



Jimmy Sudário Cabral

**Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da
Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica**

Tese de Doutorado

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia da PUC-Rio como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Teologia.

Orientadora: Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Rio de Janeiro
Agosto de 2012



Jimmy Sudario Cabral

**Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da
Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica**

Tese apresentada ao programa de Pós-Graduação em Teologia como requisito parcial para obtenção do título de Doutor pelo Programa de Pós-Graduação em Teologia do Departamento de Teologia do Centro de Teologia e Ciências Humanas da PUC-Rio. Aprovada pela Comissão Examinadora abaixo assinada.

Profa. Maria Clara Lucchetti Bingemer

Orientadora

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Profa. Lúcia Pedrosa de Pádua

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Luís Corrêa Lima

Departamento de Teologia – PUC-Rio

Prof. Gilvan Luiz Fogel

UFRJ

Prof. Eduardo Guerreiro Brito Losso

UFRRJ

Denise Berruezo Portinari

Coordenadora Setorial de Pós-Graduação e Pesquisa do
Centro de Teologia e Ciências Humanas – PUC-Rio.

Rio de Janeiro, 29 de Agosto de 2012.

Todos os direitos reservados. É proibida a reprodução total ou parcial do trabalho sem autorização da universidade, do autor e do orientador.

Jimmy Sudário Cabral

Graduou-se em Teologia e cursou o Mestrado em Ciências da Religião na Pontifícia Universidade Católica de Goiás. É professor de Filosofia e História do Cristianismo na Faculdade Batista do Rio de Janeiro. Atualmente, cursa o Doutorado em Filosofia na Universidade de São Paulo e em Ciências da Religião na Université de Strasbourg.

Ficha Catalográfica

Cabral, Jimmy Sudário

Dostoiévski - consciência trágica e crítica teológica da modernidade: subterrâneo, tragédia e negatividade teológica / Jimmy Sudario Cabral ; orientadora: Maria Clara Lucchetti Bingemer. – 2012.
298 f. ; 30 cm

1. Tese (doutorado)–Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Departamento de Teologia, 2012.
Inclui bibliografia

1. Teologia – Teses. 2. Dostoiévski. 3. Subterrâneo. 4. Tragédia. 5. Negatividade teológica. I. Bingemer, Maria Clara Lucchetti. II. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Departamento de Teologia. III. Título.

CDD: 200

Para Camila e Biel, que me libertaram do inferno de tornar-me um “homem abstrato”, daqueles que sentem repulsa da “vida viva”, e que só sabem falar de si mesmos por “meio dos livros”.

Para Laura, minha sobrinha linda, que chegou trazendo consigo os mistérios do mundo inteiro.

Agradecimentos

À minha família: Paulo, Maria, José (*In memorian*), Nair, Algemiro (*In Mémoires*), Conceição (*In Mémoires*), Vani, Gesse, Cida, Bruno, Bleno, Ana Beatriz, Priscilla, Jonathas e Heitor.

À minha linda companheira Camila, pela compreensão e presença tão necessárias; e ao Biribi, por ter me ensinado tanto.

À amiga e mestra Maria Clara Luccheti Bingemer, pela confiança, orientação e cuidado dispensados. Esta tese recebe as marcas do seu *pathos* cristão.

Ao Professor Phillippe Capelle-Dumont, do Institut Catholique de Paris e Université de Strasbourg, pela acolhida dedicada e solidária.

Ao Professor Michael Löwy, pela presteza e tempo dispensados em nossas conversas sobre Dostoiévski.

Ao Professor Luiz Felipe Pondé, por compartilhar suas intuições e leituras de Dostoiévski.

Ao Professor Gilvan Fogel, por enriquecer de forma tão significativa a banca examinadora.

Ao querido amigo Edson, que carrega o hálito de santidade de Aliocha. Um santo sensual, que envolto em liturgias sagradas e profanas, traz também consigo o sangue dos *Karamazov*.

Ao querido Amigo Jonas Rezende, pela inspiração de todas as horas.

Aos meus queridos amigos, Osvaldo Luiz Ribeiro, Haroldo Reimer e Ivoni Richter Reimer.

Aos companheir@s do *Apophatiqué*, Eduardo Guerreiro, Marcus Reis, Edson Fernando, Maria Clara, Carlos Henrique, Cleide Oliveira, Delambre Ramos, Josias da Costa.

Aos meus amigos tão queridos e necessários: Milena Reis, Agnaldo Vieira, Julia Félix, Rodrigo Pinheiro, Viviane Pinheiro, Junior Bombeiro, Mauricio Jacoud, Daniel

Justi, Marcia Helena, Ailton Rocha, Rosane Gomes, Mariana Meier, Williana Louzada, Gisele Maia, Eduardo Guimarães, Kleisson Oliveira, Carlos Fernandes, Eduardo Quadros, Robson Pena, Rudson Pinheiro.

Aos amigos de Strasbourg, Dominique Klein, Manon Klein, Thayse Koplin, Natalie, Bernard, Frederik, Hervé Dieux, Eduardo Onofre, Francisco de Assis, Sueli, Leila Jeolas, Hagen Kordes, Dominique Meynard, Riyad Dookhy.

Às minhas revisoras e amigas queridas, Eliana Moura e Rosane Gomes.

À Faculdade Batista no Rio de Janeiro, pelo espaço de trabalho. Aos meus alunos, com quem compartilho cotidianamente minha trajetória.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro pelo acolhimento e auxílio, e a Prolic, pelo financiamento dessa pesquisa.

Ao Depto de Teologia da PUC-Rio; ao Prof. Dr. Abimar Oliveira de Moraes, pelo respeito e compreensão.

Aos membros da banca examinadora, Dr. Eduardo Guerreiro Brito Losso, Dr. Gilvan Luiz Fogel, Dra. Lúcia Pedrosa de Pádua, Dr. Luís Corrêa Lima, Dra. Maria Clara Luccheti Bingemer.

À Universidade de Strasbourg e a Biblioteca Nacional de Strasbourg, pelo respeito e acolhida para a realização desta pesquisa.

Resumo

Cabral, Jimmy Sudário; Bingemer, Maria Clara Lucchetti. **Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica.** Rio de Janeiro, 2012, 298 p. Tese de Doutorado, Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

A tese quer demonstrar os fundamentos teológicos que determinaram a obra romanesca de F. Dostoiévski. Partindo dos rastros da longa tradição de comentadores religiosos de sua produção literária, como V. Ivanov, N. Berdiaev, P. Evdokimov, o trabalho identifica na obra de Dostoiévski uma teologia que encontrou na tragédia, e não na filosofia clássica de tradição socrática e platônica, os seus fundamentos e afinidades eletivas. Possuindo uma configuração anárquica desprovida de fundamentos metafísicos, a teologia dostoiévskiana tornou-se o sintoma mais significativo do pensamento trágico moderno, manifestando-se como uma crítica religiosa de todos os sistemas romântico-racionalistas que se instauraram a partir da *Aufhebung* hegeliana, que se compôs como o elemento constitutivo da reconciliação materialista moderna. Como reflexão trágica, o cristianismo de Dostoiévski abriu, fora dos quadros da metafísica, o “problema teológico” na modernidade, antecipando a aporia trágica e a radical insuficiência teológica do materialismo moderno.

Palavras-chave

Dostoiévski; Tragédia; Negatividade Teológica; Crítica da Modernidade.

Abstract

Cabral, Jimmy Sudário. Bingemer, Maria Clara Lucchetti (Advisor). **Dostoiévski - Tragic Consciousness and Theological Critique of Modernity - Underground, Tragedy and Theological Negativity**. Rio de Janeiro, 2012, 298 p. Doctoral Thesis, Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

The thesis aims to demonstrate the theological foundations that determined the romanesque work of F. Dostoevsky. Based on the traces of the long tradition of religious commentators of his work, as V. Ivanov, N. Berdyaev, P. Evdokmov, the paper identifies in Dostoevsky's work a theology that found in tragedy, and not in the classical philosophy of tradition from Plato and Socratic, its foundations and elective affinities. Possessing an anarchic configuration devoid of metaphysical foundations, theology of Dostoevsky became the most significant symptom of the modern tragic thought, manifesting itself as a religious criticism of all romantic-rationalist systems that have established from the Hegelian *Aufhebung*, which is composed as the constitutive element of modern materialistic reconciliation. As tragic reflection, Dostoevsky's Christianity opened the "theological problem" in modernity, outside the frames of metaphysics, anticipating the tragic stalemate and radical theological insufficiency of modern materialism.

Keywords

Dostoiévski; Tragedy; Theological Negativity; Modern Critics

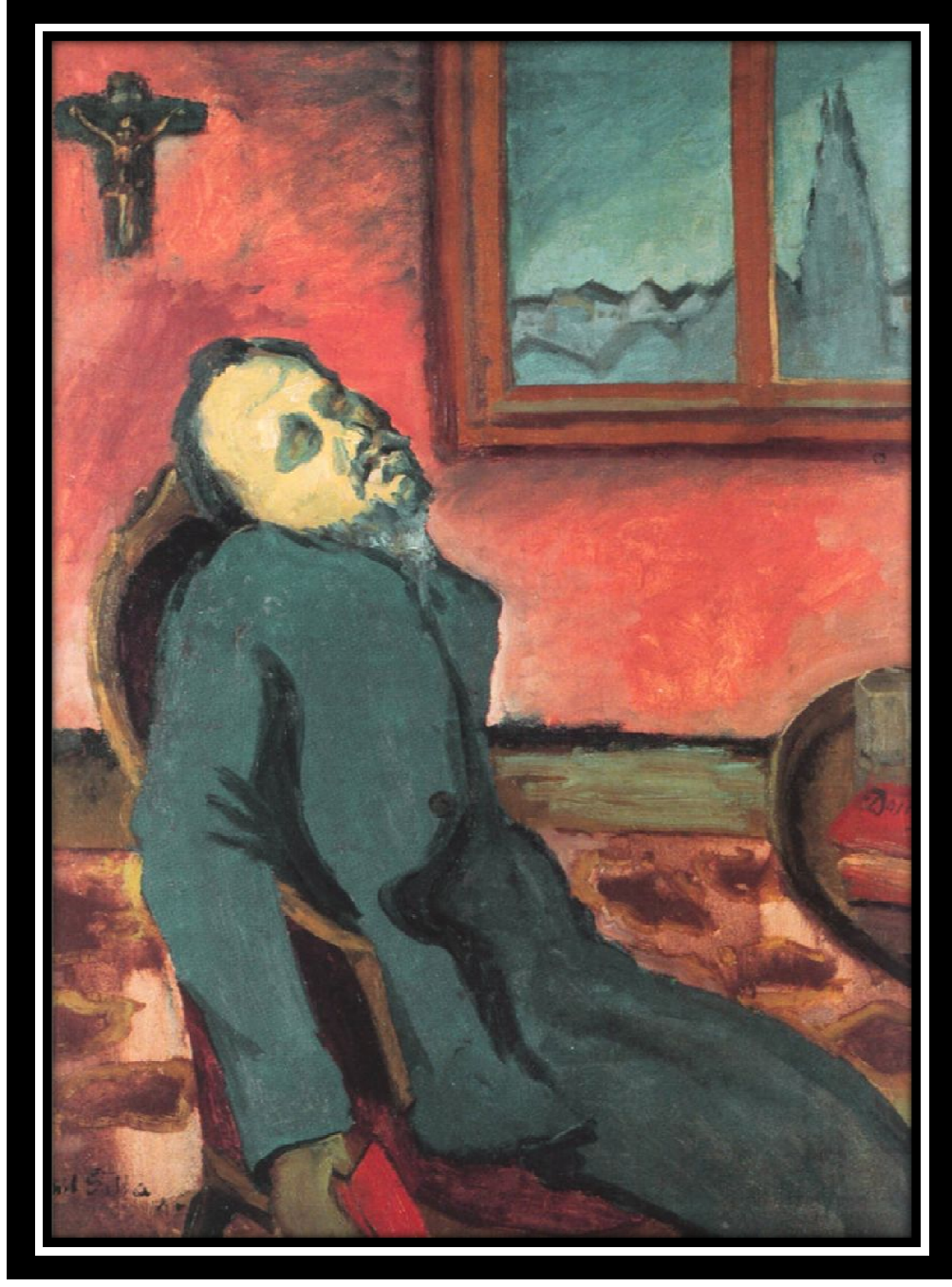
Sumário

1	Introdução	14
1.1	<i>Status Quaestionis</i>	21
2	Dostoiévski – Cristianismo e Tragédia	29
2.1	Dostoiévski como Pensador Místico e Trágico	29
2.2	Dostoiévski e a Intuição Trágica	33
2.3	A Dimensão Religiosa da Tragédia	37
2.4	A Experiência Moderna como Dissolução da Experiência Trágica	45
2.5	<i>Higienização do Pensamento ou A Secularização como Equívoco – Dostoiévski como um Pensador Religioso</i>	51
3	Dostoiévski e a intuição místico-teológica	69
3.1	O problema teológico em Dostoiévski	69
3.2	Uma Consciência trágico-teológica	70
3.3	<i>Pathos</i> e existência – a descida aos infernos	85
3.4	Subterrâneo, Negatividade e Melancolia	105
3.5	Realismo trágico e método teológico – Teologia e Literatura	115
4	A Morte do Trágico e a Escamoteação dos intestinos do mundo - o <i>Palácio de Cristal</i> Moderno	142
4.1	Razão, Virtude e Natureza: os tijolos da teologia materialista - <i>Theologie naturalis</i> .	143
4.2	Racionalismo Burguês, Cidade Moderna e Reconciliação Materialista – Espectros <i>rousseauistas</i> e <i>hegelianos</i> .	154

5	Romantismo e Nihilismo Russo	181
5.1	<i>Pathos</i> romântico, imanentismo místico e insuficiência teológica.	183
5.2	Dostoiévski – <i>notas teológicas</i> .	202
6	Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade: a profanação dostoiievskiana	228
6.1	Propedêutica para o abismo – de <i>Notas de Inverno</i> às <i>Memórias do Subsolo</i>	231
6.2	O homem diante do abismo e/ou um <i>fraco</i> aceno de transcendência – <i>Memórias do Subsolo</i> e a profanação do homem	242
7	Conclusão	278
	Referências	
	Obras de F. Dostoiévski	284
	Sobre F. Dostoiévski	285
	Bibliografia Geral	288

Lista de Figuras

Figura 1 - Emil Filla, *O leitor de Dostoiévski*, 1907, 12
Museu de Praga



*Nós acreditamos em Dostoiévski como nossos pais
acreditavam em Cristo.*
Michael Goebbels.

Introdução

“Pode porventura um homem consciente respeitar-se um pouco sequer?”¹.

A consequência fundamental de uma metafísica da subjetividade, de uma reflexão que toma a sério o fato de o homem tornar-se o *único* centro do universo e experimentar-se plenamente como *causa* de si mesmo, nem sempre fora experimentado em sua devida plenitude e negatividade. A emergência do *negativo*, como elemento constitutivo da reflexão teológica, sempre foi experimentado por meio dos filtros de um dogma religioso, que, servindo-se de uma “positividade da revelação”, espantou todos os assombros vividos por um homem atormentado e perdido nos labirintos escuros da existência. Os espantos provocados pela agressividade niilista não afetaram as consciências seguras, que atravessam a vida com seus pés fincados nos dogmas da religião, absorvidos como elementos “terapêuticos”, os quais instalam o homem em um mundo que tem seu centro *axiológico* desenhado pela pena dos teólogos. A rememoração dos dogmas clássicos e a certitude moral e religiosa que emerge das ortodoxias históricas e eclesiásticas do mundo moderno tornam-se, assim, o espaço cênico no qual homens e mulheres se refugiam, a fim de libertarem-se do tormento trágico de saberem-se livres, e, ao mesmo tempo, sem direção. O “milagre, o mistério e a autoridade” que, para Dostoiévski, tornaram-se, na história do cristianismo no Ocidente, um princípio de *heteronomia*, o mais forte mecanismo de tolhimento da liberdade da consciência humana², podem ser identificados naquilo que Albert Camus reconheceu nas ortodoxias religiosas como “ato sacramental”, responsável pelo silenciamento das dimensões trágicas da existência, que são

¹ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.28.

² Cf. BERDIAEV, N. *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*. Commentée par, Konstantin Léontiev, Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémion Frank. L’Age d’Homme, 2004

determinantemente negadas a partir da instauração de um “espetáculo onde a verdade única é solenemente proclamada»³.

O silenciamento da experiência trágica tornou-se um elemento constitutivo da tradição cristã, levando um autor como G. Steiner a afirmar que a metafísica do cristianismo representa uma visão antitrágica do mundo⁴. O cristianismo clássico, que, segundo Hans Urs Von Balthasar, encontrou “la philosophie et non la tragédie”⁵, construiu seus fundamentos a partir de uma “história da salvação”, e, por isso, orientou-se na construção de um edifício teológico reconciliado com a natureza e com a história, estabelecendo cânones que se estruturaram dentro de uma visão de mundo helênica, com suas leis naturais, morais e históricas. Inscrevendo-se dentro das categorias de uma teologia *catafática*, esse cristianismo produziu uma consciência reconciliada com as formas do naturalismo grego, o qual concebe toda realidade como inscrita na natureza, e, deste modo, constituiu-se na história do Ocidente como um elemento de organização da vida social, orientando-se para as dimensões naturais e históricas do homem. Nicolas Berdiaev reconheceu nesta forma de cristianismo as bases de constituição de uma “herança patrimonial»⁶, promotora de uma consciência reconciliada que se estruturou dentro dos quadros de uma religião organizada, a qual se reconhece como guardiã de uma ordem moral e natural da vida⁷. O triunfo do platonismo, que estabeleceu os fundamentos da moral e da política, e suplantou as antinomias do pensamento trágico, ofereceu os quadros de uma *ontoteologia* presente nos fundamentos da metafísica do cristianismo clássico⁸. A identificação do Deus cristão com o *princípio* da racionalidade clássica dos gregos abriu os caminhos para uma forma de teologia que elegeu a história como o lugar de discernimento e revelação da verdade divina, procurando instaurar, assim, uma forma positiva do reino de Deus, revelando sua opção pelas categorias filosóficas do racionalismo helênico. A partir disso, como nos ensinou Balthasar, a metafísica do cristianismo distanciou-se da negatividade do universo trágico, que se caracterizou por seu completo “abandono da história”, evocando, por meio do esgarçamento dos limites da

³ CAMUS, A. Sur l'avenir de Tragédie. In. *Théâtre, récits, nouvelles*, 1969, p.1707

⁴ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.318

⁵ BALTHASAR, H U Von. *La Gloire et la Croix*, t. IV. Paris, Aubier, 1981, p.122 *apud* CAPELLE-DUMONT, P. *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*, 2011, p.121

⁶ BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*, p.265

⁷ BARCELOS, J C. *O Drama da Salvação*, 2008, p.204.

⁸ Cf. NANCY, J L. *La Déclosion*, 2005; GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, 1959

condição humana e de seu sofrimento, o reino de Deus de forma negativa e catastrófica⁹.

É essa metafísica do cristianismo que G. Steiner compreendeu representar uma visão antitrágica, por instaurar um princípio de identidade que funcionou como garantia metafísica de um mundo ordenado, submetendo o princípio divino aos quadros de um racionalismo filosófico, permitindo, dessa forma, o desenvolvimento de uma teologia racional que se encontrou nas bases das grandes escolas teológicas medievais, representadas na história do cristianismo, pelo agostinianismo e pelo tomismo¹⁰. As relações entre cristianismo e tragédia não são óbvias, e seu entrelaçamento tornou-se relativamente raro no universo do pensamento cristão; não foi senão no alvorecer da modernidade que tragédia e cristianismo encontraram-se. Em Pascal, o cristianismo ganhou uma absoluta significação trágica, fazendo com que os fundamentos racionalistas da metafísica cristã fossem radicalmente rechaçados, e o universo ordenado que configurava a realidade do pensamento cristão, iconoclasticamente desconstruído. Em Pascal, o *princípio* que orientou o mundo ordenado da metafísica do cristianismo e ofereceu os elementos que santificaram de forma absoluta a realidade histórica¹¹ – dando forma ao que J L Nancy chamou de “estoicismo cristão” –, sofrera uma completa desconstrução em favor de uma metafísica trágica do cristianismo que “signale la possibilite, voire l’exigence et l’appel d’une tout autre configuration anarchique”¹².

O apelo pascaliano evoca uma alteridade que transcende a *idolatria* da teologia natural grega, abrindo espaço para uma “configuração anárquica” do cristianismo, que se liberta dos ídolos metafísicos, da idolatria do conceito¹³, e das seguranças *ontoteológicas* da teologia racionalista, instaurando um vácuo que ofereceu uma configuração anárquica para a experiência cristã. O cristianismo trágico nasce justamente no coração da “revolução” que constituiu a instauração do *cogito* cartesiano, na afirmação de uma razão individual que se proclamou *causa suis*, instaurando desta forma, os elementos constitutivos do humanismo.

⁹ GIVONE, S. Desencanto del mundo y pensamiento tragico. Madri: Visor, 1991, p.114 Apud BARCELOS, J C. *O Drama da Salvação*, 2008, p.202.

¹⁰ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, 1959.

¹¹ BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*, p.265.

¹² NANCY, J L. *La Déclosion*, p.39

¹³ MARION, J L. *De surcroît*, p.187-188

O racionalismo metafísico dos modernos nada fez senão negar uma *causa* transcendente a partir da deificação do *cogito*, instaurando uma autossuficiência e um autodomínio de si que ofereceram as formas da autonomia do homem moderno. Como afirmou Nancy, “l’humanisme a retourné en essence de l’homme l’essence du dieu, Il n’a fait qu’imprimer au prince une rotation sur lui-même. Aussi n’a-t-il, d’une part, rien modifié à la construction onto-(a)-théologique »¹⁴. O cristianismo trágico nasce da exploração dos limites desse individualismo racionalista, do esquema *onto-antropológico*¹⁵, que procurou reconciliar a existência dentro dos esquemas conceituais de uma metafísica humanista desprovida de toda angústia transcendental.

Se Pascal sublinhou a insuficiência e os limites do mundo racionalista do século XVII, da insatisfação de uma razão que experimenta seus abismos, tematizando tragicamente o abandono do ser humano em um mundo vazio e desprovido de sentido, Dostoiévski levará aos contornos mais extremados uma metafísica da subjetividade, esgarçando seus limites e revelando sua completa incapacidade de ultrapassá-los. A reflexão teológica que encontraremos no cristianismo trágico de Dostoiévski representa um movimento de superação da metafísica do cristianismo clássico e das ortodoxias religiosas, traduzindo uma consciência moderna que soube intuir e experimentar as consequências radicais, presentes no advento do niilismo moderno. É interessante notar a observação de Berdiaev, o qual afirmou que Dostoiévski “sabia tudo quanto saberá Nietzsche”, mostrando-nos a distância que existia entre ele e todas as ortodoxias históricas¹⁶. Na lucidez do espírito dostoiévskiano, já havia manifestado-se as radicais consequências da emancipação moderna, e suas reflexões teológicas estiveram fincadas no tormento de uma alma que sabe que Deus se retirou completamente do mundo. Lucien Goldmann, no seu estudo do universo trágico de Pascal, demonstrou a consciência lúcida da metafísica trágica pascaliana, que, negando toda analogia teológica entre o espaço humano e a divindade, oferecera o sinal de alerta no seu admirável enunciado: “le silence éternel de ces espaces infinis m’effraye”¹⁷. Conforme Goldmann,

¹⁴ NANCY, J L. *La Déclosion*, p.33

¹⁵ LIMA VAZ, H C. Religião e Modernidade Filosófica. In. BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, p.94.

¹⁶ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.68.

¹⁷ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.45

ce fragment se rattache à la plus importante conquête scientifique du *rationalisme* de son temps, à la découverte de l'espace géométrique infini, et lui oppose le silence de Dieu. Dieu ne parle plus dans l'espace de la science rationnelle, et cela parce que pour l'élaborer, l'homme a dû renoncer à toute norme vraiment éthique¹⁸.

Os enunciados trágicos de Dostoiévski manifestaram-se depois dos dois séculos que seguiram os escritos de Pascal, e sua reflexão teológica responde a um universo racionalista do século XIX, que experimentou uma forma de “reconciliação” das aporias do individualismo por meio da absorção de um otimismo filosófico dos idealistas hegelianos, que estavam religiosamente, humanisticamente, convencidos de que poderiam abstrair a facticidade da contingência, e enfrentar, dialéticamente, as aporias fundamentais do individualismo racionalista. O romantismo tornou-se, no século XIX, a expressão desse otimismo humanista da razão moderna, e a palavra “reconciliação” tornou-se parte do vocabulário desses homens progressistas, os quais encontraram na história e na ciência os mecanismos de instauração de um mundo que seria capaz de superar grande parte das contradições humanas. Imagino que não estaríamos equivocados em afirmar que esse romantismo exerceu a mesma dimensão “terapêutica” do “ato sacramental” da religião dogmática, sobre a qual já fizemos referência. Tornando-se a religião dos modernos, o romantismo encontrou, na espiritualização da imanência e da subjetividade, uma forma de resistência à desagregação do mundo promovida pelo racionalismo técnico e científico, que, segundo Goldmann, criou um espaço físico dentro do qual nenhum valor humano autêntico poderia encontrar fundamentos, e todos os *não valores*, tornaram-se, portanto, possíveis e prováveis¹⁹. O romantismo alemão, que possuiu na dialética hegeliana o acabamento de uma metafísica da subjetividade, instalou-se dentro de um idealismo que se tornou prisioneiro dos mesmos esquemas metafísicos da ontoteologia clássica, que privou uma vez mais o homem de intuir o vazio da natureza e perceber a inconsistência ontológica do seu próprio ego, perdendo, conforme escreveu V. Ivanov, o “sentido do real”, e tornando-se, dessa forma, prisioneiro dos seus próprios fantasmas²⁰. O imanentismo místico do romantismo

¹⁸ Ibid, p.45

¹⁹ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.44

²⁰ IVANOV, D. Le message libérateur de Dostoievski selon Viatcheslav Ivanov In CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, 1983, p.136

moderno organizou-se dentro dos limites da subjetividade, escamoteando dessa forma as raízes do problema transcendental, e abstraindo-se, segundo Goldmann, dos “limites do indivíduo”, de sua inevitável finitude, distanciando-se do “problema mais fundamental e inquietante, aquele da morte»²¹.

A voz de Dostoiévski ecoará em um século XIX absolutamente desprovido de consciência trágica, no qual a questão “Deus” esteve mergulhada nas celebrações litúrgicas e irrelevantes das ortodoxias históricas, ou reduzida aos esquemas culturais de um humanismo que quis reconhecer a essência do homem como divina, instaurando uma espiritualidade que não passou de reflexos de um ego incapaz de transcender-se, e absolutamente dependente de seus anseios totalitários. A ideologia romântica, que estabeleceu as formas de reconciliação materialista, ofereceu as bases de um universo moderno privado de todo *pathos* trágico, criando um homem desprovido de toda inquietude transcendental, visto que, como afirmou Camus, “tout ce que libere l’individu et soumet l’univers à sa loi tout humaine, en particulier par la négation du mystère de l’existence, détruit la tragédie”²². As abstrações racionalistas da metafísica moderna procuraram reconhecer uma “consistência ontológica na imanência”, e, dado isto, encontrar um potencial de reconciliação dentro dos esquemas conceituais de um humanismo naturalista²³. V. Ivanov caracterizou essa forma de imanentismo místico como uma espécie de “spiritualité du néant”²⁴ de homens que procuraram camuflar a completa precariedade da existência, que se manifesta na ausência de qualquer imperativo ético na natureza que fosse capaz de oferecer fundamentos ao que se chamou de “humanismo”. Para Ivanov,

Ces optimistes du désespoir accumuleront les prétextes les plus varies pour ne pas transcender le cercle d’immanence dans lequel l’homme est libre même de se faire Dieu, à la condition toutefois de bien se persuader en son for intérieur que l’absolu n’existe pas en-dehors du devenir ni même qu’il puisse être atteint à l’intérieur de celui-ci, car le devenir est éternel et infini²⁵.

²¹ GOLDMANN, L. *Introduction aux premiers écrits de Lukacs*, p.166

²² CAMUS, A. *Sur l’avenir de la tragédie*, p.1709.

²³ PONDE L F. *Crítica e Profecia*, p.24.

²⁴ IVANOV, D. Le message libérateur de Dostoievski selon Viatcheslav Ivanov In CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, 1983, p.136

²⁵ Ibid, p.136

A reconciliação materialista do romantismo fechou-se dentro de um universo humanista, instaurando um “círculo de imanência” incapaz de abrir-se para qualquer realidade que o transcendesse. A filosofia humanista do romantismo, para quem a verdade era um produto do espírito humano, tornou-se o alimento espiritual do universo materialista dos homens do século XIX, herdeiros de um prometeísmo que se quis substituto da verdade religiosa, tornando-se, também, o verniz utilizado pelos modernos a fim de escamotear a realidade, pintando o homem com as cores idealistas do “espírito hegeliano”. A teologia trágica, que ganhou na modernidade seus contornos mais profundos com a pena de Dostoiévski, levou aos limites mais extremos esse universo dos modernos, lançando luzes no completo abandono de uma humanidade entregue aos ídolos do seu próprio espírito. A autonomia dos modernos, seu “estoicismo cristão”, experimentado dentro de uma narrativa humanista que reconheceu a história como lugar de realização escatológica da verdade do homem, confrontou-se, em Dostoiévski, com a agonia de um homem trágico, o qual se descobriu sem fundamentos, em quem o saber absoluto do idealismo revelou-se como uma construção abstrata de um ego que não possui nada mais do que um absoluto desejo de dominação. Ao tematizar o fato trágico, Dostoiévski procurou sustentar, como afirmou o teólogo Paul Evdokimov, que, ao contrário do que afirmam os românticos, “o caráter transitório do ser testemunha, que a única força divina que domina a existência, é a morte” ²⁶. Nada diferente do que constatou Jean Luc Nancy, depois destes dois séculos de modernidade vividos sob o espectro do espírito hegeliano. Para Nancy,

nous avons parcouru depuis quelque deux siècles toute la galerie de ces figures, à la manière de l'esprit hégélien, et nous sommes épuisés, écorchés de ce nôtre savoir absolu d'où ne rejaillit vers nous, à la différence de celui de l'Esprit, aucune autre « infinité » que celle d'une infamie selon laquelle le « dépassement » de l'homme prend la forme d'une domination inexorable des hommes par un processus d'ensemble qui n'est même leur histoire, mais une machinerie indifférent à leur sort et tout occupée à son propre développement exponentiel et exponentiellement tautologique²⁷.

A tragédia dostoiévskiana quis libertar o homem dos ídolos construídos por seu espírito, e Dostoiévski tornou-se, na modernidade, o grande deconstrutor de

²⁶ EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p. 324

²⁷ NANCY, J L. *La Déclosion*, p 33.

altares dos homens modernos, acenando para o universo fictício, e, ao mesmo tempo, sem saída, do solipsismo individualista do romantismo. Poderíamos afirmar que, se o século XIX tornou-se, catastroficamente, hegeliano, o século XX, após a euforia prometeica de uma manifestação sem fim de pequenos napoleões, tornara-se, inevitavelmente, dostoievskiano. O advento de uma consciência trágica, que encontrou sua tematização mais aguda na escritura teológica de Dostoiévski, promoveu uma consciência de negatividade que reconheceu os limites e a finitude da natureza humana, instaurando uma consciência de um homem trágico, que “trouvera dans l’inquiétude, son seul repôs et dans la recherche, son unique satisfaction”²⁸.

1.1

Status quaestionis

George Lukács finalizou seu ensaio, *La théorie du Roman*, afirmando que Dostoiévski pertenceu a um « mundo novo », e distanciou-se completamente do romantismo europeu do século XIX. Para Lukács, uma análise formal de suas obras poderia mostrar se Dostoiévski já não era o Homero ou o Dante deste nosso mundo²⁹. Toda a inquietude que insuflou as almas dos homens e mulheres da primeira metade do século XX, sequelados pelas fricções de uma história que não poupou os homens do tormento, e que se tornaram cada vez mais conscientes das dimensões irracionais e subterrâneas de suas próprias existências, contribuiu para que a escritura de Dostoiévski fosse redescoberta e recebida com profunda ansiedade religiosa. Michael Löwy nos informa da existência de um círculo de leitores que se reuniam na casa de Max Weber, e que, neste círculo, repleto de almas apocalípticas, não teria havido um só encontro em que o nome de Dostoiévski não tivesse sido mencionado. Não ocorreríamos em erro se afirmássemos que o encontro dos homens do século XX com Dostoiévski, a descoberta do conteúdo de suas obras, tornou-se um movimento de abertura

²⁸ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.83

²⁹ LUKACS, G. *La théorie du roman*, p.155

existencial e descoberta religiosa, traduzindo e manifestando, gradativamente, o elemento teológico que perpassou toda a escritura dostoiévskiana.

Nossa pesquisa procura inscrever-se em uma tradição de comentadores religiosos de Dostoiévski, que procuraram encontrar o substrato teológico de sua obra e traduzir os elementos fundamentais de sua visão religiosa de mundo. Entre os intérpretes fundamentais do pensamento teológico de Dostoiévski, encontramos o russo Viatcheslav Ivanov, autor de “*Dostoiévski. Tragédie, Mythe, Religion*”, obra fundamental, que aproximou definitivamente o pensamento do autor russo da tragédia clássica. Ivanov traduziu para o russo as seis tragédias de Esquilo, e seu nome figurou entre as mentes brilhantes que representaram o renascimento religioso russo na primeira década do século XX, entre os quais estavam N. Berdiaev, Merejkovski, Rosanov, L. Chestov e Boulgakov. Depois do exílio *post mortem* de Dostoiévski do universo revolucionário russo, sua escritura tornou-se o eixo a partir do qual a *intelligentsia* religiosa instalou-se, encontrando nas obras do autor de *Os Irmãos Karamazov* um grande celeiro espiritual, de onde deveria nascer uma reflexão religiosa e um pensamento teológico capazes de traduzir e repensar aquilo que se reconheceu, sob os mais diversos *prismas*, como a “condição humana”. Foi diante de uma multidão de olhares que traduziam desespero, de corações que palpitavam por sentido, que se encenavam os contornos de uma escritura a qual revelou os labirintos da condição humana, em que os gritos demoníacos e os silêncios de santidade misturavam-se, oferecendo, novamente, uma linguagem capaz de alcançar e traduzir a ansiedade desesperada de homens e mulheres privados de substância trágica, por terem suas vidas reduzidas aos esquemas pragmáticos de uma existência materialista.

É sob esse *prisma* religioso que se manifestou uma significativa geração de comentadores de Dostoiévski, os quais se debruçaram sobre a sua escritura, a fim de ouvir a *profecia religiosa* que emanou das obras desse profeta maldito. Nosso trabalho procurou transitar pelas estradas abertas por essa primeira geração de russos, e, como quis N. Berdiaev, fomos “ao encontro de Dostoiévski pelo caminho dos crentes, mergulhando sem segundas intenções no mundo de suas ideias dinâmicas, a fim de penetrar no segredo de sua concepção fundamental de mundo»³⁰. Representando a filosofia religiosa russa, o livro de N. Berdiaev, *O*

³⁰ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.12

Espírito de Dostoiévski, tornou-se fonte canônica para todos aqueles que quiseram adentrar os espaços sagrados do universo dostoiévskiano, e suas intuições percorreram todo emaranhado da escritura da presente tese. N. Berdiaev representou uma forma de existencialismo russo, e sua inquietude, seu iconoclasmo, soube traduzir como poucos essa “religião da liberdade” que supera todo sedentarismo das instituições religiosas. Outro russo que elencou nossa constelação de comentadores fora Léon Chestov que, com sua euforia nietzscheana, nos ofereceu uma instigante leitura do *homem do subsolo*. Sua obra *La philosophie de la tragédie – Dostoiévski et Nietzsche*, aponta caminhos imprescindíveis para a compreensão desses “irmãos inimigos”, como se referiu Henri de Lubac sobre Nietzsche e Dostoiévski, mostrando a radicalidade da crítica dostoiévskiana à cultura romântica do século XVIII e XIX.

Viatcheslav Ivanov, Nicolas Berdiaev e Léon Chestov, representam a primeira geração de *scholars* dostoiévskianos, que conseguiram traçar sua visão religiosa de mundo e, de certa forma, marcaram o acesso teológico às obras de Dostoiévski, distinguindo-se radicalmente das interpretações secularizadas, como encontramos, por exemplo, na interpretação psicanalítica de Freud³¹, e na interpretação estética de M. Bakhtin³². Representando uma segunda geração russa de dostoiévskianos, o teólogo russo Paul Evdokimov tornou-se, na segunda metade do século XX, o mais significativo tradutor do pensamento teológico de Dostoiévski, passando a ser fonte canônica para qualquer estudo da obra dostoiévskiana. Sua obra *Dostoiévski et le problème du mal*³³, apresentada como tese de doutorado em 1942, e seu estudo *Gogol et Dostoiévski ou la descente aux enfers*³⁴, representam o grande esforço do teólogo em inscrever Dostoiévski na tradição teológica da ortodoxia russa. Já no alvorecer do século XX, encontramos a obra de Olivier Clément, que se constituiu como herdeiro deste “laboratoire culturel très raffiné”³⁵ de dostoiévskianos russos, figurando entre os mais significativos representantes da teologia ortodoxa contemporânea e o mais destacado comentador religioso de Dostoiévski. Em sua obra, *Le visage intérieur*, Clément escreveu que

³¹ FREUD, S. *Dostoiévski et le parricide*, 1994.

³² Trataremos dessa questão no cap. 1.

³³ EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, 1978.

³⁴ EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoiévski. La descente aux enfers*, 1961.

³⁵ CHICHKINE, A. Introduction *apud* IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.8

seule une lecture religieuse me semble correspondre aux préoccupations fondamentales de l'écrivain: à condition de comprendre que le *religieux*, disons le spirituel, le *pneumatique*, ne se pose pas en thèse ou en explication, mais constitue ce foyer de lumière qui donne sens et fécondité à l'ensemble de l'œuvre³⁶.

O número de estudos sobre Dostoiévski no século XX tornou-se inegostável. Privilegiamos no nosso trabalho as principais obras de autores ocidentais que mais se aproximaram da problemática teológica e religiosa do nosso autor. André Gide³⁷, Louis Allain³⁸, Michel Eltchaninoff³⁹, Pierre Pascal⁴⁰, Pierre Lamblé⁴¹, Jacques Catteau⁴², Daniel Larange⁴³, F. Foldenyi⁴⁴ povoaram direta e indiretamente o processo de confecção das presentes páginas. Não poderíamos deixar de fazer um destaque especial e notar as influências mais diretas deste trabalho. A obra de George Steiner, no seu clássico *Tolstoi ou Dostoievski*⁴⁵; Luigi Pareyon, com o seu *Dostoievski*⁴⁶, e, finalmente, a obra de fôlego de Joseph Frank, condensada nos cinco volumes de sua monumental biografia literária e cultural⁴⁷, e sua coletânea de ensaios intitulada *Pelo Prisma Russo*⁴⁸ mostraram-se determinantes. O importante dossiê sobre Dostoiévski, organizado por Jacques Catteau e Jacques Rolland, publicado em *Les cahiers de la nuit surveillée*⁴⁹, bem como *Le cahier de L'Herne*⁵⁰, que reuniu fontes primárias e estudos sobre Dostoiévski, também dirigido por Jacques Catteau, também se apresentaram como fontes fundamentais.

Dostoiévski determinou o pensamento da *intelligentsia* católica e protestante do século XX em proporções ainda pouco explicitadas. Entre as obras

³⁶ CLEMENT, O. *Le Visage intérieur*, 1978, p.13.

³⁷ GIDE, A. *Dostoievski*. Gallimard, 1981.

³⁸ ALLAIN, L. *Dostoievski et Dieu*, 1981.

³⁹ ELTCHANINOFF, M. *Dostoievski. Roman et Philosophie*, 1998.

⁴⁰ PASCAL, P. *Dostoievski L'Homme et L'œuvre*, 1970 ; *Dostoievski et Dieu*, 1969.

⁴¹ LAMBLE, P. Les fondements du système philosophique de Dostoievski. (La philosophie de Dostoievski, tome 1-2), 2001;

⁴² CATTEAU, J. *La Création Littéraire chez Dostoievski*, 1978.

⁴³ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, 2002.

⁴⁴ FOLDENYI, F. Laszlo. *Dostoievski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, 2008.

⁴⁵ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoievski*, 2006

⁴⁶ PAREYSON, L. Dostoievski. Filosofia, Novela y Experiencia Religiosa, 2007.

⁴⁷ FRANK, J. *Dostoievski* (1999; 1999; 2002; 2003; 2007)

⁴⁸ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, Edusp, 2002.

⁴⁹ CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Dostoievski. Les Cahiers de la nuit surveillée n° 2*, 1983.

⁵⁰ CATTEAU, J. *Dostoievski. Les Cahiers de l'Herne*, 1973.

que elegemos, o estudo de Henri De Lubac, *Le Drame de l'humanisme athée*⁵¹, aproxima-nos das fontes desse pensador apocalíptico e iconoclasta, que se tornou, ao lado de Nietzsche, um dos mais ferrenhos críticos do humanismo ocidental. Henri De Lubac considerou Dostoiévski, ao lado de Kierkegaard – como o fez L. Pareyson – como a mais viva tradução do cristianismo na modernidade. Outra obra importante é a de Romano Guardini. No seu *L'Univers Religieux de Dostoïevski*⁵², Guardini fez valer a sua “visão católica do mundo” (*katolische Weltanschauung*), brindando-nos, em inconfundível erudição, com uma interessante abordagem religiosa das obras de Dostoiévski. Representando a *intelligentsia* do catolicismo francês – ainda que sua obra supere *ad infinitum* os limites de sua confissão religiosa – os estudos de René Girard marcaram a história da interpretação das obras dostoiévskianas, e se fizeram diretamente presentes em nossa abordagem. *Mensonge romantique et vérité romanesque*⁵³ e *Critique dans un souterrain*, ainda que marcadas por suas teorias do desejo mimético, ofereceram uma contribuição fundamental para a compreensão do “Dostoiévski maior”. Por último, queremos ressaltar a obra do filósofo e teólogo brasileiro Luiz Felipe Pondé, *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*⁵⁴, trabalho que inspirou a gestação da presente tese de doutorado, e sob o qual experimentamos, não sem resistência, essa maldita “angústia da influência”.

Nossa abordagem da obra de Dostoiévski procurou, na esteira dessa constelação de comentadores dostoiévskianos, traçar a visão teológica de mundo de Dostoiévski, e, sobretudo, encontrar as correspondências entre uma metafísica trágica e as suas intuições teológicas fundamentais. Procuramos traduzir o que compreendemos por “consciência trágica” e demonstrar como ela estruturou o pano de fundo da crítica teológica de Dostoiévski à modernidade. Cabe aqui notarmos a importância dos preciosos apontamentos do professor Michael Löwy, que deram forma aos tateios germinais de um jovem doutorando em busca de caminhos. Entre estes apontamentos, a apresentação da obra clássica de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, tornou-se chave para o pleno desenvolvimento do presente trabalho, vindo a ser o quadro teórico de acesso ao pensamento e às obras de Dostoiévski. A ideia de “visão trágica” que ofereceu o conteúdo do livro de

⁵¹ LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998.

⁵² GUARDINI, R. *L'Univers Religieux de Dostoïevski*, 1947

⁵³ GIRARD, R. *Critique dans un souterrain*, 1976.

⁵⁴ PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, 2003.

Goldmann, em sua abordagem do pensamento de Pascal – e também de Kant –, nos disponibilizou o referencial teórico de acesso às obras de Dostoiévski, procurando, assim, demonstrar o elemento trágico que estruturou a sua teologia e a sua concepção de mundo. Lucien Goldmann traçou em sua obra todo o esquema conceitual de uma “visão trágica” de mundo, e, para isso, demonstrou o “elemento comum” que estruturou o conjunto de obras que vão das tragédias antigas de Sófocles, dos escritos de Shakespeare, das tragédias de Racine, e dos escritos de Pascal⁵⁵. Inspirado também em um texto do jovem Lukács, *La métaphysique de la tragédie*, que traduziu, da mesma forma que Pascal, o essencial da visão trágica – manifesto na ideia de “um Dieu toujours absent et toujours présent”⁵⁶ –, Goldmann nos introduziu no universo de um homem trágico, que possui, essencialmente, uma vida irreconciliada com a precariedade da natureza, e uma consciência atormentada pela presença/ausência divina.

O presente trabalho organiza-se em cinco capítulos. Em cada um, procura-se estruturar a hipótese de trabalho defendida pela tese: em Dostoiévski, encontramos uma “consciência trágica” que deu forma à sua teologia e determinou sua crítica a todas as formas de “reconciliação” presentes no materialismo filosófico do século XIX, demonstrando a realidade despedaçada da existência e aniquilando, assim, a simplória soberba materialista com que o homem moderno desembaraçou-se do problema teológico. No primeiro capítulo, procuramos situar, teoricamente, o pensamento de Dostoiévski dentro do universo do cristianismo, traduzindo as estruturas religiosas que determinaram a composição de sua escritura literária, tomando-o assim, definitivamente, como um autor religioso. Tentamos defini-lo como um autor trágico, incapaz de se instalar no universo religioso das ortodoxias históricas, e, sobretudo, como um opositor das formas de reconciliação do racionalismo moderno, que carregou consigo, em sua *reductio ad hominem*, o anúncio de dissolução da experiência trágica.

No segundo capítulo, procuramos demonstrar como o problema teológico manifestou-se diretamente no pensamento de Dostoiévski. Entendemos que tal problema esteja na raiz de uma consciência trágica, que intuiu os limites da civilização moderna e desnudou a precariedade da natureza e a precariedade do homem, demonstrando a insuficiência radical dos valores do humanismo

⁵⁵ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.32

⁵⁶ Ibid, p.47

moderno. Neste capítulo, tematizamos a saída de Dostoiévski do universo reconciliado da ontologia racionalista moderna, que se configura, assim entendemos, como uma saída da metafísica clássica. Como chave de leitura desta “saída”, encontramos aquilo que Girard caracterizou como a “descida aos infernos”, experimentada por Dostoiévski, que veio a ser o ponto de partida da ruptura com o mundo reconciliado da cidade moderna, prisioneiro das formas estéticas de um romantismo que escamoteia os subterrâneos da existência. A “conversão siberiana de Dostoiévski”, como escreveu Joseph Frank, simbolizou a perda dos vínculos cosmopolitas do jovem autor de *Gente Pobre*, no qual sondou a aflição dessas almas decaídas que experimentam uma completa orfandade ontológica. O advento de uma consciência trágica nascera da experiência de decomposição da vida, de uma finitude que grita por sentido e reconhece-se entregue à realidade de um mundo sonambúlico, no qual a questão “Deus” é colocada como sinônimo de uma existência que evoca a urgente necessidade de “redenção”.

O terceiro capítulo consagra um esforço na avaliação dos quadros de pensamento que estiveram por trás da escamoteação do trágico no pensamento moderno. Procuramos demonstrar que essa “escamoteação” ergueu-se a partir de uma teologia materialista, a qual encontrou em uma metafísica humanista seus cânones fundamentais. Neste sentido, representa a euforia de uma cultura racionalista e burguesa, que alcançou na civilização moderna os fundamentos de um humanismo que se tornou a religião desses homens cosmopolitas, os quais povoam as praças da cidade moderna proclamando a dignidade e as virtudes do homem. Elegemos o pensamento de Rousseau e Hegel como representantes de uma mundanização do cristianismo, que, emancipando-se de todos os constrangimentos de uma transcendência teológica, e instalando-se a partir das sutilezas teológicas do romantismo, instaurou uma sociedade alicerçada em bases puramente racionais, que procurou suplantiar o vácuo ontológico e a completa negatividade da existência.

O quarto capítulo quer demonstrar o advento de uma forma de romantismo trágico que George Lukacs denominou de “romantisme de la désillusion”, o qual caracterizou o pensamento de intelectuais como Herzen e Tolstoi, que procuraram resistir ao materialismo e à desintegração racionalista instaurada pelo materialismo e racionalismo modernos. Esta resistência configurou-se como uma

forma de “imanentismo místico”, que se caracterizou por sua postura antiburguesa e pela resistência a uma realidade de um mundo desencantado e sem alma, reduzido aos quadros de um utilitarismo racionalista burguês. O capítulo demonstra como Dostoiévski se inscreve nesta postura romântica que procurou resistir à desagregação instaurada pelo racionalismo técnico-científico, instaurando uma crítica dismanteladora da arquitetura social moderna. O elemento fundamental do capítulo está na tentativa de demonstrar a distância da intuição trágico-teológica de Dostoiévski, do imanentismo místico presente na postura romântica de pensadores como Tolstoi e Herzen. Nada poderia estar mais distante das intuições teológicas de Dostoiévski do que um materialismo místico como o de Tolstoi, que, privado de uma antinomia trágica que experimenta uma radical interpelação transcendente, orientou-se por uma razão que foi capaz de espantar todos os fantasmas que atormentavam o tipo de consciência trágica que deu origem às escrituras de autores como Sófocles, Shakespeare e Pascal. O subtópico *Notas Teológicas* procurou marcar o espaço em que se articula a reflexão teológica de Dostoiévski. Utilizando-se da antiga distância marcada por Tertuliano, entre Jerusalém e Atenas, procuramos demonstrar como Dostoiévski afirmou-se como um desconstrutor religioso dos espaços sagrados arquitetados pela ontologia grega, instaurando um espaço antinômico que fundamentou essa “arquitetura anárquica” do seu cristianismo, colocando-o *sobre o prisma* do homem hebraico, e, portanto, com os pés fincados no deserto de Jerusalém. Por fim, o quinto e último capítulo aproximou-se, diretamente, de duas obras de Dostoiévski, *Notas de inverno sobre impressão de verão* e *Memórias do Subsolo*, por compreendermos serem essas duas obras uma expressão direta da consciência trágica de Dostoiévski, fundamentalmente alicerçadas em sua visão religiosa de mundo, na qual encontramos, sem mais senões, sua arguta e irretocável crítica teológica do mundo moderno.

2 Dostoiévski – Cristianismo e Tragédia

Dostoiévski, quando o leio, sinto-me desmoralizado - ele pode nos dominar totalmente. Ele parece uma lupa. Se você mantém uma lupa em cima de uma folha de papel na luz, o papel queima ligeiramente. “É isto que Dostoiévski faz com a realidade»⁵⁷.

2.1 Dostoiévski como Pensador Místico e Trágico

Não se passa por Dostoiévski impunemente. Sua literatura esgarça e revela os limites e os confins do homem, traduzindo as dimensões obscuras que se escondem nos porões da existência. Freud escreveu que « ele [Dostoiévski] não pode ser entendido sem a psicanálise – isto é, ele não precisa dela porque ele mesmo a ilustra em cada personagem, em cada frase »⁵⁸. Seus próprios personagens são a expressão mais contundente da descoberta freudiana, pois traduzem as formas inconscientes de vida que despedaçam as fortalezas de um sujeito moderno, que se encontra protegido em seu ideal de homem e de mundo⁵⁹. Sua vida e obra traduzem visceral e literariamente o *pathos* da experiência cristã, experimentado, não em perspectiva hegeliana, como racionalização de um dogma que proclama uma história da salvação – ela mesma uma teodiceia –, mas como um drama trágico. E é na tragédia literária dessa alma russa e angustiada que somos assaltados por luzes que são abruptamente lançadas sobre nossa natureza, revelando a lei real de nossos próprios corações⁶⁰; e, surpreendidos pela força profética de seus painéis literários, percebemos nele « um registro privilegiado da experiência espiritual cristã »⁶¹.

⁵⁷Revista de cultura # 2/3 - Fortaleza, São Paulo - setembro de 2000. <<http://www.revista.agulha.nom.br/ag2berlin.htm>>. Acesso em 06 jun 2012.

⁵⁸ FREUD, S. Letters of Sigmund Freud apud FRANK, Joseph. *Pelo Prisma Russo: ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: EDUSP, 1992, p. 121.

⁵⁹ Cf. FAYE, E. *Philosophie et perfection de l'homme*, 1998; GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, 1987. Para uma crítica teológica, ver LUBAC, H. *Œuvres complètes*, 2006.

⁶⁰ LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998, p.283

⁶¹ BARCELLOS, J. C. Literatura e espiritualidade: notas introdutórias. Rio de Janeiro: *Magis*, v. 45, 2004, p.61.

Sua literatura articula de modo crítico o drama da existência humana, esgarçando a razão aos seus limites e colocando o indivíduo diante da vacuidade de sua existência e da natureza dos seus dilemas éticos, levantados pela questão que atormenta as almas metafísicas de seus personagens: « Deus ». O *topos* da atmosfera dostoiévskiana são os homens e seus abismos, antecipando, assim, o fim da ilusão de um mundo ordenado que pudesse explicar, redimir ou justificar a experiência humana, fundado tão somente em uma *dogma* religioso ou em uma *razão* suficiente e esclarecida. Sua arte dionisíaca exprimiu os « movimentos ocultos que agitam o subsolo da natureza humana », desvendando, aos moldes de Nietzsche, a natureza profunda do niilismo⁶². Sua crítica religiosa do humanismo e da razão moderna emerge da angústia de um *homem subterrâneo* que intui a natureza despedaçada da existência, e se vê exaurido de um humanismo o qual não mais se sustenta com os fundamentos de um otimismo de traços renascentistas e ilustrados. Antecipando a visceral crítica nietzschiana à filosofia moderna, « que não era capaz de compartilhar da alegre resposta humanista »⁶³, a pena de Dostoiévski forjou uma profunda crítica religiosa ao projeto moderno, queimando com sua narrativa crítica o coração dos homens e fazendo-os estremecer com sua eloquência, angústia e sensibilidade apocalíptica. Sua sensibilidade religiosa não foi a expressão de « lamento de uma mente frágil »⁶⁴ – como querem os críticos que o reduzem a uma alma religiosa atormentada, ao exemplo de Freud⁶⁵ – mas intuição que percorreu os caminhos de uma razão que se despedaça no esgarçamento de sua função.

A *epígrafe* de Isaiah Berlin traduz esse sintoma de despedaçamento da natureza que produz uma angústia aniquiladora de todos os ideais morais do homem moderno. É, sem dúvida, um sintoma revelador que « Les penseur russes » de I. Berlin ofereça somente um lugar marginal para Dostoiévski, guardando como centro nevrálgico de sua reflexão o socratismo ético de Tolstoi e as tentativas de aproximações do pensamento de Turgueniev e Herzen ao liberalismo moderno⁶⁶. Dostoiévski é, como afirmou Berlin, um fogo aniquilador

⁶² BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Pan-americana, 1940

⁶³ NEIMAN, S. *O Mal no Pensamento Moderno* – uma história alternativa da filosofia. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003, p.238.

⁶⁴ PONDÉ, L F. O mundo estilhaçado e a morte libertadora, *Folha de São Paulo*, 23/12/2006.

⁶⁵ FREUD, S. « Dostoiévski et le parricide » (1928), *Œuvres Complètes*, 1994.

⁶⁶ BERLIN, I. *Les penseurs russes*, 1984.

da razão e da política moderna. Como nos lembrou Berdiaev, nada existe em Dostoiévski que lembre o otimismo da renascença⁶⁷ - essa tradução de uma autoimagem humanista de dignidade essencial do ser humano, com suas virtualidades naturais proclamadoras de suficiência e autonomia. Dos seus *romances-tragédia*, emerge um homem tragicamente aflito e atormentado pela consciência dos seus abismos. Almas metafísicas – como escreveu Camus sobre os heróis de Dostoiévski – que se perguntam pelo sentido da vida e não receiam o ridículo⁶⁸, atravessadas por uma sensibilidade *trágica* que se alimenta das antigas querelas metafísicas. É o *pathos* religioso que emerge da angústia pelo transcendente de uma alma que se reconhece despedaçada pelas engrenagens da história ou pelo exercício puro de sua razão, experimentando, como consequência imediata, o *nilismo*. A crítica de Dostoiévski veio solapar o *Palácio de Cristal* moderno, onde reina o universo da razão e do capital, profetizando o desmantelamento de um humanismo ingênuo que se esforça em manter seus ideais de « homem » e de « mundo » ordenado. A trama de sua obra desvenda as aventuras e os descaminhos espirituais do projeto moderno, com sua opção redentora de colocar o homem no lugar do sagrado, figurando, assim, como um profeta das grandes crises e catástrofes da modernidade⁶⁹.

A crítica dostoevskiana à modernidade pode ser compreendida como um desnudamento impiedoso da condição de recalçamento em que se encontra o homem moderno. O recalque, como forma de simplificação da existência, apresenta-se como uma forma de racionalização do mundo e interdição de todo elemento que escapa às malhas da razão. Neste sentido, toda a *síntese* moderna apresenta-se como uma tentativa de recalçamento do desconhecido, uma forma de planificar e organizar a condição humana dentro de critérios que obedeçam à razão e o entendimento. A angústia e o pavor dos modernos diante de elementos irracionais levaram-nos a quantificar e a reduzir a condição humana aos quadros de uma racionalização histórica que reduz « le questionnement de l'univers a un catéchisme et celui de notre existence a un dogme »⁷⁰. O recalque dos abismos da existência, abismos estes que se traduzem em formas de « la sainteté, de la

⁶⁷ BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoevski*, 1940

⁶⁸ CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*, éd. Gallimard, 1994

⁶⁹ DE LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998.

⁷⁰ MANGUEL, Alberto. Préface. « Sibérie et Conscience ». In. FOLDENYI, F. Laszlo, In. *Dostoevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, 2008, p.12

souffrance, de la mort, de l'attente du salut »⁷¹, ou seja, formas irracionais de vida, são renegados em benefício de uma existência ordinária que tem como fim o silenciamento do mistério à luz de uma razão ordenadora. Os tormentos que emanam da literatura dostoiévskiana buscam desvendar os modos de vida inacessíveis para uma existência assentada em um racionalismo moderno que reduz toda a trama da vida a leis históricas e a equações científicas. O iconoclasmo de sua obra coloca em questão o paradigma da *teologia clássica* e do *humanismo moderno*, que foram fundamentos de uma existência estabelecida sobre um solo firme. Neste sentido, seu homem subterrâneo antecipa a convulsão nietzschiana que varreu a filosofia clássica e resgatou o homem de sua tranquilidade metafísica. Em Dostoiévski, alienação, dúvida e falta de sentido aparecem com entonações profundas, negando qualquer espécie de teodiceia teológica ou filosófica que fosse capaz de abafar os gritos de desespero de um homem espiritualmente esmagado pelo destino. Para Paul Evdokimov, « toute l'œuvre de Dostoïevski est en désaccord avec l'optimisme des théodicées, qui excluent toute tragédie, dans lesquelles on découvre une construction rationnelle de l'esprit, ingénieuse et plaisante par son harmonie, mais fragile et indifférente au cœur »⁷². Em seus *romances-tragédia*, os gritos de desespero evocam a condição humana imersa em uma tragédia religiosa, na qual o dogma é incapaz de acalantar a razão. Como escreveu Henri de Lubac, « ceux qui veulent avant tout être rassurés ne prendront pas Dostoïevski pour confident »⁷³.

Os protestos de Dostoiévski contra uma harmonia universal nascem dos abismos de sua experiência religiosa que se contorce e é interpelada pela dor do mundo: « Nous sommes tous coupables de tout et de tous devant tous, et moi plus que les autres ». Neste enunciado encontra-se a tradução de uma dolorosa experiência trágica e mística que sintetiza o percurso de uma vida que encontrou no sofrimento humano uma intuição teológica a qual buscou combater todos os ideais de reconciliação do homem – sejam eles teológicos ou racionais – que procuram fugir da dimensão trágica da existência. A experiência de uma alma irreconciliada com a realidade do mundo traduziu-se em uma *narrativa religiosa* que marcou toda escritura dostoiévskiana: « pourquoi ces malheureuses se

⁷¹ FOLDENYI, F. Laszlo, *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, 2008, p.47

⁷² EVDOKIMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*, 1998, p.36

⁷³ DE LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998, p.308

tiennent elles ici, pourquoi cette détresse, ce pauvre petit, pourquoi la steppe est-elle nue, pourquoi ces gens ne s'embrassent-ils pas en chantant des chansons joyeuses, pourquoi sont-ils, pourquoi ne donne-t-on pas à manger au petit? »⁷⁴. Suas tragédias expressam com toda intensidade essa « estranha fraqueza » que se inflama em « piedade »⁷⁵ – a dor e a responsabilidade pelo mundo –, expressão de uma *alma moral* e de uma *consciência trágica* que não pode justificar um mundo forçosamente ordenado por uma teodiceia otimista ou por uma dialética racionalista que não se aflige diante de uma história cujo cenário é o sofrimento e o sacrifício de uma multidão de almas anônimas. O espírito de Dostoiévski que se expressa na substância do protesto de Ivan Karamazov contra uma « ordem objetiva » – traduzida como teodiceia religiosa ou filosófica – preconiza a intuição de uma sensibilidade trágica que lança – como já fizera uma vez Pascal – o homem no terror dos espaços infinitos.

2.2

Dostoiévski e a Intuição Trágica

O pensamento trágico impõe-se como uma forma de *catarse* religiosa que é, em sua essência, irreconciliável com as formas ordinárias da vida. Como sentenciou Lucáks, « la vraie vie est toujours irréelle, toujours impossible pour la vie empirique »⁷⁶. A ideia de uma vida virtuosa e reconciliada com o mundo se afirma em um ideal que busca superar a aporia irreconciliável em que se encontra a intuição trágica. As formas de reconciliação religiosas e racionais que figuraram na história do pensamento Ocidental configuraram-se, desde o combate de Platão contra os Sofistas, como tentativas de silenciamento da experiência trágica. Lucien Goldman, em seu *étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, demonstrou o conflito aberto entre o racionalismo socrático-platônico e as formas do trágico representadas pela tragédia grega. Banida de uma cidade ideal platônica, que se estabeleceu como cânone da

⁷⁴ DOSTOIEVSKI, F. *L'Adolescent*, (1940), Gallimard apud EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, 1998

⁷⁵ LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, 1973

⁷⁶ LUKÁKS, G. *Metaphysique de la tragédie*, in: *L'Âme et les Formes*, 1974, p.247

consciência ocidental, a tragédia experimentou um longo processo de interdição que encontrou no socratismo-platônico o seu adversário mais vigilante. Segundo Goldmann,

Après les problèmes posés par la tragédie grecque d'Eschyle et de Sophocle, le rationalisme socratique et platonicien s'était fondé sur de bases entièrement nouvelles, abandonnant tout espoir, tout désir même de retrouver une substantialité immanente. A l'unité classique de l'homme et du monde, il substituait l'affirmation d'une vérité intelligible qui opposait l'homme au monde sensible, abaissé au rang d'apparence et d'instrument. C'est d'ailleurs cette position nouvelle, cette rupture avec l'esprit classique de l'épopée et de la tragédie (et probablement aussi de la philosophie présocratique) qui explique non seulement pourquoi Platon interdisait l'entrée de son Etat idéal aux poètes épiques et tragiques, mais aussi pourquoi l'affirmation d'une vérité *intelligible* (qui pouvait devenir facilement une vérité transcendante) a permis aux penseurs ultérieurs de faire du platonisme le fondement d'un des trois grands courants de la pensée chrétienne du moyen âge, l'augustinisme, tandis que son attitude rationaliste envers le monde sensible en a fait le fondement d'un des deux grands courants de l'individualisme moderne: le rationalisme de Galilée et Descartes⁷⁷.

A ruptura do platonismo-socrático com o espírito clássico da tragédia caracterizou-se como projeção filosófica de uma ordem social, em que o homem seria capaz de alcançar a virtude e a felicidade a partir do seu conhecimento e acesso à verdade, conquistando, dessa forma, uma existência virtuosa dentro do mundo⁷⁸. É interessante perceber como essa busca incessante da *virtude*, como forma de reconciliação entre a verdade e a existência mundana, atormentou os mais brilhantes espíritos na modernidade. Tolstoi figurou entre essas almas atormentadas e consagrou-se, segundo Isaiah Berlim, como « un martyr et un héros » de toda a « tradition des Lumières européennes », capaz de sacrificar tudo sobre « l'autel de la vérité: le bonheur, l'amitié, l'amour, la paix, sa certitude morale et intellectuelle, et, pour finir, sa vie »⁷⁹. Sua ardente proclamação de uma reconciliação do homem com a verdade atormentou seu espírito até o fim de sua

⁷⁷ GOLDMAN, L. *Le Dieu caché*, 1955, p.56

⁷⁸ Para Goldmann, « Il ne nous paraît pas exclu qu'à côté des Sophistes, Sophocle soit le principal adversaire contre lequel sont dirigés certains dialogues de Platon. Car si Platon s'attache à démontrer contre les premiers l'existence d'une vérité objective, il existe, nous semble-t-il, aussi un adversaire contre lequel il tient à établir que cette vérité est non seulement supportable pour l'homme, mais que, plus encore, sa connaissance mène nécessairement à la vertu et au bonheur, quelqu'un qui avait donc affirmé que la connaissance de la vérité est incompatible avec la vie heureuse et vertueuse dans le monde ». GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*. p. 55.

⁷⁹ BERLIM, I. *Les penseurs russes*, 1984, p.320

vida, que se caracterizou por uma forma de ascese mística, a qual, firmada em uma visão de mundo socrática, orientou-se pela busca do *summum bonnum*⁸⁰. Colocando Dostoiévski diante da busca socrática realizada por Tolstoi, V. Ivanov afirmou que « ce mode de pensée rassurant était inconnu à notre poète tragiquement inspiré – Dostoïevski - et, par parenthèse, il ne put jamais satisfaire jusqu'au bout Tolstoï lui meme »⁸¹. Para George Lukács, Tolstoi deve ser considerado « comme le dernier héritier du romantisme européen », e sua literatura representa uma consciência romântica que visou superar o caráter artificial da arquitetura da civilização moderna a partir de uma reconciliação do homem com suas formas naturais de vida. Toda sua obra caracterizou-se por uma espécie de tentativa de reconciliação com os estados orgânicos naturais e interiores. Na literatura do século XIX, « après le romantisme de la désillusion essentiellement « européen » de Tourgeniev, c'est Tolstoï qui devait créer cette forme de roman en lui donnant le plus puissant élan pour se dépasser en épopée », transformando sua arte em uma representação « d'une vie fondée sur la communauté de sentiments entre les hommes simples et intimement liés à la nature, communauté qui s'adapte au grand rythme de la nature, que se meut à sa cadence de la naissance et de la mort »⁸². A propósito de sua novela intitulada *Trois Morts*, Tolstoi escreveu:

Le moujik meurt tranquillement. Sa religion est la nature avec laquelle il a vécu. Il a jeté bas des arbres; il a semé du seigle, l'a fauché; il a tué des moutons, des moutons son nés chez lui et des enfants son venus au monde, des vieillards sont morts, et il connaît exactement cette loi dont il ne s'est pas détourné, comme la barinia, mais il l'a considérée de façon directe et simple... L'arbre meurt en paix, avec simplicité, avec beauté. Avec beauté parce qu'il ne trompe ni ne grimace, parce qu'il ne craint ni ne regrette rien⁸³.

A dimensão socrática do seu pensamento tinha como ideal a superação da condição de total equivocidade da natureza humana, procurando acessar uma harmonia que fosse capaz de reconciliar a verdade e a justiça a partir das normas e atividades da consciência conciliada com uma espécie de mística da natureza. Segundo Tolstoi, sua

⁸⁰ IVANOV, V. *Dostoïevski*, 2000, p.59

⁸¹ Ibid., p.59

⁸² LUKACS, G. *La théorie du roman*, 1989, p.147

⁸³ Ibid, p.147

existence est fondée sur la droiture en tant que vérité et la droiture en tant que justice, sur les normes de la connaissance et la volonté de ma conscience qui se trouvent en un tel rapport d'harmonie mutuelle que tout ce que la conscience exige est toujours confirmé par la connaissance, que la vérité et le bien sont en définitive des concepts identiques. Mon existence devient véridique si l'accord de cette harmonie n'est troublé par rien dans ma conscience et suffit à définir toutes les manifestations de ma personne dans la vie; je conçois le principe de cette harmonie en moi comme un souffle de Dieu, ce qui m'assure de Son existence, indépendante de la mienne, mais conditionnant et définissant la mienne; en moi le principe divin est toujours immortel⁸⁴.

A magnífica obra de arte desse gigante russo possuiu como *topos* uma busca épica pela harmonia do sujeito com Deus, com os homens e com a natureza, compreendendo o princípio dessa harmonia como um sopro divino⁸⁵. Contrariando o socratismo tolstoiniano, o espírito religiosamente trágico e antinômico do autor do *homem do subterrâneo*, ao fazer « sa recension du roman *Anna Karénine*, dont le héros emprunte cette voie et se retrouve heureux d'être enfin convaincu de l'existence de Dieu », exprime « un doute et se demande s'il s'agit bien là de foi »⁸⁶. Para Viatcheslav Ivanov,

Dostoïevski se manifeste comme le champion opiniâtre de la vie comme principe instinctivement créateur et comme le héraut de sa supériorité sur le principe rationnel. À une époque où, comme ce fut le cas en Grèce au temps des sophistes, on voyait commencer à dominer une façon de pensée posant comme simplement relatives toutes les valeurs à la foire des opinions, Dostoïevski, à la différence de Tolstoï, n'a pas suivi le chemin de Socrate en quête d'une norme du bien qui coïnciderait avec la connaissance juste, mais, semblable aux anciens auteurs tragiques de la Grèce, il reste fidèle à l'esprit de Dionysos. Il ne se laissa pas séduire par la pensée optimiste qu'on peut enseigner le bien par des preuves et qu'une juste connaissance des choses, par elle-même, rend l'homme bon⁸⁷.

A desconfiança de Dostoïevski nas possibilidades do homem em experimentar uma existência reconciliada, seja pelo acesso objetivo à religião ou pela atividade consciente de um sujeito capaz por si mesmo de atingir o bem e um

⁸⁴ TOLSTOÏ Apud IVANOV, V. *Dostoïevski*, 2000, p.58.

⁸⁵ Ibid p..59. Segundo Isaiah Berlin, « Tolstoï répète les leçons de l'*Emile*. La nature: elle seule nous sauvera. Nous devons chercher à comprendre ce qui est « naturel », spontané, immaculé, sain, en harmonie avec soi-même et avec les autres objets de ce monde, chercher des voies claires du développement selon ces données. BERLIN, I. *Les penseurs russes*, 1984, p. 315.

⁸⁶ IVANOV, V. *Dostoïevski*, 2000, p.59

⁸⁷ Ibid, p.53

justo conhecimento das coisas – o que é propriamente a definição em si de virtude⁸⁸ – oferece o tom da escritura dostoievskiana que, caracterizando-se por uma oposição ao racionalismo-socrático-platônico, manteve seus pés fincados dentro de uma tradição trágica. Seu espírito antinômico se distancia de todas as seguranças das *formas*, sejam racionais ou religiosas, pois, como nos lembra o teólogo russo Paul Evdokmov, « il refuse d'être installé dans la foi, il refuse l'habitude de la foi », pois, em Dostoiévski, « la vie de la foi est un mouvement constant, une lutte, une conquête »⁸⁹.

2.3

A Dimensão Religiosa da Tragédia

“Dieu doit quitter la scène, mais rester néanmoins spectateur: telle est la condition de la possibilité historique de l'âge tragique »⁹⁰.

Na tradição cristã no Ocidente, raríssimas foram os momentos em que o cristianismo fora experimentado em toda sua dimensão trágica. A teologia clássica, como racionalização de conteúdos religiosos, tem como próprio de sua constituição uma forma de reconciliação objetiva, desdenhosa da experiência trágica. Fundamental em todas as certezas dogmáticas, sejam filosóficas ou religiosas, essa forma de racionalização teológica livra o homem do desconhecido a partir de « limites indues à l'expérience »⁹¹, repousando-o na indiferença de seu não saber, e fazendo-o existir socialmente e em rebanho⁹², investido de uma convicta vocação moral e religiosa de erguer impérios de « gens sans et normaux »⁹³. Esse império da *forma* sobre a *vida*⁹⁴ representa um saber de moderação que possui como fins a organização de eventos exteriores da vida cotidiana, de elementos que fazem parte de uma dimensão meramente psicológica

⁸⁸ GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, 1987, p.33

⁸⁹ EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p.24

⁹⁰ LUCAKS, G. *Métaphysique de la tragédie*. In *L'Âme et les Formes*, 1974.

⁹¹ BATAILLE, G. *L'Expérience intérieure*, 1992, p.13

⁹² NIETZSCHE, F. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral, in: *Obras Incompletas*, 1972, p.46.

⁹³ CHESTOV, L. *Les révélations de la mort*, 1958, p.43

⁹⁴ SIMMEL, *La tragédie de la culture et autres essais*, 1988.

da existência. Nicolai Berdiaev cunhou o termo « *théologie d'école* », que compreende toda racionalização e objetivação do divino como forma de organização da « *vie religieuse et collective des masses* », impreterivelmente necessária para a religião organizada, não possuindo, para Berdiaev, mais que um valor jurídico e pragmático⁹⁵. Esse processo de racionalização do divino que marca a história do pensamento cristão é avesso a todas as dimensões da *experiência trágica*, na medida em que mergulha a experiência humana na totalidade do mistério cristão, não permitindo as rupturas e os protestos que caracterizaram as formas religiosas da *tragédia*. Em seu curto e instigante texto « *Sur l'avenir de la Tragédie* », Albert Camus ponderou sobre o silêncio da tragédia na tradição cristã, absolutamente imersa em uma certitude religiosa que contraria o *pathos* trágico « *célébrée sur le Golgotha au moment du « Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné* »⁹⁶. Para Camus, a experiência cristã que se desenvolveu no Ocidente desfez-se de toda a sua dimensão trágica, na medida em que mergulhou completamente o homem no universo divino, impossibilitando um espaço de tensão entre o protesto humano e a ordem sagrada. Essa tensão entre divino e humano caracterizou-se como o *tonos* qualitativo e fundamental da tragédia, ao passo em que a experiência humana balança-se entre o equilíbrio de uma lei divina e a contestação humana da ordem sacra, em uma disputa na qual « *le héros nie l'ordre qui le frappe et l'ordre divin frappe parce qu'il est nié* »⁹⁷.

En consequence, tout ce qui, à l'intérieur de la tragédie, tend à rompre cet équilibre détruit la tragédie elle-même. Si l'ordre divin ne suppose aucune contestation et n'admet que la faute et le repentir, il n'y a pas tragédie. Il peut seulement y avoir mystère ou parabole, ou encore ce que les Espagnols appelaient acte de foi ou acte sacramentel, c'est-à-dire un spectacle où la vérité unique est solennellement proclamée. Le drame religieux est donc possible, mais non la tragédie religieuse. On *s'explique* ainsi le silence de la tragédie jusqu'à la Renaissance. Le christianisme plonge tout l'univers, l'homme et le monde, dans l'ordre divin. Il n'y a donc pas tension entre l'homme et le principe divin, mais à la rigueur ignorance, et difficulté à dépouiller l'homme de chair, à renoncer aux passions pour embrasser la vérité spirituelle. Peut-être n'y a-t-il eu qu'une seule tragédie chrétienne dans l'histoire. Elle s'est célébrée sur le Golgotha pendant un instant imperceptible, au moment du 'Mon Dieu, pourquoi m'as-tu abandonné ». Ce doute fugitif, et ce doute seul, consacrait l'ambiguïté d'une situation tragique. Ensuite la divinité du Christ n'a plus fait de doute. La messe qui consacre

⁹⁵ BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*, 1933, p. 88

⁹⁶ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*. In. *Théâtre, récits, nouvelles*, 1969, p.1707.

⁹⁷ *Ibid.*, p.1707

chaque jour cette divinité est la vraie forme du théâtre religieux en Occident. Elle n'est pas invention, mais répétition⁹⁸.

Rejeitando a possibilidade de uma expressão trágica no pensamento cristão clássico, Albert Camus considerou que, durante os séculos em que se traduziram as formas de cristianismo, nada se formou na consciência religiosa do homem ocidental, « sinon le mystère chrétien qui peut être dramatique, mais n'est pas tragique »⁹⁹. Esse mistério cristão, traduzido em forma de liturgias objetivas e catecismos, alicerçado em uma tradição de *rememoração* dos dogmas clássicos que fundamentaram o cristianismo como religião histórica, retirou toda dimensão trágica que esteve no cerne mesmo da experiência cristã originária: *o grito de desamparo do Cristo que alcança, em sua dimensão trágica, o destino de todos os homens*. A força trágica da experiência do gólgota possui um caráter de insegurança capaz de abalar a serenidade religiosa de um mundo mergulhado na objetividade da presença divina, demonstrando o profundo desfalecimento das certezas teológicas que se sustentam na ideia de um mundo coberto pela presença de Deus. A tragédia do Cristo é, sem dúvida, o lugar teológico a partir do qual o pensamento cristão pode traduzir a sua mais profunda relação com a tragédia, legando à tradição cristã os elementos vitais que ofereceram as condições de uma expressão trágica. Em seu escrito sobre *L'humaine condition*, Auerbach aponta para a profundidade do *pathos* trágico presente na figura desamparada do Cristo, que fora capaz de perpetuar-se em toda sua dimensão trágica nas *formas* do cristianismo medieval. Para Auerbach, « on a souvent dit que le moyen âge chrétien n'a pas connu le tragique; il serait plus exact de dire que tout le tragique du moyen âge était contenu dans la tragédie du Christ »¹⁰⁰. O silêncio de um *Dieu caché* e a aflição de um Cristo solitário ofereceram os cenários de uma das mais profundas imagens trágicas do Ocidente cristão. É interessante notar como Pascal, essa outra alma trágica, soube intuir tal dimensão do cristianismo, oferecendo-nos uma interpretação que foi particularmente rara no curso dos séculos de tradição cristã. A análise muito esclarecedora de Lucien Goldmann da obra *Le Mystère de*

⁹⁸ Ibid., p.1706

⁹⁹ Ibid., p.1702

¹⁰⁰ AUERBACH, E. *Mimésis*, 1968, p.312

Jésus, esse « grand texte tragique de la littérature pascalienne », vale a pena ser citada.

Il nous semble qu'en choisissant dans la vie de Jésus ces deux instants uniques de solitude suprême, la Nuit de Gethsémani et l'Agonie, Pascal interprétait déjà par cela même les Évangiles, et leur donnait une signification tragique. Le fait devient cependant encore plus évident, si à l'intérieur même des textes évangéliques sur la Nuit de Gethsémani et sur l'Agonie de Jésus nous nous demandons quels sont les passages qui ont retenu l'attention de Pascal et quels sont ceux qu'il a laissés de côté. Sans doute le texte de Pascal suit-il de près les évangiles – semblables d'ailleurs – de Marc et de Matthieu, mais c'est que le texte des passages correspondants de ces deux évangiles se prête *intégralement* à une interprétation tragique. Mais déjà dans l'évangile de Luc, dont Pascal s'est pourtant servi, il y a un verset (XXII, 43) rigoureusement contraire à toute interprétation tragique, un verset qui affirme que Jésus n'était pas seul sur la montagne, que Dieu lui avait envoyé un messenger pour le rassurer: « Mais un ange lui apparut du ciel pour le fortifier. » Il est hautement significatif que le *Mystère de Jésus* ne fait aucune mention de ce dépassement de la solitude. Continuons cependant notre analyse. En écrivant le *Mystère*, Pascal a indiscutablement utilisé aussi l'Evangile de Saint Jean, puisque c'est le seul des quatre évangiles qu'il mentionne explicitement. Or, dans Jean, les textes respectifs du Mont des Oliviers et de l'Agonie n'ont plus aucune contenu tragique. Dans l'agonie de Jésus, Jean a supprimé le *Lama sabactani* de Marc et de Matthieu, l'abandon de Dieu qui dans le *Mystère* deviendra sa « colère », d'autre part, la solitude du Mont des Oliviers est devenue une prière qui parle constamment de la gloire de Jésus et de la *sanctification des disciples*. Or, non seulement rien de tout cela ne se retrouve dans le *Mystère de Jésus* (on y trouve au contraire deux passages explicitement contraires) mais nous constatons encore que Pascal a retenu du texte de Saint Jean le seul fragment qui pouvait avoir – isolé du contexte – une signification tragique pour l'incorporer en le concentrant à l'une des *Pensées*. (...) Tous ces exemples nous paraissent corroborer notre affirmation selon laquelle le *Mystère de Jésus* n'est pas une simple reproduction des Évangiles mais une réflexion tragique à leur sujet¹⁰¹

A dimensão trágica do *Lama sabactani*, de uma alma em agonia e abandonada por Deus, marcou definitivamente a experiência cristã, apesar das tentativas de amenização da experiência agonizante do Cristo, elaboradas pelas diversas narrativas canônicas que compuseram a base do cristianismo. Para a interpretação trágica de Pascal, « Jèsus sera à l'agonie jusqu'à la fin du monde, il ne faut pas dormir pendant ce temps là »¹⁰². A famosa obra de Hans Holbein, o

¹⁰¹ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*, p.86-87

¹⁰² Ibid., p.87

Cristo Morto, que Dostoiévski teve a oportunidade de conhecer em sua visita ao Museu da Basileia, é uma das mais fortes traduções artísticas que « expressa a sujeição do Cristo à ordem física humana »¹⁰³ e o seu mais completo abandono por Deus, traduzindo uma visão trágica do humanismo renascentista que começara a libertar-se das seguranças de um mundo amparado pela presença divina. De acordo com Julia Kristeva,

a iconografia italiana embelezou, ou pelo menos enobreceu, o rosto de Cristo em sua Paixão, mas, sobretudo, cercou-o de personagens imersas em tristeza e seguras da Ressurreição, de modo a sugerir a atitude que deveríamos adotar diante da paixão. Holbein, ao contrário, deixa o cadáver estranhamente sozinho. É talvez esse isolamento – uma questão de composição – muito mais do que seu desenho ou a composição das cores, que transmite uma grande força melancólica ao quadro¹⁰⁴.

O forte impacto da obra de Holbein em Dostoiévski pode ser visto na sua obra, *O Idiota*, em que encontramos a angústia avassaladora de uma alma metafísica diante de um cadáver à beira da decomposição, sem nenhum traço de reconciliação com o sobrenatural. Não se tem dúvidas de que *O Idiota* é a obra de Dostoiévski na qual a dimensão trágica é pintada em sua coloração mais forte, em que a decomposição da ordem natural encontra-se sem nenhuma saída. Esse silêncio absoluto do sobrenatural diante de uma natureza em decomposição é um elemento central no pensamento de Dostoiévski, e podemos lembrar aqui a cena de decomposição do corpo do padre Zozima, em *Os Irmãos Karamazov*, no qual o realismo trágico da lei da natureza não permite qualquer possibilidade de redenção a partir de uma intervenção divina. Segundo Joseph Frank, citando *O Idiota*, « não podia existir desafio maior à fé de Dostoiévski no Cristo Deus-Homem do que essa visão de um ser humano torturado e definhado, cujo rosto não mostrava um único traço da extraordinária beleza », mas, ao contrário, traduzia

a sujeição do Cristo sobrenatural à ordem física da natureza, concebida na forma de um animal imenso, desalmado, mudo ou, mais corretamente, na forma de uma máquina imensa da mais moderna construção que, estúpida e insensível, agarrou, esmagou e engoliu um grande Ser precioso, um Ser

¹⁰³ FRANK, J. *Dostoiévski*, 2003, p.299

¹⁰⁴ KRISTEVA, J. *Soleil noir*, Paris, 1987, p.124 Apud FRANK, *Dostoiévski*, 2003, p. 300

digno de toda a natureza e de todas as leis, digno da terra inteira, que foi criada talvez unicamente para o aparecimento desse ser ¹⁰⁵.

O relato de Ana Dostoiévski, sobre a reação do marido diante da pintura de Holbein, mostra, de certa forma, a aflição religiosa que Dostoiévski procurou traduzir em sua atividade literária, demonstrando desta maneira seu horror metafísico, sua experiência de agonia, que expressava profundamente a significação trágica do seu cristianismo. Segundo Ana Dostoiévski,

A pintura causou um impacto opressivo sobre Fiodor Mikhailovitch. Ele ficou em pé diante dela como que abismado. E eu não tive força de olhar para ele – era muito doloroso para mim, sobretudo em meu estado doentio [de gravidez] – e fui para outras salas. Quando voltei após quinze ou vinte minutos, encontrei-o pregado no mesmo lugar em frente do quadro. Seu rosto agitado apresentava uma espécie de medo, algo que eu havia notado mais de uma vez nos primeiros momentos de um ataque epilético. Calmamente peguei meu marido pelo braço, levei-o para outra sala e sentei-o num banco, esperando o ataque de um momento para o outro. Felizmente isso não aconteceu. Ele foi-se acalmando pouco a pouco e deixou o museu, mas insistiu em voltar lá outra vez para ver esse quadro que tanto o havia impressionado ¹⁰⁶.

Uma visão de mundo trágica não se firma nas realidades objetivas de uma religião que mergulha o homem em uma ordem divina e promove uma experiência de reconciliação com um universo ordenado. As formas de reconciliação oferecidas pela religião – como as presentes no cristianismo, que se estruturam em um ato de fé, tal como o que se tem para com a realidade do milagre da ressurreição – não são capazes de amenizar os profundos conflitos espirituais de uma alma trágica. A reação de Dostoiévski ao universo da obra de Holbein traduz a dimensão catastrófica de uma alma metafísica incapaz de reconciliar-se com as certezas objetivas da religião. A harmonia religiosa idealizada por Tolstoi, capaz de oferecer uma paz e uma serenidade perpétuas, em que o homem enfrentaria a morte com a tranquilidade de um moujik, é a antítese do *pathos* religioso dostoiévskiano, incapaz de encontrar repouso na harmonia de uma narrativa religiosa que proclama um universo repleto da presença divina. O horror metafísico de Dostoiévski perante a morte é o extremo oposto de uma segurança e beatitude socráticas, de uma natureza reconciliada que se funda em

¹⁰⁵ FRANK, J. *Dostoiévski*, 2003, p.299

¹⁰⁶ DOSTOIEVSKY, A. *Reminiscences*, P.134. Apud FRANK, J. *Dostoiévski*, 2003, p.299

uma pretensa ordem do mundo. Para uma consciência trágica, como escreveu Goldmann, inspirado no texto de Lukács, « tous les instants de sa vie se confondent avec un seul d'entre eux, avec l'instant de la mort »¹⁰⁷. Um instante de morte que se depara com a indiferença de uma natureza cruel e acósmica. Uma interpretação trágica do cristianismo não encontraria segurança nas formas de pensamento cósmico da tradição cristã clássica, impregnados por uma noção do divino e do sacro que são capazes de oferecer uma síntese para um mundo que é – sob o olhar de uma alma trágica – despedaçado e equívoco. Toda singularidade da obra de Dostoiévski está em sua sensibilidade religiosa e na forma incrivelmente genial com que ele soube traduzir seu universo trágico embebido de cristianismo, possuindo, não nos dogmas cristãos, mas na tragédia do Cristo, o ponto de partida por meio do qual ele pensou toda sua narrativa literária e religiosa. Sua obra *O Idiota* é a expressão do horror de uma alma metafísica incapaz de reconciliar-se com a ausência de sentido de uma natureza sem alma – na qual a vida humana se decompõe no cenário de um universo sonambúlico –, mas também incapaz de se instalar no universo reconciliado da religião, em que o dogma é o alicerce sobre o qual se celebra uma existência imersa na ordem divina. Por isso mesmo, a obra de Dostoiévski traduz o essencial do *pathos* trágico, de uma alma incapaz de encontrar repouso nas formas do mundo e nos dogmas da religião, pois, como escreveu Goldmann, equilibrando-se « entre un monde muet et un Dieu caché qui ne parle jamais, l'homme tragique n'a cependant aucun titre théorique rigoureux et suffisamment fondé pour affirmer l'existence divine »¹⁰⁸.

A visão de mundo de Dostoiévski esteve fincada na dissolução da metafísica religiosa operada pela crítica moderna, e é da superação de uma cosmologia religiosa pré-moderna, que proclama a clareza de um mundo ordenado, que nascera os seus mais profundos conflitos espirituais, dos quais – a partir de uma poderosa atividade dialética espiritual – ele extrairá um material riquíssimo para suas tragédias, onde uma revolta metafísica se manifestara nas mais diversas formas¹⁰⁹. Em uma correspondência datada de 1854, à Natália Dmitrievna Fonvizina, Dostoiévski registra uma de suas raras confissões íntimas acerca de suas convicções religiosas: « Je vous dirai que je suis enfant de mon

¹⁰⁷ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché.*, p.89

¹⁰⁸ Ibid, p.75

¹⁰⁹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, 2000, p.59

temps, enfant de l'incroyance et du doute jusqu'à présent et même (je le sais) jusqu'à tombeau »¹¹⁰. A total imersão da visão de mundo de Dostoiévski dentro das certezas do cristianismo ortodoxo deve ser compreendida no horizonte de sua interpretação trágica do cristianismo. Os elementos da ortodoxia que fundamentaram sua cosmovisão cristã devem ser percebidos a partir de uma dialética trágica que « nait entre l'ombre et la lumière, et par leur opposition »¹¹¹, refletindo a experiência do « Deus de la tragédie » que é « un Dieu toujours présent et toujours absent »¹¹². Em seu *L'Apocalypse russe*, Jean-François Colosimo interpretou a reação de Dostoiévski ao Cristo de Holbein, situando-o, por completo, na perspectiva da ortodoxia cristã. Para Colosimo, Dostoiévski

Il médite lui-même l'évidence du Dieu mort, dans la descente de Croix de Holbein. Or cette représentation doloriste de la Passion aura été source constante de mésinterprétations au sein des études dostoïevskiennes. Elle n'entretient guère, à rebours de la vulgate, de rapport avec l'épreuve de la foi - « Mon hosannah est passé par le grand creuset du doute ». Elle renvoie au contraire à l'efroi d'une révélation qui serait tronquée, qui omettrait l'essentiel de la promesse qui la porte: le corps exposé est hideusement torturé; ce corps-là, qui n'est plus que muscles, nerfs, humeurs éteints, ce corps raidi se donne comme défiguré; ce n'est plus le corps du Christ, c'est un cadavre. Inutile d'insister sur l'abîme qui se creuse là entre les images de la crucifixion en Orient et en Occident. Pour l'orthodoxie, la croix n'est pas *dèjà*, sans la résurrection; la lumière de la joie pascalle empêche la complaisance dans la souffrance salvifique, l'abandon aux nuits obscures de l'âme, l'exaltation des stigmates comme signes d'élection. Traduction chez Dostoïevski: c'est la beauté de la Transfiguration, sa radiance, qui désigne d'abord la divinité du Christ, et c'est par cette beauté divine qu'il se révèle¹¹³.

É minimamente equivocado mergulhar Dostoiévski na *inequivocidade* da ressurreição e transfiguração do Cristo, como experimentado pela tradição da ortodoxia oriental. É importante salientarmos, a fim de clarificarmos a forma trágica que está no núcleo de sua experiência cristã, que não encontraremos em Dostoiévski a serenidade religiosa que antevê na paixão as luzes de uma alegria pascal, e que o ideal de beleza divina que esteve intrinsecamente presente em toda proclamação da fé de Dostoiévski não possui a força de um dogma, mas oscila

¹¹⁰ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance. Tome 1. 1832-1864. Bartillat* 1998, p.341.

¹¹¹ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*, 1969, p.1707

¹¹² GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché.*, p.60

¹¹³ COLOSIMO, J-F. *L'Apocalypse Russe*, 2008, p.188-189

entre uma experiência de luzes e sombras que traduzem uma consciência tragicamente aflita pela fraqueza de suas certezas. A afirmação de Jean François Colosimo de que « la croix n'est pas *dèjà*, sans la réssurrection », não traduz o cerne da experiência dostoiévskiana, que não desconsidera o espanto diante de uma natureza impiedosa que não guarda nenhum traço divino. O *dogma* cristão da transfiguração não possui forças suficientes para amenizar a consciência de total desamparo simbolizada pelo grito de abandono do Cristo, e Dostoiévski encontrou na obra de arte de Holbein – como uma forma de *afinidade eletiva* – a tradução dos mesmos anseios e dúvidas que ele procurava expressar em sua atividade literária, demonstrando a tensão trágica de uma realidade esmagadora de uma natureza sem alma e a expectativa de um milagre que fosse capaz de revelar a beleza divina da transfiguração.

2.4

A Experiência Moderna como Dissolução da Experiência Trágica

A afirmação Lucaksiana de que « Dieu doit quitter la scène, mais rester néanmóis spectateur » traduz o universo religioso dostoiévskiano, onde os homens estão imersos na completa equivocidade de uma natureza que não possui nenhum traço da presença divina: « La voix de Dieu ne parle plus d'une manière immédiate à l'homme. Voilà un des points fondamentaux de la pensée tragique »¹¹⁴. As formas literárias e teológicas de Dante Alighieri e São Tomas de Aquino, fincadas em uma antropologia teológica na qual o homem compreendia-se como « parte orgânica e objetiva do mundo », traduzem o universo medieval que mergulhava a realidade humana na objetividade da presença divina. O racionalismo teológico alicerçado na física aristotélica firmava a hierarquia de um mundo mantido pela ordem divina, e essa forma de metafísica organizou as estruturas mentais que se formaram em toda Idade Média. Um mundo preenchido pela presença de Deus, estruturalmente organizado pelas hierarquias celestes, era a base a partir da qual se expressava o tomismo literário de um Dante Alighieri. O movimento trágico no Ocidente cristão tem sua marca de nascença no

¹¹⁴ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché.*, p.44

renascimento, em que uma ordem sagrada foi dando lugar ao advento do humanismo e uma concepção de mundo absolutamente nova começou a dar forma à mentalidade dos homens. O renascimento, a reforma protestante, e todos os movimentos de superação do espírito heterônomo e eclesiástico medieval formam a força que possibilitou a transformação de um mundo sacro em um mundo firmado na imanência das coisas humanas. É do protesto trágico contra uma ordem sacra que se alimentara a genialidade de Shakespeare. Suas tragédias traduzem o advento de um mundo no qual a liberdade do homem choca-se com os determinismos de uma ordem sagrada. A precisão com que Albert Camus traduziu o advento de uma visão trágica merece um destaque: "La tragédie naissée en Occident chaque fois que le pendule de la civilisation se trouve à égale distance d'une société sacrée et d'une société bâtie autour de l'homme" ¹¹⁵

A visão de mundo traduzida pelo pêndulo trágico traduz o advento das forças do homem, em plena tensão com o universo sacro das hierarquias divinas, situando, como sugeriu Camus, o pêndulo da civilização dentro de uma compreensão religiosa que, ao mesmo tempo em que afirma uma mundanização da imanência que rompe com as certificações e garantias da existência de uma divindade transcendente, não deposita sua confiança na capacidade do homem de experimentar um universo reconciliado pela razão e pelo conhecimento que o levaria à felicidade e à virtude. Na tragédia, a negação do universo divino não é substituída por um racionalismo platônico-socrático que proclama a possibilidade de discernimento de uma « vérité intelligible (qui pouvait devenir facilement une vérité transcendante) » ¹¹⁶, mas o que emerge é a constatação de um universo ambíguo e equívoco, que não possui as seguranças de uma razão socrática capaz de atingir as verdades de um mundo objetivo. A tragédia possui como elemento constitutivo a preservação dos mistérios do homem, inacessíveis em sua visão de mundo, as potencialidades de uma razão pura. Uma visão de mundo que se situe em oposição à experiência trágica procura sustentar o homem a partir da consciência racional de sua humanidade, encontrando na atividade da razão o *nomos* capaz de alicerçar a existência em uma direitura ética e virtuosa. A tradição trágica grega, temível adversária do racionalismo socrático-platônico, orientou-se por uma cosmologia e uma antropologia absolutamente antinômicas, reverberando

¹¹⁵ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*, p. 1708

¹¹⁶ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché.*, p.56

a consciência da completa ruptura entre um ideal que postula o conhecimento da verdade e a facticidade da existência no mundo, imersa na mais completa equivocidade. Segundo Lucien Goldman,

La tragédie authentique apparaît cependant avec l'œuvre de Sophocle, dont la signification fondamentale nous paraît être l'affirmation d'une rupture insurmontable entre l'homme, ou, plus exactement, certains hommes privilégiés, et le monde humain et divin. Ajax et Philoctète, Edipe, Créon, Antigone expriment et illustrent à la fois une seule et même vérité: le monde est devenue confus et obscur (...). Il nous paraît pas exclu qu'à côté des Sophistes, Sophocle soit le principal adversaire contre lequel sont dirigés certains dialogues de Platon. Car si Platon s'attache à démontrer contre les premiers l'existence d'une vérité objective, il existe, nous semble-t-il, aussi un adversaire contre lequel il tient à établir que cette vérité est non seulement supportable pour l'homme, mais que, plus encore, sa connaissance mène nécessairement à la vertu et au bonheur, quelqu'un qui avait donc affirmé que la connaissance de la vérité est incompatible avec la vie heureuse et vertueuse dans le monde ¹¹⁷

« Le monde este devenue confus et obscur », eis a proclamação do evangelho trágico. A facticidade de uma existência cega, como traduzido pela experiência trágica, desconstrói todos os ideais positivos de uma antropologia filosófica ou teológica que proclama que o homem seja capaz de orientar-se por uma verdade racional, compreendida como fundamento de uma existência ética e justa. O racionalismo moderno, como forma de superação da metafísica religiosa clássica, possuiu, como afirmou Goldmann, seus fundamentos em uma forma de platonismo que estabeleceu o reconhecimento de uma verdade inteligível capaz de planificar a existência humana e estabelecê-la a partir de uma ética e virtude com bases racionais. A experiência desse racionalismo pode ser compreendida como uma forma de silenciamento da experiência trágica, que teve seu alvorecer nos cenários de emancipação religiosa promovidos pelo renascimento clássico. A obra de Shakespeare é o exemplo de tradução dessa fissura de pensamento que se situa entre uma metafísica religiosa e uma metafísica racionalista moderna – *a metafísica da tragédia*. As correntes de pensamento destacadas por Goldman – o agostinianismo medieval, o racionalismo de Galileu e Descartes – são todas constituídas por uma forma de idealismo que visa planificar a realidade empírica com o objetivo de racionalizar todas as dimensões da existência no mundo. Essa

¹¹⁷ Ibid, p.54

forma de catecismo racionalista que reduz a existência a um dogma, renegando a aspiração humana ao desconhecido e ao não mensurável¹¹⁸ se desenvolvera no Ocidente moderno tomando a forma de um racionalismo técnico-científico individualista. É a orientação do pensamento para uma lógica de eficácia técnica, e a redução do problema ético às porções de uma existência individual racionalista e hedonista que provocara no século XVII o grito trágico de alerta do pensamento pascaliano¹¹⁹. O espanto de Pascal reagiu às formas de compreensão da existência propaladas pelo mundo moderno, centrado em um individualismo racionalista que se orientou pelo domínio técnico da natureza e pela construção de uma sociedade alicerçada nos cânones da filosofia racionalista representada pelo pensamento de Descartes e Hume. Com o racionalismo moderno, o pêndulo se orienta completamente para uma forma de vida que possui todas as suas medidas no homem, e, armada por Descartes e pelo espírito *científico*, a razão triunfante promoveu o evento em que a consciência do sujeito se fez fundamento de tudo, tornando-se, soberanamente, *causa sui*. No processo de dissolução das formas transcendentais,

l'homme est seul, il n'est donc confronté à rien, sinon à lui-même. Il n'est plus tragique, il est aventurier; drame et roman le peindront mieux que tout autre art. L'esprit de la tragédie disparaît ainsi jusqu'à nos jours où les guerres les plus monstrueuses de l'histoire n'ont inspiré aucun poète tragique.¹²⁰

Para Albert Camus,

Tout ce que qui libère l'individu et soumet l'univers à sa loi tout humaine, en particulier par la négation du mystère de l'existence, détruit à nouveau la tragédie. La tragédie athée et rationaliste est donc elle aussi impossible. Si tout est mystère, il n'y a pas tragédie. Si tout est raison, non plus. La tragédie naît entre l'ombre et la lumière, et par leur opposition. Et cela se comprend. Dans le drame religieux ou athée, le problème est en effet résolu d'avance. Dans la tragédie idéale, au contraire, il n'est pas résolu. Le héros se révolte et nie l'ordre qui l'opprime, le pouvoir divin, par l'oppression, s'affirme dans la mesure même où on le nie. Autrement dit, la révolte à elle seule ne fait pas une tragédie. L'affirmation de l'ordre divin non plus¹²¹.

¹¹⁸ FOLDENYI, F. *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, p.37

¹¹⁹ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*, p.55

¹²⁰ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*, p. 1709.

¹²¹ Ibid, p.1707.

A experiência moderna carrega o anúncio de dissolução da experiência trágica. Estabelecendo seus fundamentos com o advento do individualismo racionalista, a experiência moderna planificou e reduziu o mundo aos sentidos psicológicos do indivíduo. Se o mundo medieval possuiu no mistério da religião o lugar de reconciliação do homem, o racionalismo moderno estabeleceu uma forma de redução do mundo aos limites do cognoscível, que procurou aplacar a angústia do homem perdido em um mundo sem centro. Como resposta ao universo trágico espantosamente traduzido por Shakespeare e Pascal, o racionalismo moderno procurou organizar o mundo a partir do domínio racional de todas as dimensões da existência, anunciando, assim, « le drame individualiste, c'est-à-dire la décadence de la tragédie »¹²². O solipsismo individualista moderno procurou, desta forma, exercer domínio sobre todos os aspectos da vida, submetendo todas as coisas a certeza de um sujeito que se autorreconhece como centro de toda a realidade. A completa « *reductio ad hominem* » do racionalismo de Descartes é o coroamento do humanismo que tem no sujeito moderno, fechado em seu universo finito, a âncora de sustentação de toda a realidade. Como sentenciou Berdiaev, « no decurso do período moderno », o homem buscou « fixar-se na superfície da terra, encerrar-se no universo puramente humano. Deus e o demônio, o céu e o inferno tinham sido definitivamente rechaçados à esfera do incognoscível, sem comunicação com aqui em baixo, até que tivessem perdido toda realidade. O homem se tornara uma criatura plana de duas dimensões: perdera a dimensão de profundidade »¹²³.

A adequação do homem à sua realidade terrena realizada pelo racionalismo moderno tem como objetivos explícitos a superação da aporia de um universo trágico. A atitude humanista de « fixar-se na superfície da terra » e encerrar-se em um « universo puramente humano », como descreveu Berdiaev, supõe uma atitude que busca superar os determinismos de um « centro » religioso e firmar-se em uma forma de mundanização que encontra na ideia de humanidade o seu núcleo duro. Como considerou Marc Taylor, « l'humanisme athée supprime un centre, Dieu, au nom d'un autre, l'humanité »¹²⁴. Nesse centro, instala-se um pressuposto filosófico que encontra no cogito cartesiano os fundamentos reais da

¹²² Ibid, p.1707.

¹²³ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.52

¹²⁴ TAYLOR, M. *Errance*, 1985, p.49

teoria de um sujeito que, compreendido como coração do humanismo, forma as bases do humanismo ateu¹²⁵. Conforme as intuições de Lucien Goldmann, o racionalismo moderno procurou resolver a aporia que constitui o mundo moderno a partir do olhar de uma alma trágica, que não encontra nada dentro do mundo senão a completa contingência de todas as coisas. Buscando superar o sintoma de deslocamento, advindo de uma crise profunda das relações entre o homem trágico e o mundo sensível, o homem moderno procurou erguer uma realidade na qual o racionalismo técnico pudesse superar toda angústia de sentido, suprimindo as desconcertantes insinuações de uma visão de mundo trágica que insiste em desvendar a radical insuficiência de um mundo amparado pelos limites da razão moderna. Para Goldmann, a superação da tragédia de Shakespeare efetuada pelo racionalismo moderno, possuiu a mesma intensidade e significado que a superação da tragédia grega, que tomou cabo a partir da atividade filosófico política do racionalismo socrático e platônico¹²⁶. Segundo Goldmann,

il nous semble que l'empirisme et le rationalisme européens du XVII siècle et des siècles suivants sont les expressions idéologiques d'une classe qui, en train de maîtriser le monde physique et de construire un nouvel ordre social individualiste et liberal, est passée à côté des problèmes posés par l'œuvre géniale qui l'avait précédée. On peut, à *la rigueur*, entrevoir une ligne ténue qui relierait encore Shakespeare à Montaigne. Nous n'en voyons aucune qui pourrait le relier à Hume ou à Descartes¹²⁷.

As relações entre racionalismo moderno e individualismo liberal permitem-nos discernir as bases ideológicas que favoreceram a superação do elemento trágico realizado pelo cientificismo moderno. A redução do homem e do mundo à realidade empírica, « le drame de l'humanisme athée », segundo De Lubac, forneceu o completo assentamento do homem em sua dimensão de finitude, cortando todos os laços com as formas de vida que poderiam comprometer a plena aceitação, sem questionamentos, das condições reais do mundo empírico. O racionalismo ateu, negando os elementos da tragédia, possibilitou uma forma de reconciliação com o mundo a partir de um equilíbrio provisório entre indivíduo e grupo social que ameniza todo sentimento de

¹²⁵ Ibid, p.44

¹²⁶ GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché.*, p.57

¹²⁷ Ibid, p.57

inadequação e desencaixe experimentados por uma consciência trágica. A planificação da existência às evidências da razão compreende-se como um esforço para libertar-se dos paradoxos de um universo obscuro e enigmático, no qual uma presença divina atua como presença *silenciosa* e *desorganizadora*, desarticulando o equilíbrio de um mundo reconciliado pelas certezas de um dogma ou de uma razão moderna reconciliada. A recusa do *elemento trágico* caracteriza-se dessa forma pela recusa do *elemento divino*, aplacando, a partir de uma renúncia do mistério, as angústias de um homem trágico que « vit en permanence sous le regarde de Dieu ». O racionalismo moderno se instala, neste sentido, como forma de neutralização do elemento místico e irracional proporcionado por uma intuição trágica.

2.5

Higienização do Pensamento ou A Secularização como Equívoco – Dostoiévski como um Pensador Religioso

*É preciso ser assombrosamente religioso para ser um artista*¹²⁸.

Toda a obra de madura de Dostoiévski pode ser considerada como um ensaio de teologia trágica¹²⁹, reconhecendo, deste modo, sua literatura como expressão acabada de uma legítima teologia. Como veremos, o *teológico* que emerge da pena dostoiievskiana esteve fincado em uma tradição que, além de orientar-se pelos rastros dos *Pais do deserto*, da mística hesicasta da ortodoxia oriental¹³⁰, estruturou-se dentro de uma visão religiosa de mundo que possuiu na tragédia o seu lugar teológico fundamental. Foi Viatcheslav Ivanov quem primeiro identificou nas obras de Dostoiévski o espírito dos trágicos gregos e, a partir de uma interpretação filosófico-religiosa do autor russo, marcou definitivamente o lugar teológico no qual se estruturou a narrativa dostoiievskiana. Os *romances-tragédia* dostoiievskianos – como Ivanov os nomeou – estariam plenamente alicerçados em uma metafísica trágica na qual somente a *catharsis* – a purificação

¹²⁸ H. Lawrence. Apud Steiner, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.21

¹²⁹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, 2000 ; STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, 2006; EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, 1998.

¹³⁰ EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, 1998.

da tragédia antiga –, compreendida em sentido estritamente religioso e dentro de um vocabulário cristão, seria capaz de oferecer uma experiência de pacificação para a dilacerada e atormentada consciência do homem moderno¹³¹. Entre os elementos *chave* da leitura feita por Ivanov, estaria o resgate da profunda dimensão espiritual da escrita dostoievskiana, estruturada em uma metafísica trágico-religiosa que possui consequências éticas profundas. Para Jacques Catteau,

la pierre angulaire de l'ensemble insécable que forme le livre d'Ivanov est cette action d'Éros qui ancre l'Autre dans une réalité pas relative mais absolue, ce célèbre « tu es, donc je suis », fondement de la création romanesque. Découverte que Mikhaïl Bakhtine reprendra dans sa poétique de Dostoïevski mais en la décapitant, hélas, de sa flèche transcendante¹³².

A dimensão transcendental que promove « l'identification de soi et de l'autre »¹³³ evidencia o caráter ético-religioso que perpassa os romances dostoievskianos. Como afirmou tão acertadamente Joseph Frank,

nenhum leitor pode ter deixado de experimentar a impressão de que suas personagens são ligadas entre si de uma forma diferente do habitual; elas parecem existir, não apenas no plano das relações sociais comuns, típicas do romance realista, mas também como atadas umas às outras de alguma maneira subterrânea que confere uma intensidade especial, quase hipnótica, à narrativa de Dostoïévski¹³⁴.

As análises de Ivanov procuraram « tracer la vision religieuse du monde, voire de définir la doctrine religieuse de Dostoïevski », sua « doctrine religieuse globale »¹³⁵, demonstrando a dimensão de verticalidade que perpassou sua

¹³¹ Segundo Andrei Chichkine, « L'idée que la conscience ivanovienne serait imprégnée de la tragédie antique peut s'appuyer sur le fait qu'on doit à Ivanov la traduction russe de six tragédies d'Eschyle, dont l'édition la plus récente remonte à 1989. Ce qu'Ivanov sous-entend par le terme de « tragédie » doit être éclairé. Auteur de deux monographies sur la religion hellénique du dieu souffrant, Ivanov était de tous les penseurs russes de son temps, le seul historien de profession des religions. Il démontrait dans ces travaux que le rite dionysiaque était le noyau syncretique (selon la terminologie de A. Vesselovski) de départ d'où se détachent au fil du temps les affluents du fleuve du *culte, de la culture et de la vie quotidienne*. La haute tragédie attique, selon Ivanov, dérive dès le début du rite du service divin rendu à Dionysos et, en même temps, c'était le rite funèbre primitif: « L'idée la plus profonde de la religion dionysiaque, l'idée de l'identité de la mort et de la vie, du départ et du retour, de la concentration dans l'individuation et dans sa dissolution, s'exprimait avec une très grande force symbolique dans la tragédie ». IVANOV, V. *Dostoïevski*, p.18-19

¹³² Jacques Catteau, préface in: IVANOV, V. *Dostoïevski*.

¹³³ IVANOV, V. *Dostoïevski*, p.52

¹³⁴ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, 1992, p.38

¹³⁵ Lettre d'Ivanov à E.D. Schoor du 25 mai 1925 Apud IVANOV, *Dostoïevski*, p.14

narrativa literária. A arguta observação de Jacques Catteau sobre a retirada do elemento *transcendental* da narrativa dostoiévskiana presente nas abordagens de M. Bakhtin chama a atenção para um processo de « secularização/imanentização » das leituras de Dostoiévski promovidas na primeira metade do século XX. Uma leitura imanente e secularizada de suas obras, com tendência a desconsiderar o elemento místico e religioso de sua narrativa, ocupou um significativo espaço nos meios culturais europeus da primeira metade do século XX. A leitura psicanalítica de Freud ganhou um lugar expressivo nas interpretações de Dostoiévski, sendo considerado um texto canônico entre os *scholars* nos meios psicanalíticos até os dias atuais. O artigo *Dostoiévski e o Parricídio*¹³⁶, escrito em 1928, e mergulhado nos preconceitos positivos da abordagem freudiana da religião – Freud nesse momento preparava o seu manuscrito *O Futuro de uma Ilusão* – procurou explicar dentro de uma visão psicanalítica a consciência despedaçada dos personagens dostoiévskianos. Profundamente impactado pela obra prima de Dostoiévski, *Os Irmãos Karamazov*, considerando-o, « le roman le plus grandiose qui ait été écrit »¹³⁷, Freud, que era desprovido de qualquer munção para uma análise de crítica literária, centrou sua atenção no conteúdo da obra, reconhecendo como *telos* da narrativa o parricídio, e, como causa, a própria « nevrose » do homem Dostoiévski, encontrando no autor russo um significativo exemplo de suas especulações psicanalíticas. Para Freud, « o perturbado russo Dostoiévski »¹³⁸, trazia no cerne de sua subjetividade trágica, as marcas do complexo edipiano – da forma como Freud o interpretou – e sua vida inteira « foi dominada por sua atitude dupla em relação ao pai-czar-autoridade, por, de um lado, uma voluptuosa submissão maniqueísta, e, de outro, por uma violenta revolta contra ele, pois, continua Freud, « o masoquismo inclui um sentimento de culpa que busca insistentemente a 'redenção' »¹³⁹. Compreendemos que a brilhante e também reducionista interpretação freudiana, que carrega os traços de sua abordagem positivista do fenômeno religioso, não retira a dimensão trágica da narrativa dostoiévskiana, mas intensifica-a, na medida em que identifica e universaliza os sintomas de uma antropologia trágica. Na abordagem empírica de Freud,

¹³⁶ FREUD, S. « *Dostoiévski et le parricide* » (1928), Œuvres Complètes, vol. XVIII, Paris: PUF, 1994

¹³⁷ FREUD, S. Carta a Stefan Zweig Apud FRANK, J. *Dostoiévski*, 1999, p.471

¹³⁸ FREUD, S. Carta a Stefan Zweig Apud FRANK, J. *Dostoiévski*, 1999, p.471.

¹³⁹ Ibid, p.473

encontramos um deslocamento na interpretação de Dostoiévski como um religioso metafísico – na forma como encontramos em V. Ivanov, e, também, em uma tradição de comentadores de Dostoiévski, como N. Berdiaev, Paul Evdokimov, George Steiner, – para uma interpretação de caráter imanentista que busca situar o *fenômeno Dostoiévski* dentro dos quadros de uma metapsicologia, reduzindo, como reconheceu Olivier Clément, em seu belíssimo prefácio ao livro de Paul Evdokimov, « la pneumatologie à la psychologie »¹⁴⁰.

No mesmo período em que Freud escreveu sua recensão sobre Dostoiévski, M. Bakhtin elaborou sua *Poética de Dostoiévski*, obra que se tornou um verdadeiro clássico na pesquisa dostoiévskiana. A redução *polifônica* realizada por Bakhtin daquilo que Paul Evdokimov reconheceu na primeira parte de sua obra como « L'idéologie de Dostoiévski » demonstra, como sugeriu J. Catteau, uma espécie de « decapitação do elemento transcendental » da narrativa dostoiévskiana. Como afirmou Julia Kristeva em seu prefácio à obra de Bakhtin, demonstrando já os *efeitos* de uma leitura estruturalista, « le texte (polyphonique) n'a pas d'ideologie propre, car il n'a pas de sujet (ideologique). Il est un *dispositif* où les ideologies s'exposent et s'épuisent dans leur confrontation »¹⁴¹. A insistência no elemento polifônico e a predominância do elemento literário em detrimento do filosófico religioso, que caracterizaram as pesquisas de Bakhtin, foram determinantes para o distanciamento entre sua abordagem literária e as interpretações religiosas que caracterizaram a obra de V. Ivanov e de toda tradição teológica e filosófico-religiosa russa, que reconheciam em Dostoiévski um metafísico que proclamava uma ideologia religiosa que fincava suas raízes na tragédia.

A crítica de Bakhtin a Ivanov traduz sua ruptura com o elemento místico e religioso em favor de uma abordagem exclusivamente estética, apesar de sua obra ainda permanecer impregnada por fortes resquícios teológicos. Julia Kristeva acrescenta que suas rupturas não impedem « qu'un vocabulaire psychologisant, ou plutôt sourdement influencé par la théologie, imprègne les analyses de Bakhtin: le terme de « conscience » est peut-être le plus fréquent que celui de « discours », et la « voix » n'est pas sans posséder une résonance

¹⁴⁰ CLEMENT, O. Préface, in: EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p.XXIII.

¹⁴¹ KRISTEVA, J. Une Poétique Ruinée, in: BAKHTINE, M. *La Poétique de Dostoiévski*, 1970, p.18

transcendente »¹⁴². Um dos argumentos de Bakhtin, fincados em sua insistência na polifonia, visa demonstrar que Ivanov, apesar de sua descoberta da pluralidade de consciências que povoam a narrativa dos romances de Dostoiévski – “a afirmação da consciência do outro como sujeito investido de plenos direitos”¹⁴³ – chega a essa conclusão a partir de um postulado ético-religioso apreendido através da assimilação da concepção de mundo do autor, e não a partir de uma análise literária concreta, continuando, dessa forma, a perceber o romance de Dostoiévski como uma obra monológica¹⁴⁴. Para uma boa compreensão da crítica bakhtiniana, consideramos útil atermo-nos em sua longa avaliação da obra de Ivanov. Segundo o autor de *Problemas da Poética*,

Vyatcheslav Ivánov foi o primeiro a sondar – e apenas sondar – a principal peculiaridade estrutural do universo artístico de Dostoiévski. Ele define o realismo dostoiévskiano como realismo que não se baseia no conhecimento (objetivado) mas na “penetração”. Afirmar o “eu” do outro não como objeto mas como outro sujeito, eis o princípio da cosmovisão de Dostoiévski. Afirmar o “eu” do outro – o “tu és” – é meta que, segundo Ivánov, devem resolver todos os heróis dostoiévskianos para superar seu solipsismo ético, sua consciência «idealista» desagregada e transformar a outra pessoa de sombra em realidade autêntica. A catástrofe trágica em Dostoiévski sempre tem por base a desagregação solipsista da consciência do herói, seu enclausuramento em seu próprio mundo. Desse modo, a afirmação da consciência do outro como sujeito investido de plenos direitos e não como objeto é um postulado ético-religioso que determina o conteúdo do romance (a catástrofe da consciência desagregada). Trata-se do princípio da cosmovisão do autor, de cujo ponto de vista ele entende o mundo dos seus heróis. Por conseguinte Ivánov mostra apenas uma interpretação puramente temática desse princípio no conteúdo do romance e, além do mais, predominantemente negativa: os heróis terminam na ruína porque não podem afirmar até fim o outro “tu és”... A afirmação (e não afirmação) do “eu” do outro pelo herói é o tema das obras de Dostoiévski. Mas esse tema é perfeitamente possível também no romance de tipo puramente monológico, onde de fato é tratado reiteradamente. Enquanto postulado ético-religioso do autor e como tema substancial das obras, a afirmação da consciência do outro ainda não cria uma nova forma, um novo tipo de construção de romance. Vyatcheslav Ivánov não mostrou como esse princípio da cosmovisão dostoiévskiana se converte em princípio de uma visão *artística* do mundo e de construção artística de todo *literário* – o romance. Para o crítico literário, esse princípio é essencial somente nessa forma, na forma de princípio de uma construção literária concreta e não como princípio ético-

¹⁴² KRISTEVA, J. Une Poétique Ruinée. In BAKHTINE, M. *La Poétique de Dostoïevski*, 1970, p.14.

¹⁴³ BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2002, p.8.

¹⁴⁴ Ibid., p.9

religioso de uma cosmovisão abstrata. É só nessa forma tal princípio pode ser objetivamente revelado na matéria empírica de obras literárias concretas. Mas não foi isto que Vyatcheslav Ivánov fez. No capítulo referente ao “princípio da forma”, apesar de várias observações de suma importância, ele acaba interpretando o romance dostoiévskiano nos limites do tipo monológico. A revolução artística radical, realizada por Dostoiévski, permaneceu incompreendida em sua essência. Acharmos incorreta a definição básica do romance de Dostoiévski como “romance-tragédia”, feita por Ivánov. Ela é característica como tentativa de reduzir uma nova forma artística à já conhecida vontade artística. Como resultado, o romance de Dostoiévski redundava em certa hibridez artística. Assim, encontrado uma definição profunda e correta para o princípio fundamental de Dostoiévski – a afirmação do “eu” do outro não como objeto mas como outro sujeito – Vyatcheslav Ivánov “monologou” esse princípio, isto é, incorporou-o à cosmovisão monologicamente formulada do autor e percebeu-o apenas como tema substancial do mundo, representado do ponto de vista da consciência monológica do autor. Além do mais, relacionou a sua ideia a uma série de afirmações metafísicas e éticas diretas, que não são suscetíveis de nenhuma verificação objetiva na própria matéria das obras de Dostoiévski¹⁴⁵.

A crítica de Bakhtin é uma clara tentativa de *des-transcendentalização* da obra de Dostoiévski, desvinculando a polifonia de seus romances de certa ideologia e visão de mundo, próprias ao autor de *Os Irmãos Karamazov*. Antecipando o estruturalismo francês em sua crítica antitotalitária e antiteológica, o texto de Bakhtin, que se estrutura dentro da perspectiva do formalismo russo, relativiza o elemento ideológico da narrativa dostoiévskiana, afirmando que « o erro de Ivanov » estaria na passagem direta da concepção de mundo do autor para o conteúdo de suas obras. Bakhtin denuncia o princípio abstrato das conclusões de Ivanov, que chegam à polifonia a partir de uma compreensão do próprio princípio metafísico e ético-religioso de Dostoiévski. Ou seja, a polifonia traduziria, segundo Ivanov, uma metafísica trágica que é o núcleo estruturante da sua visão de mundo. A relativização completa da abordagem de Bakhtin e sua negação do elemento metafísico que compõe toda obra romanesca dostoiévskiana contrasta radicalmente com a abordagem religiosa de Ivanov, que reconheceu na narrativa de Dostoiévski a aflição religiosa que procura o « Toi absolu »¹⁴⁶: « Tu es, donc je

¹⁴⁵ BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Forense Universitaria, 2002, p.39.

¹⁴⁶ IVANOV, V. *Dostoiévski*, 2000, p. 54

suis », resume-t-il. A travers l'autre se révèle Dieu, le Toi absolu, source de toute réalité»¹⁴⁷.

A postura antiteológica e anti-heterônoma que emerge da abordagem bakhtiniana da obra de Dostoiévski merece um tratamento específico que não podemos realizar no momento. No entanto, alguns elementos podem ser colocados. Como nos informou Joseph Frank, em seu esclarecedor artigo « as vozes de Mikhail Bakhtin », o autor russo – Bakhtin –, depois de condenado a um período de reclusão por se envolver nos conflitos entre Igreja e Estado, que culminaram no cisma josefita¹⁴⁸, fora resgatado do anonimato literário por uma resenha do seu livro sobre Dostoiévski feita por Anatoli Lunatcharki, autor de « um extenso tratado sobre *Religião e Socialismo* (1908), no qual havia identificado o marxismo com o verdadeiro cristianismo » e « teria sido especialmente receptivo às implicações ético-religiosas subjacentes às opiniões de Bakhtin, como também à sua tentativa de desvincular as obras de Dostoiévski dos elementos ideológicos manifestamente inaceitáveis para os soviéticos »¹⁴⁹. Sabemos que as concepções políticas e religiosas de Dostoiévski foram relegadas ao ostracismo por grande parte da *intelligentsia* revolucionária russa, que relegou suas ideias para os *inconscientes* porões da revolução. Sobre o instinto trágico presente nas suas principais obras, *O Idiota*, *Os Demônios* e *Os Irmãos Karamazov*, “os homens da era Stalinista declaravam como o Inquisidor a Cristo: Vai-te, e não voltes... não voltes nunca mais! »¹⁵⁰. Suas obras foram banidas durante um considerável tempo, período em que o pensamento hegemônico da nomenclatura prevalecera em solo russo, fazendo com que sua escritura maldita

¹⁴⁷ CLÉMENT, O. Préface, in : EVDOKMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*, p.III

¹⁴⁸ FRANK, J. *Pelo prisma Russo*, 1992, p.23. Segundo Frank, « Foi a orientação teológica de Bakhtin que logo o levou a sua fatal colisão com o poder do Estado ». Afirma também que « à parte o fato indiscutível de que ele era conhecido como « um crente na tradição ortodoxa », muito pouco pode ser dito de específico sobre a natureza doutrinal de sua devoção. Ele era, entretanto, associado ao grupo Voskrésnie (a palavra significa « ressurreição »), um de cujos animadores era Gueorgui P. Fiedotov (...) Fiedotov acreditava, naquela época, que « o marxismo revolucionário [era] uma seita apocalíptica judaico-cristã » e que foi inspirado, em especial na Rússia, por uma « ideia religiosa » que « oculta um potencial para a Ortodoxia ». Presume-se que Bakhtin sentiu mais ou menos a mesma coisa, embora tal conclusão só possa ser inferida; e, como Fiedotov, ele provavelmente « viu no comunismo as sementes de uma ordem social superior ». Outros membros do círculo de Bakhtin também freqüentavam as reuniões do mesmo grupo Voskrésnie, cujo programa social « contemplava algo como o ideal comunista dos padres da igreja primitiva » e se baseava na concepção ortodoxa russa de sobornost, ou « união » - um « verdadeiro sentido de comunidade », p.23

¹⁴⁹ Ibid., p.24

¹⁵⁰ STEINER, G. *Tolstoï ou Dostoiévski*, p.253

fosse « postumamente exilada da terra natal do proletariado »¹⁵¹. Na Rússia comunista, a dimensão místico-religiosa de sua narrativa provocou reações repulsivas, pois se tratava da antítese de um projeto revolucionário que reconheceria em Dostoiévski « uma mente doentia enfeitada por raros dons de imaginação, mas crucialmente desprovido de visão histórica »¹⁵². Como não poderia deixar de ser, sua percepção trágica não poderia legitimar os projetos positivos de uma reconstrução revolucionária do mundo, e, ao contrário de Tolstoi – que foi incensado com segurança pelo panteão revolucionário, como Rousseau fora santificado no Templo da Razão¹⁵³ – Dostoiévski seguiu entre a fileira dos escritores malditos pela nomenclatura, que o acusava de ser um místico reacionário, chegando a ser considerado um inimigo perigoso, criador de subversão e heresia. George Steiner nos brinda com a confissão de Ilya Ehrenburg, que « teve de admitir que somente Dostoiévski contara toda a verdade sobre o povo. Mas é uma verdade com a qual não se pode viver »¹⁵⁴. Para Ehrenburg, essa *verdade* « pode ser ofertada aos moribundos assim como antes eles ofertavam aos últimos ritos. Se alguém for sentar-se à mesa a comer, deve esquecer-se disso. Se alguém for criar um filho, precisa, antes de mais nada, tirá-lo de casa. Se alguém for construir uma propriedade deve proibir a menção desse nome »¹⁵⁵.

Contrariamente à leitura místico-revolucionária do jovem George Lukács¹⁵⁶, o ateísmo revolucionário e a ação do personagem do grande Inquisidor não podem ser vistos como elementos positivos na superação da aporia do niilismo – como queria, mesmo que de formas distintas, Carl Schmitt na política e Romano Guardini¹⁵⁷ na religião –, pois as obras de Dostoiévski, mesmo possuindo uma mística revolucionária profunda, « incorporam uma negação total da visão de mundo do marxista revolucionário ». Segundo Steiner, “os Shigalovs e os Grandes Inquisidores podem, segundo Dostoiévski, alcançar o domínio temporário sobre os reinos da terra. Mas sua lei está fadada, por sua própria desumanidade fatalmente determinada, a terminar no caos e na autodestruição”.

¹⁵¹ Ibid., p.254

¹⁵² Ibid., p.253

¹⁵³ Ibid., p.253

¹⁵⁴ Ibid., p.253

¹⁵⁵ Ibid., p.253

¹⁵⁶ Cf. LOWY, M. "Le jeune Lukacs et Dostoiévski", *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1979.

¹⁵⁷ GUARDINI, R. *L'univers religieux de Dostoiévski*. Paris: Ed. Du Seuil.

Assim, “segundo a perspectiva e crença marxistas, *Os Demônios* deve ser lido como horóscopo do desastre”¹⁵⁸, colocando Dostoiévski como um dos profetas mais malditos do despotismo escatológico que se abateu sobre a Rússia. A questão que colocamos é: sob que medida a desideologização das obras de Dostoiévski não traduzem uma postura que procura desvincular sua visão de mundo das ideologias malditas inaceitáveis para um marxista como Bakhtin, que reconhecia no comunismo russo uma ideia religiosa, as sementes de uma ordem social superior.

Após essa digressão – que não consideramos gratuita – voltemos à crítica de Bakhtin ao pano de fundo metafísico-religioso da obra dostoiévskiana. Suas implicações para uma compreensão do pensamento teológico de Dostoiévski são muitas. Como alertou Joseph Frank, « uma das questões constantemente levantadas em sua discussão crítica, é o lugar do autor » no esquema interpretativo de Bakhtin. A pergunta de Frank toca o ponto nevrálgico da insistência polifônica de Bakhtin: o fato de o autor não possuir nenhum controle ou autoridade sobre os seus personagens. Na retirada da consciência místico-religiosa do autor – « profundamente ativo », como reconheceu o próprio Bakhtin –, entramos em uma completa « carnavalização » de uma realidade que priva a obra dostoiévskiana da aflição e *pathos* metafísico que conduziram sua escrita. Assim, não podemos senão considerar a observação de Joseph Frank, quando afirma que « a visão de Bakhtin é superficialmente plausível, porque, como é sabido, algumas das personagens mais poderosas de Dostoiévski (o Homem do Subterrâneo, Raskolnikov, Ivan Karamazov) representam pontos de vista que ele quis combater e destronar »¹⁵⁹. A crítica de J. Frank à *polifonia* possui como objetivo (re)colocar como pano de fundo da obra literária de Dostoiévski, sua ideologia religiosa, a saber, a metafísica trágica que confere a sua literatura uma dimensão de verticalidade que se aproxima, segundo N. Berdiaev, do conceito de profecia¹⁶⁰. A expressão de uma consciência religiosa que conduz os fios de sua narrativa é o fundamento, segundo Ivanov e Frank, dos conteúdos polifônicos de sua obra, que

¹⁵⁸STEINER, G. *Tolstoï ou Dostoiévski*, p.253. Para Steiner, o racionalismo marxista é absolutamente oposto a uma visão de mundo trágica, « Marx rejetait totalement le concept de tragédie. « La nécessité, déclarait-il, n'est aveugle que dans la mesure où elle n'est pas comprise ». STEINER, G. *La mort de la tragédie*, 1993, p.12

¹⁵⁹FRANK, J. *Pelo prisma Russo*, p.31.

¹⁶⁰BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, 1940.

não podem – ao risco de perdemos o núcleo teológico que legitima os conteúdos de sua narrativa – ser confundidos com uma indiferença relativista que não se aflige com a realidade de um mundo despedaçado. De acordo com Frank,

Bakhtin mesmo admite que encontrou sugestões úteis para suas próprias formulações nos « tateios » de Viatcheslav Ivanov (...). mas onde Ivanov é insuficiente, na opinião de Bakhtin, é em sua incapacidade de relacionar adequadamente esse conteúdo com sua expressão formal. Ivanov chamava as obras de Dostoiévski de « romances-tragédias » (foi ele que inventou este termo tão utilizado), e Bakhtin considera que essa classificação genérica híbrida deixa escapar a verdadeira natureza da criação formal de Dostoiévski. A meu ver, o termo de Ivanov é preferível àquele pelo qual Bakhtin o substitui (o « romance polifônico »), e os argumentos de Bakhtin contra Ivanov a respeito deste ponto estão longe de ser completamente convincentes. Ele mesmo, falando sobre o conteúdo das obras de Dostoiévski, se refere à « catástrofe trágica » da consciência que, desconectada dos outros, permanece enclausurada em « isolamento solipsístico »; e ele também observa com justeza que Dostoiévski « viu e concebeu o seu mundo primordialmente em termos de espaço, não de tempo. Dai, sua profunda afinidade com a forma dramática ». Por que, então, a rejeição de um termo que traz essas qualidades artísticas para o primeiro plano? Fica claro que Bakhtin rejeita a designação porque não deseja definir a forma de Dostoiévski em relação ao conflito central (uma catástrofe trágica) ou à extrema compressão de sua sequência temporal¹⁶¹

As consciências equipolentes que emergem dos romances de Dostoiévski são expressões estéticas e acabadas de uma visão de mundo fincada em uma metafísica trágica e religiosa que tematiza uma antropologia teológica imersa na agonia, expressão de uma consciência religiosa que procura por redenção. Citando Todorov, Frank afirma que as ambiguidades de Bakhtin abrem espaço para «uma visão errada de Dostoiévski como relativista moral e reduz a dimensão trágica de sua luta para sustentar os valores morais da consciência cristã num mundo cada vez mais secularizado »¹⁶². Na análise de Bakhtin, temos um claro deslocamento do teológico para o fenomenológico, projetando em Dostoiévski um relativismo que reduz suas categorias religiosas a dimensões puramente estéticas, fazendo com que sua abordagem seja compreendida como uma espécie de « *phénoménologie de ce monde* »¹⁶³. Para usarmos uma linguagem

¹⁶¹ FRANK, J. *Pelo prisma Russo*, p.29

¹⁶² Ibid, p.32

¹⁶³ CHICHKINE, A. Introduction apud IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.24

kierkergaardiana, a leitura de Bakhtin promove uma redução do elemento religioso ao elemento estético, deslocando completamente o elemento transcendente, e limitando-se cognitivamente à forma artística do romance e ao « princípio de sua visão artística de mundo »¹⁶⁴. Como escreveu Andreï Chichkine na introdução italiana do livro de Ivanov,

le dialogue de Bakhtine n'existe, en revanche, que dans le monde esthétique. Dans sa philosophie du dialogue, comme le souligne un spécialiste russe de Bakhtine, le principe transcendant est absent; il n'y a chez lui, en général, aucun plan de l'être en dehors de celui du dialogue existentiel. Dans l'analyse que Bakhtine fait de Dostoïevski, la catégorie du mal, si essentielle pour le monde de ce dernier, est totalement exclue. Dans l'introduction à son livre Bakhtine affirmait que Dostoïevski doit être perçu avant tout comme « artiste, d'un certain genre, assurément, et non pas comme philosophe et écrivain ».¹⁶⁵

A contribuição de *Problemas da Poética* para a leitura das obras de Dostoiévski transformou Bakhtin em um autor imprescindível para uma boa compreensão da obra do autor d'*Os Irmãos Karamazov*. No entanto, como afirmou Frank, « o que o faz clássico » não foi a sua « teoria do romance polifônico, mas, sim, a discussão detalhada das relações eu-outro entre as personagens de Dostoiévski, que ninguém chegou a explorar »¹⁶⁶. O método de Bakhtin é, neste sentido, fundamental para uma compreensão de Dostoiévski como artista, mas sua abordagem metodológica o impede de reconhecer o pano de fundo ideológico, à *weltanschauung*, uma visão e concepção de mundo que « englobe non seulement la connaissance, mais également les désirs, les passions et les pratiques »¹⁶⁷, que compõem o todo da obra do autor russo. O próprio Bakhtin « admite com franqueza que seu livro não trata de questões tão complexas quanto o todo num romance polifônico »¹⁶⁸. Neste sentido, o uso do conceito de ideologia, usado por Paul Evdokimov em sua obra *Dostoiévski et le problème du mal*, e admitido também por Daniel Larangé no seu *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoiévski*, torna-se fundamental para uma abordagem teológica da narrativa dostoiévskiana, exigindo – contrariamente aos postulados de Bakhtin – uma

¹⁶⁴ Ibid., p.22

¹⁶⁵ Ibid., p.23

¹⁶⁶ FRANK, J. *Pelo prisma Russo*, p.32

¹⁶⁷ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoiévski*, 2002, p.23

¹⁶⁸ FRANK, J. *Pelo prisma Russo*, p.31.

abordagem que reconheça em Dostoiévski, não somente um artista, mas, sobretudo, um pensador místico e religioso. A partir disso, uma abordagem teológica da literatura dostoiévskiana não pode prescindir da concepção filosófica do autor, que não figura, como quer certa crítica literária e o próprio Bakhtin, em um horizonte secundário ¹⁶⁹. Como nos ensinou Evdokmov, 'l'oeuvre de Dostoiévski, le drame de sa destinée sont une justification religieuse de la vie et une justification vitale de la religion »¹⁷⁰. A insistência de Bakhtin em um Dostoiévski meramente artista, preocupado com representar uma polifonia de consciências equipolentes, acaba – como podemos constatar nas teses de sua *Poética* – em uma absoluta estetização do seu pensamento, que negligencia o elemento teológico/ideológico que constitui o núcleo dos seus romances. Como o próprio Dostoiévski se expressou, sua arte e ideologia compuseram o todo do seu pensamento: « Dans mon œuvre littéraire, dit-il, il y a pour moi une partie capitale; mon but et mon espoir sont de réaliser une synthèse où s'intégreraient à la fois ma philosophie et mon art et ainsi de parvenir à m'exprimer totalement avant de mourir »¹⁷¹. Sua obra romanesca e suas reflexões teológicas estão estreitamente imbricadas, acenando para um diálogo entre teologia e literatura que transforma sua escrita literária em um instrumento de aproximação da realidade que busca um dado teologizável propriamente dito¹⁷².

O teológico em Dostoiévski é o elemento que faz com que seus romances sejam catastróficos. O seu « talento cruel » que, segundo Ivanov, é capaz de nos interditar a alegria e o prazer¹⁷³ – e que o fez ser amado e, ao mesmo tempo, rejeitado por grande parte da sensibilidade moderna –, está essencialmente assentado em sua visão religiosa de mundo. Em seu ensaio de estreia, *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Rene Girard demonstra o equívoco de uma abordagem que não considera o lugar do elemento religioso na trama romanesca. Segundo Girard, que figura entre os mais brilhantes dostoiévskianos, « A questão religiosa não deve ser abordada de fora mas transformada, na medida do possível,

¹⁶⁹ BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*, p.3.

¹⁷⁰ EVDOKMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p.28

¹⁷¹ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondence. Tome I. 1832-1864*. Bartillat 1998, p.56

¹⁷² BARCELLOS, J C. Literatura e teologia. In: Édson Fernando de Almeida; Luiz Longuini Neto. (Org.). *Teologia para quê?* 2007, p, 118

¹⁷³ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.39

num problema romanesco »¹⁷⁴. Analisando o que chamou de « O apocalipse dostoiévskiano », Girard nos revela o elemento metafísico que dá conteúdo à ação dos seus personagens, demonstrando os limites de uma interpretação que situe as obras de Dostoiévski dentro das categorias de um *estetismo* pós-metafísico ou como mera expressão *avant la lettre* de elementos do existencialismo – ainda que temas da filosofia existencialista tenham sido brilhantemente antecipados pelo autor russo. Direccionando sua crítica para uma interpretação « existencialista », que possui como pressuposto que « o romancista não atinge a genialidade senão respeitando a liberdade de suas personagens », Girard sentencia de forma irônica: « ou o romancista é livre e suas personagens não o são, ou as personagens são livres e o romancista, tal como Deus, não existe »¹⁷⁵. A supressão do elemento metafísico das obras de Dostoiévski caracteriza-se muito mais como projeção de uma sensibilidade moderna, incapaz de reconhecer o elemento essencialmente religioso e metafísico que perpassou suas obras. É interessante salientarmos a crítica acertada de Girard a uma abordagem unilateralmente existencialista de Dostoiévski, que reconheceu na liberdade subterrânea *le grand final* da crítica dostoiévskiana, reduzindo-o a uma espécie de *homem revoltado* moderno: « coloca-se por conta das brumas feudais e religiosas tudo quanto, na realidade, ultrapassa a revolta em Dostoiévski e fecha-se assim a região suprema do gênio romanesco. Com a ajuda da história, toma-se o habito de negar as evidências mais gritantes e arrola-se Dostoiévski entre os bastiões da modernidade »¹⁷⁶. A análise de Girard foi capaz de captar o *tonos trágico* da escrita dostoiévskiana, reconhecendo no autor russo elementos que ultrapassam as categorias de um romance moderno pós-metafísico. Para Girard,

Dostoiévski, ele não é romancista e metafísico; ele é o romancista metafísico. Dostoiévski tem uma consciência aguda do dinamismo mortal que anima o desejo. Sua obra não tende para a desintegração e a morte porque ele tem a imaginação sombria, tem a imaginação sombria porque sua obra tende para a desintegração e a morte. Apreender a verdade metafísica do desejo é prever a conclusão catastrófica. Apocalipse significa desenvolvimento. O apocalipse dostoiévskiano é um desenvolvimento cujo fim é a destruição do desenvolvido. A estrutura metafísica, quer a

¹⁷⁴ GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, 1961, p.349 [*Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p.344]

¹⁷⁵ Ibid, p.289 [Ibid, p.288]

¹⁷⁶ Ibid, p.313. [Ibid, p.309-310]

examinemos em seu todo, quer isolemos alguma de suas partes, pode ser definida como um apocalipse. Portanto, todos os romances anteriores são também apocalipses. As catástrofes limitadas que concluem essas obras prefiguram o pavor dostoiévskiano podem-se notar, é claro, as diversas influências que se exercem sobre Dostoiévski e que fornecem certos detalhes da estrutura apocalíptica. A interpretação do romancista russo se insere sempre no contexto de uma tradição nacional e religiosa. Mas o essencial nem por isso deixa de ser ditado ao romancista por sua situação romanesca. [...] Todos os fios que havíamos traçado convergem, pois, rumo ao apocalipse dostoiévskiano. Toda a literatura romanesca é arrastada pela mesma enxurrada, todos os heróis obedecem a um mesmo chamado em direção ao nada e à morte. A transcendência desviada é uma descida vertiginosa, um mergulho cego nas trevas. Ema tem por ponto de chegada a monstruosidade de Stravrogne, o orgulho infernal de todos os possessos¹⁷⁷.

A situação romanesque a que se refere Girard não veio à luz senão a partir de uma visão de mundo que se estruturou em uma metafísica trágica que ofereceu o *tonos* da obra literária de Dostoiévski. Por trás de sua narrativa instala-se um edifício de valores religiosos que oferece lastro à sua obra e a cobre de sentido: « le christianisme n'est pas un postulat extérieur à l'oeuvre, c'est l'expérience romanesque, l'expérience de rupture, qui est rapporté au christianisme et qui se laisse de plus en plus interpréter en lui »¹⁷⁸. Em seu ensaio, *La mort de la tragédie*, George Steiner demonstrou os alicerces religiosos que ofereceram sustentação à cultura trágica que encontramos nos gregos e no cenário cultural elisabetano, representado pela obra de Shakespeare. Para Steiner, é no mito o lugar em que a tragédia grega toma suas cores e se torna plena de sentido¹⁷⁹, e, de forma semelhante, o alfabeto do teatro trágico elisabetano no século XVI estruturou-se a partir de uma ideia religiosa plena de sentido: conceitos como graça, danação, purgatório, queda, inocência, foram elementos que permearam o teatro shakespeariano e compuseram a visão de mundo que embalavam as suas narrativas trágicas¹⁸⁰. Como afirmou Steiner, a título de comparação com as ideologias modernas pós-metafísicas, « aucune note en bas de page n'était nécessaire pour expliquer la nature de la tentation satanique qui séduit Macbeth; Hamlet faisant appel aux ministres de la grâce s'entendait d'emblée, sans glose

¹⁷⁷ Ibid, p.322;323

¹⁷⁸ GIRARD, R. *Critique dans un souterrain*, 1976, p.18

¹⁷⁹ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.313

¹⁸⁰ Ibid, p.314

théologique »¹⁸¹. Existe no teatro trágico e na expressão artística anterior ao advento dos mitos racionalistas que prevaleceram depois de Descartes e Newton uma consciência de continuidade quase tangível entre a ordem humana e a ordem divina, oferecendo uma narrativa que esteve estruturalmente ligada a uma visão de mundo que ultrapassa a invenção criativa e individual do artista. Para George Steiner,

quand l'artiste doit être l'architecte de sa propre mythologie, le temps est contre lui. Chez Dante, la mythologie chrétienne avait derrière elle des siècles d'élaboration et d'existence auxquels le lecteur pouvait tout naturellement se référer quand il voulait situer la manière particulière dont le poète l'abordait. Le système cabaliste de Blake ou la magie lunaire de Yeats n'ont qu'une tradition personnelle ou occulte; il n'existe en dehors du poème aucun édifice stable bâti sur des autorités ou des conventions indépendantes de ce qu'affirme l'auteur (ce fut le génie de Joyce de comprendre la nécessité d'un soutien extérieur quand il ancrâ Ulysse à l'Odyssée). Une vision du monde personnelle, sans une structure orthodoxe ou publique qui l'étaie, n'est mise en lumière que grâce à la présence du talent; elle ne prend pas racine dans le sol commun¹⁸².

A ausência desta « estrutura ortodoxa » de que nos fala G. Steiner, que caracterizou a perda do elemento religioso na obra de arte moderna, criou um vazio que não pode ser preenchido por ações individuais que buscam irrigar o deserto moderno através de invenções pessoais que emergem da criatividade individual do artista. Como constatou Steiner, « aucune mythologie créée à l'époque de l'empirisme rationnel ne peut rivaliser avec l'antique pour la puissance tragique ou pour la forme technique », pois nada existe na realidade racional e abstrata do homem moderno que substitua os « plus de mille ans de réalité » que se « trouvent derrière les légendes d'Homère et d'Eschyle »¹⁸³. A fuga dos deuses que caracterizou o advento do mais completo racionalismo, e que Nietzsche interpretou com a utilização da metáfora « deserto » – *le désert croît*¹⁸⁴ – não poderia mais permitir uma imagem do mundo, como aquela presente no teatro de Sófocles e de Shakespeare. Após o século XVII, os conceitos de uma metafísica religiosa foram substituídos por um empirismo e um racionalismo que se

¹⁸¹ Ibid, p.314

¹⁸² Ibid, p.316

¹⁸³ Ibid., p.317

¹⁸⁴ *Za*, IV, « Parmi les filles du désert », § 2 : « Le désert croît : malheur à qui recèle des désert ». “O deserto cresce: ai daquele que encobre desertos!”. NIETZSCHE, F. Assim falou Zaratustra, 1977

caracterizaram por seu anseio em dominar o mundo físico e construir uma nova ordem social individualista e liberal ¹⁸⁵. Goldmann sentencia que « le rationalisme et l'empirisme avaient à tel point contribué à organiser et appauvrir le monde humain que la richesse de l'univers de Shakespeare apparaîtra longtemps comme une création barbare – absurde ou admirable – mais en tout cas étrangère et difficile à assimiler »¹⁸⁶. Os elementos teológicos que estruturavam a visão de mundo da arte trágica, tais como graça, danação, purificação, blasfêmia, perdem toda sua vitalidade e « après Shakespeare, les maîtres de la conscience occidentale ne sont plus le aveugles, les poètes ou Orphée chantant aux portes de l'Enfer; ils sont Descartes, Newton et Voltaire »¹⁸⁷.

O advento de uma metafísica racionalista estabeleceu os cânones literários de um « homem pós-pascaliano » que, investido de um temperamento otimista e racional, colocou o ego no centro do mundo e libertou-se dos fantasmas de um mundo sobrenatural. Colocando chumbo no céu e livrando-se de todo elemento que escapa às malhas da razão, os filhos de Rousseau fecharam também as portas do inferno, reduzindo o homem à sua dimensão psíquica e relegando a esfera do incognoscível Deus e o demônio – tormentos desnecessários para uma consciência racionalista que encontrou na técnica e no progresso os elementos fundadores de seu mundo. Na afirmação dessa metafísica racionalista, está fincada a morte de uma sensibilidade trágica, atormentada pela presença e ausência de um *Dieu caché* que atormenta sua consciência mundana, que, por estar « sous le regard de Dieu », não se contenta com um equilíbrio provisório e relativo de uma razão que organiza o mundo de forma absolutamente precária. O racionalismo quer, dessa forma, ver -se livre desse tormento *surnaturel* que desvanece o homem portador de uma sensibilidade pascaliana, que é, por isso mesmo, inapto a uma vida reconciliada com os valores objetivos de uma razão moderna. Para Steiner,

Le personnage tragique est brisé par des forces qu'on ne peut ni comprendre complètement ni vaincre par la sagesse rationnelle. La tragédie nous répète que le domaine de la raison, de l'ordre et de la justice est terriblement limité, et que nul progrès de notre science ou de moyens techniques ne l'élargira. En dehors de l'homme et en lui, il y a *l'autre*, l'autre monde. Appelez-le comme vous voudrez: un dieu caché ou méchant, la destinée aveugle, les

¹⁸⁵ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.57

¹⁸⁶ Ibid, p.57

¹⁸⁷ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.193

sollicitations de l'enfer, la fureur bestiale de notre sang – il nos guette à la croisée des chemins¹⁸⁸.

Uma abordagem grosseiramente materialista das obras de Dostoiévski, ou uma simples psicologização das suas tramas romanescas, não é capaz de alcançar a dimensão metafísica em que suas obras estão fincadas. Não deixa de ser compreensível que a recepção de Dostoiévski em uma cultura materialista tenha sido feita sob tais equívocos. Imersa em um completo analfabetismo religioso, no qual a questão « Deus », reconhecida como um problema teológico, foi superada por reduções cientificistas apressadas e por mecanismos fincados em uma banalização superficialista burguesa, é compreensível que um autor essencialmente religioso como Dostoiévski tenha sido absorvido pelos filtros antiteológicos do pensamento do século XX, herdeiro de uma metafísica racionalista incapaz de perceber e dar vazão ao *temor* e a *angústia* religiosa presentes em uma sensibilidade trágica. Ivanov observou como a abordagem de Aristóteles a respeito da tragédia demonstra um desejo de « transposer dans sa culture oublieuse de la langue sacrée » os conteúdos fundamentais da experiência trágica, evitando « d'y introduire des éléments d'affectivité religieuse »¹⁸⁹, considerado pelo filósofo como incompreensíveis para seus contemporâneos. Esse espírito de moderação aristotélica, demonstrado também por L. Chestov em seu *Les révélations de la mort*¹⁹⁰, caracteriza essa resignificação do elemento religioso que procura uma forma de naturalização e racionalização da experiência divina para uma cultura « oublieuse de la langue sacrée »¹⁹¹. O desejo aristotélico de fundar uma estética por ela mesma demonstra – guardando as devidas diferenças da abordagem moderna – esse sintoma de racionalização da experiência religiosa, que é reflexo direto da perda de sentido de um vocabulário religioso, o qual

¹⁸⁸ *ibid*, p.16

¹⁸⁹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.39

¹⁹⁰ CHESTOV, L. *Les révélations de la mort*, 1958, p.43. Para Chestov, « En effet, Aristote fut le génie, le chantre incomparable de l'omnitude, c'est-à-dire du juste milieu et de la modération. C'est lui, le premier, qui établit fermement le principe: « la limitation est l'indice de la perfection. » Il créa le système idéal, le système type de la connaissance et de l'éthique. Lorsque, au moyen âge, les limites de l'expérience parurent s'étendre, en fait, à l'infini, la pensée humaine se raccrocha énergiquement à la philosophie d'Aristote; ce ne fut pas un hasard, une coïncidence. Aristote était indispensable aux théologiens, de même que l'organisation de l'empire romain était et devait être indispensable à la papauté. Le catholicisme était et devait être un *complexus oppositorum*: privé de l'action modératrice d'Aristote et des jurisconsultes romains, il n'aurait jamais obtenu la victoire sur la terre », p.43

¹⁹¹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.39

possui, assim entendemos, uma capacidade mais apropriada para a tradução dessa catástrofe abismal que é a experiência de purificação religiosa presente na *catarse* trágica. Elemento fundamental dos romances dostoievskianos, a *catarse*, como forma de purificação religiosa, talvez revele muito mais da condição humana do que uma simples abordagem empírico-racionalista. No momento em que nos deparamos com uma observação como a de George Steiner, em seu *Tolstoi ou Dostoiévski*, de que é preciso ter « ouvido » para perceber « certas tonalidades essenciais » das obras desses gigantes russos modernos, e que « o mesmo tom que usamos ao nos referirmos a Homero ou Shakespeare soa verdadeiro quando aplicado a Tolstoi ou Dostoiévski, e que podemos « falar de um só fôlego da *Ilíada* e de *Guerra e Paz*, de *Rei Lear* e *Os Irmãos Karamazov* », nos revela a força e magnitude desses romances que, por estarem mergulhados em uma metafísica religiosa, transcendente aos limites de um racionalismo moderno, foram capazes de explorar tão profundamente a alma humana e revelar uma natureza que não pode ser reduzida à facticidade de uma existência empírica e racional. Como afirma ainda Steiner, « os « supremos poetas do mundo » foram homens impelidos, seja por submissão, seja por rebeldia, pelo mistério de Deus, e que há grandezas de intenção e força poética que a arte secular não pode alcançar, ou pelo menos ainda não alcançou »¹⁹². É a partir disso que compreendemos que a análise estética, como a que encontramos, por exemplo, em M. Bakhtin, torna-se insuficiente para a tradução da facticidade da experiência religiosa presente nas obras de um autor essencialmente religioso como Dostoiévski. Para usarmos a expressão de Ivanov, « les éléments de affectivité religieuse » são elementos estruturantes da narrativa dostoievskiana, e não podem ser reduzidos a uma abordagem psicologizante ou simplesmente estética, que desconsidera – para fins de uma racionalização tipicamente moderna – o abismo metafísico no qual se move a escrita teológica desse que foi o revelador do homem do subterrâneo.

¹⁹² STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.4

3

Dostoiévski e a Intuição Místico-Teológica

3.1

O Problema Teológico em Dostoiévski

Em confissão a Apollon Maïkov, Dostoiévski escreveu que o problema o qual, consciente ou inconscientemente, o atormentou durante toda sua vida e afetou diretamente a criação de suas obras, foi a questão da existência ou não de Deus: « la principale question [...] qui, consciemment ou inconsciemment, m'a torturé pendant toute ma vie: l'existence de Dieu »¹⁹³. Em Dostoiévski, « Deus » aparece como uma ferida sem cura que atormenta a existência. Um tormento desagregador que desconstrói as bases naturais que apaziguam a vida, os alicerces onde se assenta a existência do homem moderno. Como escreveu Luis Allain, « la morsure du divin s'inscrit en creux dans sa chair et dans son oeuvre. Tout le probleme est, précisément, qui 'il s'agit d'une morsure, d'une blessure plus que d'une présence palpable, forte et permanente de Dieu »¹⁹⁴. Mais que uma presença tranquilizadora, « Deus » aparece como tormento, um elemento desorganizador que atravessa a existência na forma de um « tumor » que desagrega os ordenamentos de uma natureza humana reconciliada. A afirmação de Karl-Josef Kuschel de que « Deus » é uma pergunta que emerge das profundezas da existência como « ferida latejante » pressupõe a intuição teológica de que « Deus não é um chão de sentido, mas um abismo de sentido »¹⁹⁵. Essa percepção de Deus, que é elemento canônico em toda tradição mística, desde Maître Eckhart, pode ser reconhecida como o núcleo da intuição religiosa de Dostoiévski, experiência na qual o tormento se intensifica na medida em que a ausência divina provoca um esgarçamento dos limites da natureza humana: os limites de sua capacidade de superar as aporias que a « questão Deus » coloca ao homem moderno. Colocar a descoberto essa ferida compreende-se como uma das

¹⁹³ Lettre à Apollon Maïkov. In: DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance. Tome 2. Bartillat*, 2005 p.230.

¹⁹⁴ ALLAIN, Louis. *Dostoïevski et Dieu*, 1981, p.7

¹⁹⁵ KUSCHEL, Karl-Josef, in: BARCELOS, J C. *O drama da salvação*, 2008, p.139.

atividades mais reveladoras do homem presente na narrativa dostoievskiana. A ferida divina que sangra a carne humana, e que Dostoievski levou aos limites extremos, compreende-se como um elemento fundamental na descoberta « do homem dentro do homem », para usarmos as palavras do próprio Dostoiévski – que caracterizaram o cerne do seu realismo: « Au coeur d'un réalisme complet trouver l'homme dans l'homme [...] On m'appelle psychologue: c'est faux, je ne suis qu'un réaliste au sens le plus élevé du terme, c'est-à-dire je peins toutes les profondeurs de l'âme humaine »¹⁹⁶

3.2 Uma Consciência Trágico-Teológica

Uma visão de mundo que finca suas raízes em uma metafísica trágica compreende-se diante de uma presença divina a qual provoca um abismo na existência humana. Uma angústia de sentido que podemos reconhecer nos protestos que saltam da pena de Kierkegaard¹⁹⁷ e, em grande parte, de certa tradição mística¹⁹⁸. « Peut il vivre, celui sur lequel est tombé le regard de Dieu? »¹⁹⁹, pergunta o jovem Lukács, revelando uma sensibilidade trágica atormentada por um abismo metafísico que rompe as bordas de um mundo natural. O texto de Lukács traz como epígrafe uma reflexão de Maître Eckhart, *Le sermon de l'homme noble*²⁰⁰, e procura definir a situação trágica, o *fatum* religioso – incapaz de ser reduzido à vida empírica – que revela a angústia metafísica de um homem atormentado « pour le regard de Dieu ». Tormento que se reconhece em pleno desencaixe teológico, no qual o dizer « Deus » transborda o sentido de uma razão pura; a experiência religiosa trágica experimenta um tensionamento dos limites de um mundo racionalmente ordenado²⁰¹. Dostoiévski figura entre os

¹⁹⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Correspondance. Tome 2. Bartillat*, 2000, p.231

¹⁹⁷ Cf. KIERKEGAARD, *Post Scripton aux Miettes philosophiques*. Paris:Galimard, 1949

¹⁹⁸ Cf. CERTEAU, M. *La fable mystique*. Gallimard, 1982

¹⁹⁹ LUKACS, G. *Métaphysique de la tragédie*, p.246

²⁰⁰ *Le sermon de l'homme noble*: « la nature fait l'homme à partir de l'enfant et la poule de l'oeuf; Dieu fait l'homme avant l'enfant et la poule avant l'oeuf »

²⁰¹ Para Lukacs, « La vraie vie est toujours irréelle, toujours impossible pour la vie empirique. Quelque chose resplendit, tressaille, étincelant, par-delà ses sentiers battus; quelque chose qui perturbe et séduit, quelque chose de dangereux et de surprenant, le hasard, le grand instant, le miracle. Un enrichissement et une perturbation: cela ne peut durer, on ne pourrait le supporter, on ne pourrait vivre sur ses hauteurs – sur les hauteurs de la vie propre, des possibilités ultimes et

autores modernos que mais souberam traduzir essa forma de tensionamento, revelando a tragédia de uma consciência que, interpelada pela presença divina, abre espaço para uma negatividade melancólica que reconhece que « Dieu ne parle plus dans l'espace de la science rationnelle »²⁰².

A questão « Deus » em Dostoiévski não pode ser reduzida por simplificações que, ora o colocam dentro de um ateísmo reprodutor da ideologia social do século XIX, de tradição humanista e socialista, ora o reduzem a um cristão mergulhado na fé da ortodoxia russa. Como reconheceu Berdiaev, « nas suas concepções religiosas, Dostoiévski nunca chegou à unidade total; nunca venceu completamente suas contradições »²⁰³. O problema teológico em Dostoiévski nasceu de um diálogo intenso com toda a tradição crítica moderna, que, do racionalismo ateu ao romantismo alemão, fora profundamente assimilado pelos intelectuais russos, seus contemporâneos, e pelo próprio Dostoiévski. O autor do subterrâneo figurou entre aqueles intelectuais russos que falavam francês²⁰⁴. A grandeza de Dostoiévski esteve em sua brilhante capacidade de absorver as contradições mais profundas do racionalismo moderno e de superá-las, a partir de uma « visão de mundo » que não retoma uma forma de heteronomia religiosa – que encontrou no dogma religioso a perenidade da presença de Deus – e, sobretudo, não assume uma ideologia racionalista hegeliana, a qual reduziu todas as contradições humanas dentro de uma dialética racionalista. A partir disso, é absolutamente compreensível a recusa dos « starets » do mosteiro de Optyna, após a leitura dos *Irmãos Karamazov*, em reconhecer plenamente Dostoiévski como um dos seus²⁰⁵. O elemento teológico que emerge de sua sensibilidade trágica ultrapassa qualquer registro dogmático, seja ele um dogmatismo racionalista de tradição humanista ou as certezas teológicas que ainda legitimam a heteronomia das tradições eclesiásticas. As certezas objetivas que determinam as proposições da teologia clássica, sua apologética, como as que encontramos na positividade da revelação de tradição agostiniana, em seu

propres. On doit retomber dans l'apathie; on doit renier la vie pour pouvoir vivre”. LUCKS, G. *Métaphysique de la tragédie*, p.246

²⁰² GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.60

²⁰³ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.37

²⁰⁴ KOYRE, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe*, 1976.

²⁰⁵ Ibid, p.69

racionalismo, ou na perenidade do tomismo medieval e em um neotomismo moderno, não podem compactuar com uma sensibilidade religiosa trágica, onde « la vie est une anarchie du clair-obscur »²⁰⁶. As intuições que nascem da pena de Dostoiévski estão distantes de um registro dogmático e se aproximam muito mais de uma experiência de heresia, não possuindo nenhuma interlocução com a religião organizada na forma de dogmas e hierarquias²⁰⁷. Para Olivier Clément, « la lecture religieuse seule correspond aux préoccupations décisives de Dostoevski, qui sont religieuses, non au sens apologétique mais au sens visionnaire »²⁰⁸. Esse distanciamento do elemento dogmático nos aproxima de uma antropologia trágica que caracterizou toda abordagem dostoevskiana, pois « son anthropologie se trouve à mi-chemin entre une représentation de l'homme essentiellement ecclésiale et une idée sécularisée de l'homme »²⁰⁹. Como procuramos reafirmar ao longo da primeira parte de nosso trabalho, a visão de mundo de Dostoiévski situa-se dentro dos quadros de uma experiência que realiza uma ruptura com as formas dogmáticas de um mundo alicerçado na certitude de uma presença divina ou estruturado em um dogma racionalista, que, sepultando o mistério, retirou do homem toda a angústia de sentido. Suas obras são, neste prisma, um dos raros sintomas do mundo moderno que tematizaram esse « pendule de la civilisation » de que nos falou Camus, que se encontrou « à égale distance d'une société sacrée et d'une société bâtie autour de l'homme »²¹⁰.

Por mais que se tenha tentado situar a ideologia religiosa de Dostoiévski inteiramente dentro de uma visão de mundo da ortodoxia teológica russa, como fez Paul Evdokimov, em sua brilhante retomada da tradição patrística²¹¹, e Jean François Colosimo, no seu belíssimo *l'apocalypse russe*²¹², não poderíamos deixar de reconhecer os traços de ruptura com todas as formas de ortodoxia que percorrem a obra do autor russo, por mais que saibamos que a linguagem religiosa

²⁰⁶ LUKACS, G. *Metaphysique de la tragédie*, p.247. Para Berdiaev, Dostoiévski ultrapassa infinitamente os limites da ortodoxia russa, bem como do catolicismo romano. Mas ele permanece não obstante, a carne da carne, o sangue do sangue da ortodoxia russa. BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoiévski*, p.91

²⁰⁷ Cf. PASCAL, P. *Dostoiévski et Dieu*, 1995.

²⁰⁸ CLEMENT, O. Préface. EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p. XXIV

²⁰⁹ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoiévski*, 2002, p.217

²¹⁰ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*, p. 1708

²¹¹ Cf. EVDOKIMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal; Gogol et Dostoiévski ou la Descente aux enfers*, 1984.

²¹² COLOSIMO, Jean-François. *L'Apocalypse Russe*, 2008.

da ortodoxia – como veremos adiante – seja o lugar no qual se estrutura todo o seu universo religioso. As influências que determinaram seu pensamento ultrapassam *Ad infinitum* os limites do cristianismo ortodoxo russo. Sua rejeição do elemento heterônomo, que possui uma forma de síntese, em seu desconcertante *Mito do Grande Inquisidor*²¹³, alcançou os mais significativos protestos do homem ocidental, antecipando as angústias de uma filosofia existencialista que marcou o mundo europeu na primeira metade do século XX. Como afirmou com acerto Berdiaev, « a religião de Dostoiévski é oposta, pelo seu próprio tipo, ao tipo de religião autoritária »²¹⁴, e a grandeza de sua obra está estruturalmente alicerçada em uma dialética trágica que expressou o tormento de seu espírito irreconciliável, não ligado a nenhuma forma estável de existência²¹⁵. É interessante notar como esse espírito de revolta revela muito de suas afinidades eletivas, significativamente orientadas para autores ocidentais – como já reconhecemos em Holbein, magistralmente tematizado no seu *Idiota* – como Miguel de Cervantes, Shakespeare, Victor Hugo, George Sand, Charles Dickens, Balzac, que foram sintomas de um incontornável processo de emancipação crítica, religiosa e cultural. Sua formação cultural o tornou visceralmente absorvido pelas questões ocidentais, e a presença de São Petersburgo em seus romances, o protótipo da cidade moderna russa, demonstra o quanto Dostoiévski foi um pensador imerso nas « questões modernas ». Albert Camus afirmou que o autor russo esteve essencialmente atrelado à consciência moderna, e todos os seus personagens tematizam uma consciência que não receia a pergunta por sentido²¹⁶. A questão de Deus em Dostoiévski carrega consigo toda a história de emancipação religiosa no ocidente, e ele mesmo afirmou ser um típico homem do seu século, dilacerado por dúvidas que o acompanhariam até sua morte. Suas intuições teológicas estão absolutamente distantes das seguranças eternas, pois, como nos confirma Berdiaev, Dostoiévski « não concebe a divina calma da beleza segundo o ideal platônico »²¹⁷. Entendo que Daniel Larangé tenha formulado bem o problema.

Para o autor,

²¹³ BERDIAEV, N. *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*. Commentée par, Konstantin Léontiev, Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémion Frank. L'Age d'Homme, 2004

²¹⁴ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.37

²¹⁵ Ibid, p.32.

²¹⁶ CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*, 1994

²¹⁷ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.64

Le problème, tel qu'il est posé, est beaucoup plus *tragique* qu'il n'y paraît de prime abord. Il se manifeste chez Dostoïevski par le profond désespoir de sa réponse à l'appel de Dieu et par une réelle et viscérale nausée face à l'existence car il « est délaissé, parce qu'il ne trouve ni en Lui, ni hors de Lui une possibilité de s'accrocher ». La littérature déviant pour lui une échappatoire, un lieu non seulement de refuge, mais également le terrain sur lequel il est capable d'extérioriser son angoisse existentielle (sans pourtant l'exorciser!). Et justement, le récit dostoïevskien, dans son apparente innocence et simplicité, retient toute cette tension, mêlant le doute, le désespoir et la perte à l'impossibilité matérielle de dire « Dieu » »²¹⁸.

Atormentado por uma consciência interpelada pela presença/ausência divina, Dostoiévski, como toda alma trágica, não encontrou dentro do mundo nada que não estivesse impregnado pelo perecimento do relativo, não encontrando em si – rejeitando dessa forma o caminho socrático tomado por Tolstoi – e nem fora de si, nada que pudesse aplacar essa ausência de sentido. Foi alguém capaz de tematizar, como nenhum outro, a radicalidade do problema teológico na modernidade, e a impossível reconciliação no mundo moderno, entre a realidade da vida empírica e uma intuição trágica atormentada pelo *vazio* proporcionado pela *presença* divina²¹⁹. Os tormentos de Dostoiévski nascem de uma consciência que soube intuir os *limites* da civilização moderna, incapaz de « résoudre la tragédie de l'absence de Dieu », e que buscou – na forma de um fracasso – superar essa ausência de sentido formulando « le sacré sous une forme sécularisée »²²⁰, estabelecendo, assim, uma tentativa de reconciliação do homem com o mundo, como podemos reconhecer, por exemplo, na tradição romântica alemã representada pelo racionalismo hegeliano²²¹. O pensador religioso que traduziu literariamente suas angústias não fora um teólogo²²², compreendido como alguém

²¹⁸ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, 2002, p.64

²¹⁹ Segundo Goldmann, « Question absurde et dépourvue de sens pour un rationaliste. Car pour Descartes, Malebranche, Spinoza, Dieu signifie avant tout ordre, vérités éternelles, monde instrumental accessible à l'action et à la pensée des individus. C'est pourquoi, confiants en l'homme et en sa raison, ils sont précisément certains de la présence de Dieu à l'âme. Seulement, ce Dieu n'a plus aucune réalité personnelle pour l'homme; tout au plus garantit-il l'accord entre les monades ou entre la raison et le monde extérieur. Il n'est plus pour l'homme un guide, le partenaire d'un dialogue; il est une loi générale et universelle qui lui garantit son droit à s'affranchir de tout contrôle extérieur, à se guider par sa propre raison et ses propres forces, mais qui le laisse seul en face d'un monde réifié et muet d'hommes et de choses ». GOLDMAN, L. *Le Dieu Caché*, p.47.

²²⁰ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, 2002, p.219

²²¹ Cf. LÖWTH K., *De Hegel à Nietzsche*, 1969.

²²² BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.22.

que busca sistematizar racionalmente verdades divinas, mas alguém que buscou tematizar os caminhos de uma sociedade pós-metafísica. Portanto, « ce qui préoccupe l'esprit de Dostoievski, ce n'est pas tant la théologie en tant que science mais plutôt le *théologique*, autrement dit, la place de Dieu dans un milieu en pleine sécularisation »²²³. É neste sentido que devemos compreender Berdiaev, quando ele afirma que Dostoiévski não foi um teólogo, e que « é a antropologia que o seduz e não a teologia »²²⁴.

Dostoiévski figura entre esses pensadores malditos que, da forma de Nietzsche, foram capazes de enxergar o niilismo que se abateu sobre o Ocidente moderno e secularizado, o qual seria incapaz, segundo os dois pensadores, de estruturar-se legitimamente a partir de suas novas crenças: as ciências, a política, todas elas assentadas no desejo idolátrico que erigiu uma nova deusa: a razão. A antropologia trágica de Dostoiévski buscou desvendar os limites da natureza humana, levando-a, portanto, aos seus extremos. Sua crítica do humanismo, sua postura em relação às ideologias de progresso e seu absoluto desdém para com o racionalismo científico estão assentados em uma visão trágica e religiosa de mundo que desnuda a *precariedade* da natureza e a *precariedade* de um homem racional que não consegue ultrapassar os limites de um ego concupiscente. É *útil* aqui lembrarmos a crítica de Bakhtin a Ivanov acerca dos heróis de Dostoiévski: «os heróis terminam na ruína porque não podem afirmar até o fim o outro “tu és”»²²⁵. Os infortúnios de uma consciência trágica denunciam a miséria de uma natureza incapaz de estabelecer um ideal de ética e justiça, que não possui, por si mesmo, critérios que permitam separar o erro da verdade: « le pensé tragique éprouve *l'insuffisance radicale* de cette société humaine et de cet espace physique, dans lequel *aucune valeur humaine authentique* n'a plus de fondement *nécessaire* et où par contre toutes les *non-valeurs* restent possibles et même probables »²²⁶. O vazio deixado pela constatação nietzschiana da morte de Deus – que não causou

²²³ LARANGE, D.S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, 2002, p.217

²²⁴ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.22

²²⁵ BAKHTIN, M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*, 2002, p.8

²²⁶ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.44. Para Goldmann, « Des survivances de morale chrétienne (même laïcisées), et de pensées humanistes, cachaient encore pour longtemps les dangers d'un monde sans valeurs morales réelles et permettaient de célébrer les conquêtes de la pensée scientifique et de ses applications techniques comme l'expression d'un progrès sans problèmes. Dieu avait quitté le monde, mais son absence n'était encore aperçue que par une infime minorité parmi les intellectuels de l'Europe occidentale ». p.42

maiores tremores naqueles homens insuflados por um otimismo técnico-científico, impedidos que estavam em enxergar as sombras do niilismo –, foi pensado em toda sua radicalidade por Dostoiévski, que, como Nietzsche, sabia que as consequências reais desse *acontecimento* estavam longe de ser verdadeiramente experimentadas por uma civilização que ainda se alimentava com os restos do seu humanismo²²⁷.

A consciência trágico-teológica do autor dos *Irmãos Karamazov*, soube intuir os mecanismos do racionalismo filosófico e técnico-científico da civilização moderna, que se estruturou em uma forma de secularização e racionalização da moral cristã, configurando-se como a expressão plena de uma tentativa de organização racional do mundo (Hegel). Por traz dessa superação da *metafísica religiosa*, encontrou-se um ideal de autonomia racional que fez o homem se sentir seguro em um mundo no qual a razão se estabeleceu como único e suficiente critério de discernimento da vida, firmando-se em uma metafísica racionalista que possuiu como atividade fundamental a redução do *unheimlich* – como sentenciou Freud – da existência humana. Iniciada com Descartes, e alcançando seu acabamento na filosofia racionalista de Hegel, essa forma de metafísica instaurou uma « puissance de la raison » e estabeleceu os cânones que *recriaram* o mundo na modernidade. Estruturando-se dentro de uma forma de *teologia racional*, que transformou a ideia de Deus em um conceito, « les grands rationalistes do XVII siècle, Descartes, Malebranche, Leibniz » erigiram uma moral e uma religião que não passou das « formes anciennes que leurs nouvelles visions de monde ont remplis d'un contenu *entièrement nouveau* »²²⁸. Pascal foi o primeiro moderno a denunciar a insuficiência desta espécie de racionalismo teológico, experimentando com toda radicalidade « l'horreur du vide », e não admitindo nenhum retorno a um mundo pré-moderno aristotélico ou a uma física que estivesse submetida à qualquer forma de metafísica²²⁹. Tendo como interlocutor os postulados críticos

²²⁷ Neste sentido, é interessante perceber como Dostoiévski antecipa o que reconhecemos como “crise da modernidade”, já acenada, no século XIX, por Kierkegaard, e pensada em toda sua radicalidade na filosofia de Nietzsche e posteriormente no pensamento Heideggeriano. Ver o pequeno artigo de STRAUSS, L. “L'existentialisme”, em sua obra *La philosophie politique et l'histoire*, 2008, p.72-104

²²⁸ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.41

²²⁹ Sabe-se que Descartes buscou amenizar a radicalidade da física moderna à partir do socorro externo de uma metafísica divina que ameniza os riscos de uma física deixada a deriva materialista do homem moderno. « Descartes avait vu le danger 'nous serions plus prudents: fort probablement

que estabeleceram a física moderna, Pascal denunciou a tranquilidade racionalista que procurou firmar-se em uma *théologie naturelle*, afirmando que a física não pode oferecer nenhum postulado ético e que o « Deus » da teologia racional não era nada mais que um ídolo²³⁰. Desconstrutor de toda a perenidade de uma razão moderna que buscou na natureza humana os fundamentos de sua forma de ordenamento ético, « l'appel de Saint Paul et de saint Augustin trouva en Pascal un écho moderne »²³¹.

A modernidade encontrou no pensamento de Rousseau um sentido de harmonia que substituiu a antinomia reinstaurada por Pascal, propondo uma reconciliação do homem com sua (idílica) natureza, que abriu caminhos para uma forma de pensamento romântico o qual suplantou todas as contradições colocadas pelo pensamento trágico moderno²³². Com Rousseau se implantou um radioso otimismo, proclamador da perfectibilidade da natureza que libertou o homem de todos os *humores negros* de uma metafísica trágica²³³, aplacando, assim, toda angústia de um homem pascaliano que é incapaz de « trouver de repos car il n'est nul chez soi »²³⁴. A humanidade rousseniana pode, dessa forma, ser levada por um progresso sem fim; sua natureza não estava possuída por nenhuma coerção misteriosa, não existindo nenhum elemento *sobrenatural* capaz de impedir as revoluções de uma espécie de homem burguês « avide de pathos et de dénouement heureux »²³⁵. Sua teologia natural proporcionava a harmonia necessária de um estado de consciência que possuía uma plena confiança na natureza, promovendo uma existência absolutamente reconciliada e desprovida de qualquer pavor metafísico²³⁶. Herdeiro desse estado de espírito, o romantismo de Hegel, Goëthe,

n'en avait-il vu qu'un aspect'. En demandant à la métaphysique de la véracité divine de fonder la physique, il avait voulu prévenir les savants, déjà très nombreux de son temps et d'abord son ami Mersenne, de ne pas s'abandonner sans réfléchir à la découverte enfin possible de la Nature physique. La connaissance que nous avons d'elle dépend tout entière de l'esprit et la métaphysique sert de base à la physique, mais il est bien vrai que l'on oubliera vite cet avertissement ». R. LENOBLE, p.336 *Apud VAN EYNDE L., L'ontologie acosmique*, 1993, p.131

²³⁰ LILLA, M. *Le Dieu mort-né*, 2010, p.71

²³¹ Ibid, p.72

²³² Para as bases do romantismo teológico de Rousseau e seu tratado de teologia natural, ver ROUSSEAU, J J. *La profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, 1996

²³³ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.123

²³⁴ VAN EYNDE L., *L'ontologie acosmique*, 1993, p.109

²³⁵ Ibid, p.113

²³⁶ « J'ai donc refermé tous les livres. Il en est un seul ouvert à tous les yeux, c'est celui de la nature », ROUSSEAU, J J. *La profession de foi du vicaire savoyard*. GF-Flammarion, 1996, p.117

Schiller, Kant, Schelling²³⁷, traduziram uma ansiedade humanista que enxergou em Napoleão o messias instaurador dos novos tempos. Essa forma de romantismo, apregoador de um otimismo radical, promoveu uma revolução intelectual na Rússia do século XIX, e Dostoiévski – após ser curado da febre romântica²³⁸ – tornou-se um dos grandes profetas a insurgir contra esse ideal de humanidade que, segundo o autor do subterrâneo, assentou-se na mais completa abstração da vida concreta. Dostoiévski foi, neste sentido, para o século XIX e para o romantismo moderno, o que Pascal fora para o racionalismo técnico-científico do século XVII. Um pessimismo subterrâneo e uma consciência trágico-teológica apontou um olhar agudo e melancólico contra os ideais modernos que, abrigados dentro de um *Palácio de Cristal*, promoveram a reconciliação da consciência do homem com o mundo.

O espírito de reconciliação do racionalismo estabeleceu-se como uma forma de racionalização do cosmos que procurou – na forma de um paganismo moderno²³⁹ – amenizar a solidão ontológica do homem moderno a partir das atividades abstratas da razão. Essa forma de abstração buscou superar a negatividade trágica da vida, reprimindo sua dimensão obscura e noturna. Como escreveu um *scholar* de Dostoiévski, Luigi Pareyson, « déjà le paganisme, l'ancien comme le moderne, s'est ingénié à priver le mal, la souffrance, la mort de leur caractère horrible et terrible »²⁴⁰. O racionalismo, seja teológico ou especificamente ateu, procurou assimilar a completa contingência da existência a partir dos mecanismos racionais de uma engenharia política e social que quis conter a angústia ontológica de uma existência jogada em uma realidade incomensurável, na qual a negatividade aparece como o mais evidente princípio de realidade. Tem razão Foldényi ao escrever que « au nom de la *rationalité* il fallait faire abstraction de l'expérience vécue. De la souffrance, de la mort, de l'invérifiable, c'est-à-dire de tout ce que l'homme ne peut maîtriser, mais à quoi il

²³⁷ Não se pode deixar de reconhecer o elemento de irreconciliação e a dimensão trágica da filosofia de Kant e Schelling. Para isso ver GOLDMANN, L. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*, 1948. Para a negatividade em Schelling, ver LÖWITZ, K. *De Hegel à Nietzsche*, p.147-155. Ver tbm PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998

²³⁸ GIRARD, R. *Critique dans un souterrain*, 1976

²³⁹ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998, p.210

²⁴⁰ Ibid, p.210

est assujetti »²⁴¹ O *unheimlich* freudiano foi intensivamente reprimido em favor de racionalismos que, instaurando uma falsa consciência, estabeleceram uma arquitetura civilizada do mundo que privou o homem de todo o *pavor metafísico*. Temos aqui a morte de um espírito trágico (pascaliano) e o nascimento de um espírito burguês que não possuiu outra preocupação senão organizar o mundo a partir das virtudes da razão e da economia. Para essa espécie tranquila de homem, não existe espaço para as vertigens de uma existência que não encontra repouso, pois, fundando-se em uma metafísica racionalista, são incapazes de protestar contra as « paredes das evidências » de uma razão que faz com que tudo seja claro e definitivo.

A crítica às formas de racionalismo teológico – essa tentação que não preservou nem São Tomas, e que fizera do « Deus » de grande parte do pensamento ocidental um *ídolo*, segundo Pascal – fez de Nietzsche um dos grandes opositores dessa impostura que foi a secularização de valores cristãos, essas « metamorphoses laïques » que logo se transformam em « mentiras astuciosas », as quais funcionaram como fundamentos do mundo moderno²⁴². Nietzsche denunciou o que chamou « demi-théologie » dos filósofos alemães. Aos olhos desse desconstrutor do humanismo, Kant, Fichte, Schelling e Hegel eram ainda « théologiens », des « semi-petres, des pères de l'église »²⁴³. Dostoiévski, como Nietzsche, fez parte dessa classe de homens do século XIX – herdeiros de São Paulo, Santo Agostinho e Pascal – que conseguiram olhar nos olhos do niilismo e tematizaram sem medo o processo de desencantamento do mundo, bem

²⁴¹ FOLDENYI, L. *Dostoevski lit Hegel en Sibérie*, p.26

²⁴² NIETZSCHE, F. apud LÖWITH K., *De Hegel à Nietzsche*, 1969, p.436

²⁴³ Ibid, p.437. Para Karl Lowith, « Nietzsche prévoyait la montée du « nihilisme européen »: du fait de la déchéance de la foi chrétienne en Dieu et par suite de la morale: rien n'est plus vrai, tout est permis. Ce que je raconte, dit il, dans la préface de *la Volonté de puissance*, c'est l'histoire des deux siècles prochains. Je décris ce qui vient, ce qui vient inélutamment: *la montée du nihilisme*. Cette histoire peut déjà être racontée: car c'est la nécessité même qui oeuvre ainsi. Cet avenir parle par mille signes, ce destin s'annonce partout; à cette musique de l'avenir, chacun déjà prête l'oreille. Toute notre culture européenne 'oriente depuis longtemps sous le torture d'une tension qui croît de décennie, vers quelque chose comme une catastrophe: avec inquiétude, violence, précipitation; semblable à une fleuve qui veut atteindre *sa fin*, qui ne réfléchit plus, qui a peur de réfléchir. Celui qui prend ici la parole n'a au contraire rien fait jusqu'ici que *réfléchir*: philosophe et solitaire par instinct qui... trouva son profit dans l'isolement dans l'en-dehors, dans la patience, dans la temporisation; esprit casse-cou et tentateur, qui s'égara déjà dans tous les labyrinthes de l'avenir;... qui *regarde en arrière* en racontant ce qui viendra; premier nihiliste européen parfait, mais qui déjà a achevé de vivre en lui le nihilisme, qui l'a en lui, au-dessous de lui, en dehors de lui ». LÖWITH K., *De Hegel à Nietzsche*, p.235

como o fracasso de um romantismo que buscou encontrar na natureza, ou em uma forma de religião cristã secularizada – a impostura de Hegel iniciada com Rousseau – caminhos de falsificação da realidade empírica. Neste processo de falsificação da realidade que caracterizou grande parte dos idealismos modernos, encontramos o objeto da crítica de Dostoiévski – e também de Nietzsche – que procura desnudar com seu realismo os *vernizes* que pintam a realidade de uma visão de mundo romântica. O problema que denunciou Dostoiévski fora a completa incapacidade da cultura moderna em resolver sua insuficiência teológica, a saber, a « tragédia da ausência de Deus »²⁴⁴ e a completa orfandade do homem moderno que procurou salvação na saída patética de um romantismo que elaborou uma sacralização dos elementos da cultura²⁴⁵. Essas religiões de substituição que caracterizaram parte significativa do pensamento filosófico do século XIX. A melancolia que encontramos no universo dostoiévskiano não significa um lamento religioso que percebeu no advento da modernidade o sepultamento de um mundo erguido sobre os fundamentos da religião, mas a constatação lúcida de uma consciência que reconhece os limites da natureza humana, que, superando a falsa consciência advinda de um racionalismo que procura amenizar a negatividade da existência, reconheceu-se atormentada diante

²⁴⁴ A tragédia da ausência de Deus não é a simples perda do *nomos* eclesiástico medieval, como poderia retrucar qualquer moderno, tentando associar a visão de mundo de Dostoiévski à uma forma de nostalgia de um mundo medieval ordenado. A tragédia da ausência de Deus em Dostoiévski, significa a constatação lucida da incapacidade da modernidade de encontrar qualquer sentido na natureza ou em uma razão ordenadora. Como sabemos, o niilismo é uma consequência metafísica de um coerente racionalismo materialista. Cf. VOLPI, F. *O niilismo*, p.29

²⁴⁵ Segundo Löwith, « Robespierre se préparât, dans la maison naguère habitée par Rousseau, au grand discours où il proclame religion d'Etat la religion de l'humanisme civique décrite dans l'Emile. Marat lui aussi annonça dès 1788, lors d'un discours prononcé dans un jardin public, l'avènement du contrat social qui devait devenir la bible de la Convention. « C'est la faute à Rousseau » déclara Napoléon à propos de la Révolution française dont il souhaitait calmer les tempêtes (...). G. Jellinek a justement montré que cette formulation des droits de l'homme – liberté et égalité – repose sur l'idée chrétienne: tous les hommes étant créatures de Dieu sont nés égaux et nul n'a un privilège sur l'autre, tous étant à l'image de Dieu. La Révolution française est un tardif prolongement de la Réforme et de sa lutte pour obtenir la liberté de la foi. La civitas deu sur terre devient contrat social, le christianisme devient religion humaniste, la créature de Dieu devient l'homme naturel, la liberté dévolue à tout chrétien devient liberté civique dans l'Etat et la conscience religieuse devient « libre communication de pensées et de opinions ». Cette origine chrétienne marque déjà le premier principe (« Les Hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits ») et rompt délibérément avec la conception politique païenne qui admet en principe l'existence « naturelle » d'hommes libres et d'esclaves. LÖWITH K., *De Hegel à Nietzsche*, p.292

de uma natureza inerte e indecifrável. A consciência dostoiévskiana exala, deste modo, um completo exílio ontológico que *reconhece* a insuperabilidade do negativo, pois, ultrapassados os racionalismos teológicos modernos – e sua teologia humanista –, o homem seria incapaz de encontrar, em si ou fora de si, uma substancialidade que pudesse servir de orientação.

O processo moderno de *des-ontologização* do universo, a perda de todas as referências metafísicas consoladoras que caracterizaram a visão de mundo de grande parte dos racionalistas modernos, encontrou em Dostoiévski um *eco* que se fez presente em todos os seus romances maduros. A angústia de um mundo vazio e sonambúlico exalado de sua pena, não foi fruto de uma alma metafísica que protestou a perda de um universo ordenado pela religião, mas, antes, fruto de uma consciência religiosa antinômica que, deparando-se com o *vazio* da existência, encontrou na literatura o lugar de tematização de suas angústias mais profundas. Em suas tematizações, encontramos a *ausência do nomos*, que despreza toda espécie de certificação do divino presente nas racionalizações teológicas, não reconhecendo a plausibilidade de nenhuma metafísica racionalista moderna que se queira fundamento da reconciliação do homem com o mundo. O reconhecimento da « inércia da natureza » que encontramos em Dostoiévski – sombriamente tematizado na dúvida acósmica de Hipólito, no seu *O Idiota*, – é sintoma de uma « visão de mundo » desencantada e inquieta por uma consciência lúcida que não reconhece a existência de nenhuma metafísica capaz de oferecer fundamentos à vida. Essa radical « emancipação moderna » – e seja dito, essencialmente ancorada em um cristianismo clássico –, não permite nenhuma concessão a uma razão pré-moderna que postule um universo aristotélico ou tomista carregado de valor. Não existe dentro de um universo trágico nenhuma cosmologia inteligível, e Dostoiévski intuiu – como poucos no século XIX, imerso em ideologias românticas e racionalistas – a realidade acósmica do mundo, inquietando-se pelo lugar « de l'homme moderne dans cet espace radicalmente indifférent où nulle « res cogitans » ne peut plus percevoir la moindre voix, la moindre parole qui pourrait lui être adressée »²⁴⁶. Estando entre aqueles malditos que desdenharam da face da civilização, buscando, assim, « craquer le vernis »²⁴⁷, que legitimou um estado de bem estar social de um racionalismo burguês. Dostoiévski desnudou o

²⁴⁶ VAN EYNDE L. *L'ontologie acosmique*, 1993, p.43

²⁴⁷ LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998.

niilismo que encobriu o céu de uma civilização moderna, desmascarando todos os idealismos os quais buscaram encontrar algum valor moral e positivo no mundo. As virtudes burguesas que estiveram na base da cidade moderna, e que sepultaram todos os constrangimentos do pensamento trágico, foram filosoficamente traduzidas em um pensamento racionalista ou romântico que procurou dissimular a negatividade do mundo por meio da especulação. Foi o que Luigi Pareyson reconheceu como uma espécie de neutralidade do pensamento racionalista, que concebe a experiência do mundo de forma exclusivamente científica e lógico-empírica, fundando-se em « philosophies de tendance optimiste et étrangères à la pensée tragique, peu intéressés au problème du mal, et même disposées à l'atténuer et à le minimiser, voire à l'occulter et à le nier, en tout cas à le considérer humainement réparable et socialement rachetable »²⁴⁸. O pensamento religioso de Dostoiévski enfrentou diretamente essa visão de mundo racionalista, firmada em uma virtude burguesa que procurou organizar histórica e racionalmente o mundo, enfrentando o niilismo com os subterfúgios teológicos de uma razão moderna. O Deus dos filósofos racionalistas, ou o mero conceito em que ele se transformou, sacralizou a história e a cultura instaurando um « reigne metaphysico-idolâtrique de la présence »²⁴⁹. Assim, a racionalização teológica que caracterizou o conceito metafísico de Deus encontrou sua formulação acabada « dans la modernité (Descartes, Spinoza, Leibniz, mais aussi Hegel), avec la causa sui », instaurando, assim, [teologicamente, idolatricamente], os fundamentos do mundo moderno²⁵⁰. Apreendido como um conceito que funcionou como fundamento de toda metafísica racionalista, que submeteu o divino ao histórico e legitimou um mundo ordenado pela razão, o racionalismo moderno inaugurou uma forma acabada de idolatria²⁵¹. A sensibilidade trágica de Dostoiévski, como todas as formas do trágico, protestou – como escreveu M. de Unamuno – contra esse « rationalisme hérité du XVIII siècle », opondo-se visceralmente a qualquer espécie de « paix de la conscience » e de « conciliation entre la raison et la foi », procurando fazer, dessa forma, com que todos vivessem inquietos e oprimidos²⁵².

²⁴⁸ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998, p.127

²⁴⁹ MARION, J L. *De surcroît*, 2001, p.187-188.

²⁵⁰ Ibid, p.54

²⁵¹ MARION, J L. *Dieu sans l'être*, p.53

²⁵² UNAMUNO, M. *Le Sentiment tragique de la vie*, 1997, p.341.

Leon Chestov considerou Dostoiévski o Nietzsche russo²⁵³, e são inegáveis as profundas semelhanças desses « frères ennemis », como os classificou Henri de Lubac²⁵⁴. Este último considerava que, neles dois, a humanidade procurou libertar-se « de la prison dans laquelle une culture étroite l'a enfermée ». Ambos recusaram a mutilação do homem « sous prétexte d'éviter la contradiction », e, retirando-o de seu universo confortável, « ils lui restituent le sens de sa destinée tragique »²⁵⁵. Experimentam, os dois, o apagar das luzes de um humanismo que oferecera vitalidade à civilização moderna e, do subterrâneo, arremessaram seus martelos contra os altares de um homem médio que se dobrou aos pés de um ídolo²⁵⁶. Um homem médio, para falar como o *homem do subterrâneo*, que « em virtude de sua limitada inteligência, tomam as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras, e, deste modo, se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para a sua ação e, então, se acalmam; e isto é de fato o mais importante. Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranquilo, não conservando quaisquer dúvidas »²⁵⁷. O pensamento de Dostoiévski refletiu todas as contradições do espírito russo, todas suas antinomias, e a principal delas, sua sensibilidade niilista²⁵⁸. Todos os seus juízos teológicos, toda sua profecia religiosa está fincada na sensibilidade de uma razão irreconciliada com o mundo e com a natureza, que protesta das entranhas da existência à sua mais completa angústia. Seu niilismo, absorto de cristianismo, não poderia estar mais distante dos arroubos “quase trágicos”²⁵⁹ de um Goethe, para quem, « tout ce qui naît mérite de disparaître »²⁶⁰.

²⁵³ CHESTOV, L. *La Philosophie de la tragédie*, Flammarion, 1966

²⁵⁴ LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, p.289

²⁵⁵ Ibid, p.292.

²⁵⁶ Para Marion, « l'idole culmine toujours dans une « auto-idolâtrie, pour parler como Baudelaire », MARION, J L. *Dieu sans l'être*, 2010, p.43.

²⁵⁷ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*, 2000, p.29

²⁵⁸ Para Berdiaev, « na Rússia não ha cultura média, nem meio, nem quase tradições culturais ». Destarte, quase todos os russos são niilistas. Porque? Porque a cultura não resolve os problemas finais, a evasão para fora do processo terrestre; pelo contrario, ela fortifica o meio humano. Para o « rapaz russo » (expressão cara a Dostoiévski) absorto na solução das questões metafísicas, por Deus e a imortalidade, ou pela organização da humanidade segundo o novo estatuto, assim como para o ateu, para o socialista, para o anarquista, a cultura representa um obstáculo através de seu movimento impetuoso para um desfecho, BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoiévski*. Rio, 1940, p.15

²⁵⁹ Para Steiner, « La « presque tragédie » est précisément le compromis d'une époque qui ne croyait pas à la fatalité du mal. Elle représente le désir qu'avaient les romantiques de jouir du privilège de la grandeur et de la passion, attributs de la tragédie, sans en payer le juste prix. Ce

A consciência trágico-teológica de Dostoiévski possuiu uma forma de tensão que é própria do cristianismo clássico, distanciando-se absolutamente dessa forma de *paganismo* que proclama uma natureza reconciliada, no qual os pilares de uma visão de mundo estão fincados em uma forma de humanismo que, firmado na ideia de suficiência da natureza humana, considera-se em casa no mundo, e o organiza a partir dos mecanismos de uma razão que se instala como *nomos* da vida na forma de civilização e cultura. Nada existe nessa forma de romantismo que se aproxime do *pathos trágico* que protesta contra a indiferença cega de uma natureza que ignora o desespero de uma *res cogitans*, mas nele se instaura uma reconciliação romântica que se reconhece como parte do ordenamento racional do mundo²⁶¹. As abstrações dessa razão filosófica deram origem a uma forma de homem que, instalando-se soberanamente no mundo a partir da técnica e da política, criou uma falsa dignidade que, ancorando-se em um cosmopolitismo econômico e cultural, promoveu a falsa reconciliação burguesa de um homem que se sentiu em casa no mundo a partir dos vínculos abstratos com a cidade moderna. Essa crença « longuement mûrie dans la nature perfectible et sanctifiée de la vie et du monde »²⁶² que exala dos poros modernos de um Goethe é a antítese da febre niilista e trágica que alimentou o espírito vulcânico e revolucionário de

prix, c'est reconnaître qu'il y a dans le monde des mystères d'injustice, des catastrophes qui dépassent ce que mérite le coupable et des réalités qui font constamment violence à nos prévisions morales [...]. La « presque tragédie » est en réalité un autre mot pour désigner le mélodrame. [...]. Ce refus de la tragédie est bien net dans le Faust de Goethe. Le Faust de Marlowe descend au feu de l'enfer avec une conscience terrible, saisissante de sa condition. Il supplie: « mon Dieu, mon Dieu, ne me regarde pas d'une manière si féroce ». Dans son esprit lucide il sait aussi que l'habitude du mal est devenue naturelle à son cœur: « Mon cœur est endurci, je ne peux pas me repentir ». [...]. Le Faust de Goethe, au contraire, est sauvé. Le bonheur suprême, enjeu du marché de Faust avec les puissances infernales, se trouve être finalement un acte de bienfaisance rousseauiste – l'assèchement des marécages en vue de l'édification d'une société nouvelle. C'est Méphistophélès qui perd la gageure. Les cieux ne roulent pas de torrents de sang comme dans Marlowe mais retentissent d'hosannas rédempteurs. Et ce n'est pas là une consession du poète vieillissant à sa croyance longuement mûrie dans la nature perfectible et sanctifiée de la vie et du monde; l'idée du dénouement heureux se trouve clairement indiquée dans les premières ébauches d'une pièce sur Faust tracées par le jeune Goethe entre 1770 et 1780. Le *Faustus* de Marlowe est une tragédie. Le *Faust* de Goethe est un sublime mélodrame. STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.132-133

²⁶⁰ GOËTHE, Apud UNAMUNO, M. *Le sentiment tragique de la vie*, p.283

²⁶¹ Segundo Goethe, « la cohérence de la nature, sa constance nous consolent de l'inconstance des hommes ». Lettre à Knebel, 2 avril 1785 (*Briefe*, VII, p.36) apud CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe*, 2011, p.137

²⁶² STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.133

Dostoiévski, possuidor de uma natureza demasiadamente vil e apaixonada²⁶³ que, protestando diante de uma natureza morta, não se contentou com as especulações filosóficas advindas de uma virtude burguesa que organizou o mundo a partir dos mecanismos da razão e da cultura.

3.3

Pathos e Existência – a descida aos infernos

Dostoiévski considerou a existência como o elemento mais urgente de sua reflexão literária. O tema de sua vida foram as trilhas percorridas pelo coração humano, suas aflições e dramas mais profundos, que demonstram sua desconcertante « identificação com o sofrimento humano, tanto material quanto espiritual »²⁶⁴. O grito por sentido que emerge das profundezas da existência desesperada de um só homem valia mais, para Dostoiévski, do que toda filosofia. O contraste com uma abordagem racionalista de tradição hegeliana não poderia ser mais evidente. Para Hegel, « l'esprit ne peut pas s'attarder sur les souffrances des quelques individus, les buts particuliers se perdent dans le général »²⁶⁵. Esses sofrimentos individuais que se perdem de uma história universal que não os alcança, representam a realidade de *existências jogadas* em um mundo opaco, que não receberam os disfarces de uma civilização e enfrentam a contingência trágica de estarem abandonados « à ses seules forces propres, à son seul discernement propre, et aussi, il est vrai, à Dieu. Ce sont là les fausses couches de la société, les membres « de hasard » de familles « de hasard » »²⁶⁶. A expressão « membros do acaso », usada por Dostoiévski em seu *Diário de um Escritor*, não poderia traduzir melhor a realidade de uma existência que, imersa em sofrimento, se compreende dentro da mais completa orfandade ontológica. A expressão mais acabada desse *pathos* encontra-se no protesto de Ivan Kamarazov, o qual, ao lado de Aliocha, fez de sua indignação um hino trágico protestante contra o sofrimento

²⁶³ « O pior de tudo – escreve Dostoiévski a Maikov – é que minha natureza é vil e demasiadamente apaixonada ». BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.17

²⁶⁴ FRANK, J. *Dostoiévski: O manto do profeta*, 2007, p.427.

²⁶⁵ HEGEL apud FOLDENYI, L. *Dostoiévski lit Hegel en Sibérie*, p.27

²⁶⁶ DOSTOIEVSKI, F. *Journal d'un écrivain*, 1972, p.337. É fundamental salientarmos a profunda consciência de Dostoiévski em pronunciar-se a partir de um lugar que está em completa oposição às celebrações da civilização moderna, simbolizada no progresso de um Ocidente técnico, racionalista e materialista.

de inocentes, que por vezes, encontram-se justificados na felicidade futura de uma harmonia universal. Para Dostoiévski, nenhum progresso histórico vale as lágrimas de desespero dessas pequenas criaturas, e « toute la science du monde ne suffit pas à racheter les larmes de cette enfant qui implore le secours du « bon Dieu »²⁶⁷. Nenhuma abstração harmônica de uma civilização reconciliada poderia esconder os intestinos de um mundo que se ergue sobre corpos humanos espoliados, que servem unicamente como alicerces de um *Palácio de Cristal*.

Toda obra de Dostoiévski, de seu juvenil *Pobre Gente* aos *Irmãos Karamazov*, está alicerçada em uma espécie de *pathos* religioso que tem nas lágrimas dessas « existências do acaso » o seu elemento mais profundo. Em seu *Diário de um escritor*, encontramos um realismo que buscou escarafunchar os alicerces do mundo, tendo seu olhar direcionado para os dejetos da civilização moderna, emblemas de uma existência irreconciliada com as formas do mundo, expressão solitária desses « filhos do acaso » que clamam por redenção²⁶⁸. Para Vassili Rozanov, em nos aproximando de Dostoiévski,

nous découvrons un être solitaire et étrange, dans un lieu désert; cet être nous parle de la condition humaine qui n'est que douleur insoutenable, de la nécessité de trouver une issue. Ses oeuvres portent une marque de cette douleur-là et, à première vue, luer cohésion en pâtit. Un monde de souffrance inassouvie s'y enchevêtre aux réflexions sur les causes secrètes de ces souffrance, luer signification insondable²⁶⁹

²⁶⁷ BERDIAEV, N. *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*. Commentée par, Konstantin Léontiev, Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémion Frank. L'Age d'Homme, 2004, p.23

²⁶⁸ O conceito religioso de « redenção » é fundamental para nossa leitura das obras de Dostoiévski. Esse elemento judaico-cristão vai permear completamente sua visão escatológica de mundo, fruto direto do seu cristianismo. Este mesmo elemento vai estar presente, com entonações distintas, no judaísmo libertário do século XIX. Michael Löwy, em sua belíssima obra *Rédemption et Utopie*, nos oferece uma rica análise dessa cultura « judéo-allemande » produtora de uma significativa síntese espiritual. Segundo Löwy, « cet ouvrage s'occupe d'une génération et d'un courant particulier de l'univers culturel juif de la Mitteleuropa: une génération d'intellectuels nés au cours du dernier quart du XIX siècle, dont les écrits puissent en même temps à des sources allemandes (le romantisme) et juives (le messianisme). Leur pensée est profondément, « organiquement », inséparablement judéo-germanique, qu'ils assument fièrement ce syncrétisme (Gustav Landauer) ou qu'ils le vivent comme un déchirement (Kafka); qu'ils essaient de nier leurs sources allemandes (Gershom Scholem) ou leur identité juive (Lukacs). Elle s'articule autour de l'idée juive (kabbalistique) de *Tikkoun*, terme polysémique qui signifie à la foi: *rédemption* (*Erlösung*), restitution, réparation, réforme, rétablissement de l'harmonie perdue ». LÖWY, M. *Rédemption et Utopie*, 2009, p.8.

²⁶⁹ ROZANOV, V. A propos de la légende du Grand Inquisiteur. In BERDIAEV, N. *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*. Commentée par, Konstantin Léontiev, Vladimir Soloviev,

No seu *Diário*, temos um exemplo valioso da relação orgânica entre sua vida e sua arte, demonstrando o quanto a existência real, o cotidiano de crimes e violência que dilaceravam a sociedade, foi um repositório de onde nascia o seu realismo²⁷⁰. Em um pequeno conto, « le petit garçon à l'arbre de Noël du Christ », publicado em 1876, Dostoiévski retrata uma criança entregue às suas próprias forças, arremessada para dentro de um subsolo por um destino que não reconhece nenhuma piedade. Tomado de angústia e obscuridade em uma noite fria, o menino « tant le visage de sa maman, il s'étonna de sentir qu'elle ne bougeait pas et qu'elle était devenue aussi froide que le mur »²⁷¹. Entregue à imensidão de uma cidade silenciosa, essa criança simboliza as centenas de milhares de « filhos do acaso » que, parafraseando São Paulo, são entregues à morte todos os dias: « on a tant envie de manger quelque chose, rien qu'un petit morceau de quelque chose, et les petits doigts font si mal tout d'un coup. Un gardien de la paix passe et se détourne pour ne pas voir le garçonnet »²⁷². O *pathos* religioso que marcou a escritura de *Pobre Gente* exala-se também na pena madura do *Diário de um Escritor*, marcando, deste modo, o pertencimento não aristocrático de Dostoiévski, selando definitivamente em sua vida a cristianíssima opção pelo mundo dos escravos²⁷³. Aqui, os “frères ennemis”, que foram Nietzsche e Dostoiévski, afastam-se definitivamente. Mesmo superado as ideologias românticas, o sentimento trágico em Dostoiévski não adquiriu nenhum traço de aristocratismo, e sua religião, como ele mesmo confessou, teve suas fontes nos extratos mais baixos da vida social²⁷⁴. Como escreveu Pierre Pascal, « ce ne furent ni les années de déportation ni les souffrances, mais « le contact immédiat du peuple, la communion fraternelle avec lui, ravalé au même niveau que lui et même

Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémion Frank. *L'Age d'Homme*, 2004, p.142

²⁷⁰ FRANK, J. Dostoevski. O manto do profeta, *Dostoiévski: O manto do profeta*, 2007. p.427-428

²⁷¹ DOSTOIEVSKI, F. *Journal d'un écrivain*, 1972, p.348

²⁷² Ibid, p.348

²⁷³ Sobre a opção cristã pelo mundo dos escravos na modernidade, ver BINGEMER, M. C. Simone Weil. *Una mística em los límites*. Ciudad Nueva, 2011.

²⁷⁴ Penso que não seria desprovido de sentido uma aproximação da experiência religiosa de Dostoiévski com setores da Teologia na América Latina. Parte significativa da tradição teológica latino-americana, fundou-se à partir do diálogo com a espiritualidade das classes populares, e assim resignificaram e deram um sentido profundo para a teologia cristã, principalmente dentro da tradição e a espiritualidade da teologia da libertação. Ver GUTIÉRREZ, G. *Beber em seu próprio poço*, 2000.

au plus bas échelon »²⁷⁵. O conto de natal caracteriza, desta forma, a voz dostoievskiana que ecoa dos porões de uma civilização moderna, reverberando um *pathos* hebraico que fora constitutivo de toda tradição cristã, desnudando o horror sem limites de um mundo estruturado pela lógica de uma natureza sem alma. A análise desse mesmo conto feita por Joseph Frank merece ser citada. Para Frank,

Encontramo-nos num meio dostoievskiano arquetípico, característico de quase toda obra sua desde a primeira – um casebre escuro, gelado, miserável de Petersburgo, uma mulher moribunda que jaz esquecida e sozinha numa cama nua, um menino faminto, tiritando de frio, vestido em trapos, olhando sem compreender a agonia da morte da mãe. « Como ela veio parar aqui? - Pode ter vindo com seu filhinho de algum povoado distante, e de repente cairá doente ». Tudo é deixado nessa atmosfera de vagueza e conjectura, e assim a situação assume a qualidade universal de um exemplo mítico. Não é uma mulher individual que está morrendo, mas uma mulher cujo destino simboliza o de milhares de pessoas. Por contraste, enquanto o menino tiritante procura inutilmente pela casa algo para comer, há uma forte acuidade de detalhe sensorial que coloca em alto-relevo o horror da situação. « Por um instante ele ficou ali parado, pousando a mão no ombro da falecida. Então, começou a soprar nos dedos magros numa tentativa de aquecê-los, e, de repente, pegando o pequeno boné na armação da cama, caminhou apalpando com cuidado e saiu do porão »²⁷⁶.

A análise de Frank possui uma acuidade capaz de perceber elementos fundamentais da escrita dostoievskiana. A angústia experimentada por uma criança que figura entre os milhares de « filhos do acaso » que povoam o universo nos aproxima do grito gnóstico que proclama que « l'existence n'est qu'un accident aveugle parmi d'autres, non moins aveugle que le serait l'accident de sa destruction »²⁷⁷. A sensibilidade estética de Dostoiévski pinta um quadro sombrio revelador do espanto de uma criança que « olha sem compreender a agonia da morte da mãe », contemplando o espetáculo sombrio de um mundo indiferente e silencioso. A observação de Frank, para quem a « situação assume a qualidade universal de um exemplo mítico », e simboliza o destino de milhares de vidas, revela a dimensão alcançada por Dostoiévski, que procurou tematizar com profundo realismo trágico, a angústia de uma existência que, arremessada para fora da civilização – nada mais sendo do que uma tentativa de amenização da

²⁷⁵ PASCAL, P. *Dostoïevski, l'homme et l'œuvre*, 1985, p.352

²⁷⁶ FRANK, J. *Dostoiévski: O manto do profeta*, 2007, p.430

²⁷⁷ JONAS, H. *La religion gnostique*, 1978, p.420

dimensão trágica da vida –, não poderia senão fazer coro com o grito trágico de Sófocles, admitindo a verdade assombrosa de que « mieux vaut ne pas être né »²⁷⁸

Caminhando pelos rastros deixados por Dostoiévski, encontramos-nos absolutamente distantes das celebrações de um mundo moderno e nos aproximamos de uma *negatividade* mística que vai de encontro com o nada da existência. Nada poderia ser mais oposto à sua visão de mundo que uma virtude burguesa legitimadora de uma ordem terrena. O paralelo com Goethe é muito ilustrativo. O senso de civilidade advindo de sua solidez burguesa, a confiança na marcha e no progresso do mundo, fizeram de Goethe um funcionário competente, um cidadão do mundo europeu « un courtisan satisfait et un patricien qui, néanmoins, attribuait une bonne part de sa chance aux solides vertus de son milieu bourgeois »²⁷⁹. Nada mais coerente com uma visão de mundo romântica que fez parte das mais celebradas conquistas da civilização, e foi hóspede ilustre de um *palácio de cristal* que amenizou a indiferença da natureza e promoveu dignidade ao homem moderno. Para George Steiner, Goethe possuía um temperamento avesso a toda desordem, a toda forma de protesto que pudesse impedir a possibilidade do progresso humano, e, por isso, « la vision de Goethe fut darwinienne avant la lettre », adequando-se a uma forma de mundo e a um sentido evolutivo que reconcilia humanidade e natureza. Firmado em um humanismo que proclama a fórmula renascentista da *dignitas hominis*²⁸⁰, Goethe legitimou seu mundo na confiança de que uma centelha divina orientava os progressos do homem na história, e, por este motivo, para o pensador alemão, « il n'y a pas de place pour le désespoir ou la damnation »²⁸¹. Essa ingenuidade romântica é o oposto de uma visão trágica que nasce de um sentimento de ultraje que protesta contra as condições reais da vida, um sentimento que menospreza a ordem do mundo e é atravessado por um *pathos* que enxerga a santidade das lágrimas de uma pobre criança, que possui em si mesma mais valor do que toda ciência do mundo. É por isso que, como escreveu George Steiner, « dans la tragédie, c'est l'exemple individuel d'injustice qui nie le semblant d'ordre général », e « um seul Hamlet suffit pour convaincre un Etat de pourriture »²⁸². As ruas frias de São

²⁷⁸ SOPHOCLES, Apud PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, p.26

²⁷⁹ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.164

²⁸⁰ PONDÉ, L. F. *Do pensamento no deserto*, 2009, p.93.

²⁸¹ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.166

²⁸² Ibid, p.164

Petersburgo atravessam todos os romances de Dostoiévski, e as tragédias anônimas que ganharam vida através da criação de seus « personagens fracos »²⁸³, demonstram como Dostoiévski pertenceu àquela classe de indivíduos que possuíram uma aguda consciência dos mecanismos de uma ideologia moderna do progresso, e, mesmo ultrapassando a ideologia filantrópica romântica de sua juventude, sua obra continuou sendo um símbolo de resistência e memória de homens e mulheres atropelados por uma história que não « révèle sa propre essence qu'à ceux qu'elle a au préalable exclus d'elle-même »²⁸⁴. Não quis Dostoiévski, com suas *Recordações da casa dos mortos*, trazer à luz os corpos maltratados que sobreviviam como prisioneiros na Sibéria? Lançado para fora das luzes *cosmopolitas* que oferecem sentido ao mundo moderno, Dostoiévski experimentou ele mesmo, a aflição dessas almas decaídas que escondem em seu sofrimento os mistérios não desvendados do universo: « mais, d'un autre côté, qui peut prétendre avoir sondé ces âmes déchues, avoir découvert dans leur mystère ce qui demeure caché à l'univers entier? »²⁸⁵. A Sibéria, esse lugar obscuro, que, como a África, não despertou os interesses de Hegel por não estarem « propice à une culture historique ou à devenir un acteur particulier de l'histoire »²⁸⁶, foi o lugar onde Dostoiévski exilou-se das luzes que oferecem sentido ao mundo moderno, deixando o palco da civilização para experimentar as angústias de uma existência esquecida nos porões frios do mundo civilizado. As intuições de Földényi são precisas, e captam o estado de espírito de Dostoiévski, que experimentou na Sibéria a transformação profunda de suas convicções.

En quittant Saint-Pétersbourg dans la nuit de Noël, le 24 décembre de 1849, deux jours après son simulacre d'exécution, Dostoïevski quittait non seulement la ville illuminée, mais encore tournait le dos à l'Europe. Et quand il franchit l'Oural, c'était comme s'il quittait l'espace, mais aussi le temps (historique) de l'Europe. « Triste fut l'instant où nous franchîmes l'Oural, se rappelle-t-il dans une lettre écrite quatre ans auparavant. Chevaux et kibitkas s'enlisèrent dans les congères. La tempête de neige faisait rage. Nous descendîmes de chariots, c'était la nuit, et attendîmes, debout, le temps

²⁸³ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.174.

²⁸⁴ FOLDENYI, L. *Dostoievski lit Hegel en Sibérie*, p.20. A proximidade com as *Teses sobre a Historia* de Benjamin é muito significativo. Cf. LÖWY, M. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses* « Sur le concept d'histoire. Paris, PUF, 2001

²⁸⁵ DOSTOIEVSKI, F. *Souvenirs de la maison des morts*, p.51 apud FOLDENYI, L. *Dostoievski lit Hegel en Sibérie*, p.21

²⁸⁶ HEGEL, G. W F. Apud FOLDENYI, L. *Dostoievski lit Hegel en Sibérie*, p.17.

qu'on les tire de là. Alentour, la neige, la tempête; la limite de l'Europe, devant: la Sibérie où nous attendait un sort inconnu, derrière: tout le passé; c'était triste et les larmes me vinrent ». Et pourtant: la suite de la lettre permet de supposer que ce destin mystérieux lui réservait quelque chose qu'il n'aurait peut-être pas reçu en restant chez lui, en Europe. La souffrance et le désespoir son devenus *incommensurables* et l'ont amené à faire l'expérience de l'infini (du divin) – par en bas, par la voie inverse, en évitant tout ce qu'il aurait pu connaître en Europe²⁸⁷.

A *hierofania* experimentada por Hegel ao contemplar a entrada de Napoleão na cidade de Iena carrega um significado teológico profundo quando comparada à experiência de purificação religiosa vivenciada por Dostoiévski em sua *descida aos infernos* siberiana. Ambos devem ser compreendidas como expressões inteiramente distintas de assimilação e interpretação do cristianismo no século XIX. Do alto de sua visão cosmopolita de filósofo da história, Hegel relatou sua experiência com Napoleão, esse « personagem forte » que Nietzsche tanto admirava enquanto expressão dos ideais de força que poderiam ser vislumbrados no humanismo « pagão » de Goethe²⁸⁸. Hegel escreveu, « L'empereur – cette âme du monde – je l'ai vu parcourir la ville à cheval, allant en reconnaissance; c'est en fait une étrange impression de voir un tel individu qui, concentré ici en un point, sur son cheval, embrasse le monde et le domine »²⁸⁹. A « alma do mundo » que conseguiu estabelecer com força de espada a completa realização de uma *ideia* fazia imanente – conforme a experiência de Hegel – o *Espírito* divino do mundo, oferecendo o sentido teológico de uma história que se constrói a partir da ação de homens *extraordinários*. O espírito forte de homens cultivados, como Goethe, que, segundo Nietzsche, não poderia ser seguido que por uma pequena elite de homens « hautement cultivés, formés par l'antiquité, la vie, les voyages »²⁹⁰, oferecia o tom aristocrático de uma visão de mundo que se aproximava de um realismo pagão privado de qualquer *pathos* religioso. Estamos diante de um espírito cosmopolita que possuiu nas benesses da cultura e da história as fontes de seu mundo interior, e orientou-se sem mais senões para uma completa adequação ao realismo da vida. Encontramos em Goethe um tipo nietzscheano *avant la lettre*,

²⁸⁷ Ibid, p.39

²⁸⁸ GIACOIA JUNIOR, O. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acessado em 03/01/2012.

²⁸⁹ HEGEL apud LOWİTH, K. *De Hegel à Nietzsche*, p.262

²⁹⁰ NIETZSCHE, F. Apud LOWİTH, K. *De Hegel à Nietzsche*, p.221

um « *esprit libéré* » que « adhère au grand Tout qui l'entoure avec un fatalisme joyeux et confiant, sûr que seul le détail est récusable mais que tout dans l'ensemble se rachète et se concilie ». Sabemos que, para Nietzsche, o espírito forte e reconciliado de Goethe « dépasse le refus »²⁹¹. Nenhum « événement ne le toucha como ce *ens realissimum* dénommé Napoléon » que se identificava com os valores de um « être humain fort, cultivé, habile à tous les exercices du corps, maître de lui et respectueux de lui-même »²⁹². A sensibilidade aristocrática que organiza o mundo na ação desses « personagens fortes », povoou a literatura do século XIX, e Dostoiévski narrou como nenhum outro a tentação de estar entre esses homens extraordinários, trazendo à luz a tragédia deste *nietzschéen manque*²⁹³ que fora o seu Raskólnikov, em *Crime e castigo*²⁹⁴.

A transformação dos valores e convicções de Dostoiévski está estreitamente identificada com seu exílio para fora dos limites da civilização moderna, na qual a ausência de *divertissements* – no sentido pascaliano – ofereceu-lhe a oportunidade de penetrar os terrificantes « abismos das contradições humanas, abismos dissimulados, nos artistas de outro tipo, pelo véu da vida social »²⁹⁵. O « véu da vida social » de que nos fala Berdiaev, ou os « vernizes da civilização »²⁹⁶, como quis Henri de Lubac, são elementos externos que constituem uma falsa positividade da existência, capaz de criar uma ontologia racionalista que procura oferecer dignidade ao homem a partir das luzes de uma cidade moderna que se mantém pela força da espada desses « homens extraordinários » os quais, em suas ações, inundam a terra de sangue. Estar fora dessa abstração, ser levado para um deserto siberiano que traduz o vazio de uma existência despida dos adereços da civilização, pode levar o homem – como levou nosso místico russo – a experimentar uma forma de ascese da existência que se aproxima daquilo que a tradição judaico-cristã reconheceu como *santidade*, e o « mundo » – para usarmos a expressão de São Paulo – nomeou como *loucura*. Essa outra face da experiência

²⁹¹ Ibid, p.221. Para Löwith, « c'est là aussi la formule de « la position dionysiaque en face de l'existence » que Nietzsche fait sienne, et le dernier aphorisme de la Volonté de puissance semble exprimer le même esprit que le Fragment de Goethe sur la Nature ». LOWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*, p.222.

²⁹² Ibid, p.221.

²⁹³ DE LUBAC, Henri. *Le Drama de L'humanisme Athée*, p. 325.

²⁹⁴ DOSTOIEVSKI, F. *Crime e castigo*, 2001.

²⁹⁵ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.44.

²⁹⁶ DE LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, p, 291.

de santidade, a loucura, é um elemento estruturante da visão de mundo que determinou a face religiosa dos *romances-tragédias* de Dostoiévski, que nos revelam, como escreveu poeticamente Berdiaev, que a « profundidade da natureza humana, o segredo desta profundidade, não pode ser revelada no decurso de uma existência normal, bem estabelecida sobre um solo firme »²⁹⁷.

As fontes do mundo interior de Dostoiévski não se encontram em uma ordem objetiva e estabelecida, em um universo racional que tem nas seguranças modernas seu núcleo estruturante. Seu equilíbrio interior não está fincado em um olhar romântico que encontra harmonia na natureza e exala um otimismo civilizatório que proclama que a existência « pourrait être radicalmente changée et améliorée par des changements dans l'éducation et dans les conditions sociales et matérielles »²⁹⁸. Não fora na harmonia da natureza ou em uma razão universal que Dostoiévski encontrou os elementos provedores do princípio trágico-religioso de seu gênio literário, que ao invés de oferecer princípios sólidos para o homem, faz com que ele perceba que o solo onde se assentam os seus pés, não possui a firmeza inabalável que aparenta²⁹⁹. A experiência de estar diante do vácuo da existência, distante das forças criadoras que estruturam um bem estar humanista que oferece os vínculos do homem com o mundo moderno – amenizando dessa forma sua orfandade ontológica – provoca um abismo dentro do próprio homem³⁰⁰ que o priva de qualquer sentido ontológico. A dignidade *cosmopolita*, como nos lembra Hans Jonas, o desejo de estar ativo na *polis*, fora sempre um anseio que caracterizou os caminhos do humano diante do terror de uma solidão cósmica. Vincular seu eu interior, seu *logos*, ao *logos* do todo, adquirindo dessa forma a consciência de « jouer son rôle » é uma das formas mais antigas de atravessar a existência sem os espantos do niilismo. Como escreveu Jonas, « assurément, cette ferveur contrainte, cette volonté de se garder coûte que coûte membre du tout en se disant apparenté à lui, c'était le moyen de préserver la dignité de l'homme, et par là, de maintenir la sanction d'une morale positive »³⁰¹. A secularização da escatologia cristã realizada por Hegel e sua compreensão da história « comme

²⁹⁷ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.48

²⁹⁸ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p122-123.

²⁹⁹ Como escreveu Leo Strauss em seu artigo sobre o existencialismo, os grandes pensadores, « ils voient des abîmes là où nous sommes sûrs du sol sur lequel nous posons les pieds ». STRAUSS, L. *La philosophie politique et l'histoire*, 2008, p.78.

³⁰⁰ BERDIAEV, *O Espírito de Dostoiévski*, p.52.

³⁰¹ JONAS, H. *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978, p.327-328

conduisant nécessairement à l'Etat moderne »³⁰² são a expressão de um pensamento filosófico que procurou sancionar uma moral positiva, um ideal cívico de virtude, racionalizando toda negatividade da existência, e integrando o negativo « dans l'histoire de l'avènement du « positif »³⁰³, justificando, assim, racionalmente a existência no mundo. Esse *cosmopolitismo* hegeliano moderno, que perpassou indiretamente todos os espíritos do século XIX europeu, criou uma ontologia racionalista que ofereceu sentido ao enorme rebanho de homens civilizados que se « sentiram em casa » e se embrenharam para dentro dessa abstração universal que Dostoiévski nomeou, em sua primeira viagem à Europa, como *Palácio de Cristal*.

A crítica de Dostoiévski a essa abstração moderna está alicerçada em uma sensibilidade religiosa trágica, interpelada pela presença desses indivíduos isolados que são jogados para fora dessa harmonia terrena, perpetrada por esses « homens extraordinários » que organizam o mundo a partir de um único imperativo categórico: *a força*. Sabemos que, para Hegel, « n'ont valeur en tant qu'individus que les personnages « de l'histoire du monde » qui accomplissent les grands desseins généraux de l'histoire universelle »³⁰⁴, e os critérios morais de indivíduos que protestam contra as hecatombes de uma história que os descarta como dejetos, nada mais são que expressões de « personagens fracos » relegados ao silêncio de uma angústia trágica. Tem razão Foldényi quando escreveu que « la souffrance occultée et cachée devient ouvert et manifeste quand les limites de la zone d'influence de l'histoire moderne deviennent visibles – en l'occurrence pour

³⁰² STRAUSS, L. *La philosophie politique et l'histoire*, p.10

³⁰³ Ibid, p.10

³⁰⁴ LOWÏTH, K. *De Hegel à Nietzsche*, p.262. « La vie quotidienne de l'homme n'a pas non plus de signification substantielle dans l'idée hégélienne de l'histoire universelle. Sans doute, chaque individu a une valeur qui est indépendante de « la rumeur de l'histoire universelle »; les intérêts et passions qui dominent les « petits cercles » de la vie humaine sont les mêmes que ceux qui régissent sur le grand théâtre du monde. Mais l'histoire du monde se déroule à un niveau plus élevé que celui de la vie quotidienne, et les critères moraux du quotidien, et les critères moraux du quotidien ne valent pas pour l'événement politique. Il peut certes arriver que tel individu isolé qui résiste personnellement au progrès historique universel d'une idée générale, soit moralement plus élevé que tel qui commet un crime, en servant l'ordre établi, que veut l'histoire du monde. Mais lors de tels conflits, les deux partis sont « enfermés dans le même cercle », dans le cercle de l'événement général; c'est en principe un non-sens d'opposer des impératifs moraux aux actes de l'histoire universelle et d'attaquer le politique au nom de la morale. Le droit absolu de l'esprit universel l'emporte sur toutes les contestations particulières, et au sein de ce mouvement qui touche la totalité entière, les individus ne sont que de moyens subordonnés au but de ce tout ». p.262

ceux qui se sont détachés (ou qui ont été exclus) de l'histoire »³⁰⁵. Dostoiévski fez parte dessa categoria de homens fracos os quais, entre os *párias* do mundo, experimentaram uma existência exilada da festa civilizatória, desprovidos dos requintes de uma ontologia racionalista – essa religião de nobres e intelectuais, como reconheceu Hans Jonas, em sua análise do *cosmopolitismo* antigo³⁰⁶ – e das seguranças de um mundo racionalizado que escamoteou o sentido trágico da existência. Essa « perda de mundo », que desencadeou uma transformação profunda no espírito de Dostoiévski, proporcionou uma experiência de *ascese mística*, que lhe conduziu « a une sorte de salut, c'est-à-dire à la santé et à l'équilibre intérieur »³⁰⁷. Em uma carta para seu irmão Mikhail, logo após sua saída da prisão – *Fortaleza Pedro e Paulo*, Sibéria, 23 de Janeiro de 1854 – Dostoiévski acena para a profunda transformação de suas convicções, e para o quanto a experiência de exílio transformara-o radicalmente:

C'est qu'il est advenu de mon âme, de mes croyances, de mon esprit et de mon coeur, pendant ces quatre ans, je ne te le dirait point. Ce serait long à raconter. Toutefois, le repli permanent en soi-même, où je me réfugiais contre l'amère réalité, a porté ses fruits. Je nourris aujourd'hui nombre de besoins et d'espairs qui, jamais, ne m'avaient effleuré. Mais cela reste mystérieux, c'est pourquoi je passe³⁰⁸.

Joseph Frank escreveu um importante texto, intitulado « la conversion sibérienne de Dostoiévski », compondo o dossiê *Dostoiévski*, dos *Cahiers de la nuit surveillée*. Para Frank, « il n'est pas dans la vie de Dostoievski de période plus mystérieuse, plus énigmatique, que celle qu'il passa dans le camp d'Omsk de 1850 à 1854. Chacun sait – et Dostoievski tout particulièrement – que ces années

³⁰⁵ FOLDENYI, L. *Dostoievski lit Hegel en Sibérie*, p.20

³⁰⁶ « Animés de ce zèle, où revivaient les inspirations de l'idéal civique et de la vertu, les intelligents s'essayaient héroïquement à faire passer la force vivifiante de cet idéal dans un ordre de choses foncièrement différent. Quant aux masses de l'Empire, poussières d'atomes nouveaux, qui jamais n'avaient eu part à cette noble tradition de l'*arétê*, elles pouvaient réagir tout autrement à la situation où elles se trouvaient plongés, et qu'elles subissaient: là, la partir n'avait nulle importance pour le tout, et le tout était étranger aux parties. Pourtant, l'idée d'une ordre de nature divine, et d'un univers qui était cet ordre, demeurait publiquement valide un peu partout, et c'était comme le religion des intellectuels ». JONAS, H. *La religion gnostique*, p.328

³⁰⁷ Ibid, p.20

³⁰⁸ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*. Tome 1, p.333.

provoquèrent une profonde transformation de ses convictions »³⁰⁹. O jovem Dostoiévski, autor de *Pobre Gente e* frequentador do círculo de Belinski³¹⁰, seduzido pelos salões literários da aristocracia intelectual de São Petersburgo, experimentou em seu cadafalso uma forma de *kenosis* existencial que transformou para todo sempre sua visão de mundo. A transformação de suas convicções, como ele mesmo confessou em seu *Diário de um Escritor*, teve suas origens no « contact direct avec le peuple », por « une fusion fraternelle avec lui »³¹¹. Seu rompimento com o romantismo humanitário racionalista de tradição Ocidental, que tanto o inspirou em sua juventude, e sua rejeição às ideologias radicais do racionalismo revolucionário da nova geração possuíram uma profunda dimensão religiosa. Como afirmou Frank,

le Dostoiévski post-sibérien, quelques années seulement après son retour d'exil, devin pour toujours l'un des opposants les plus farouches et les plus efficaces à l'idéologie révolutionnaire russe. C'est cette opposition qui – transposée au niveau métaphysique dans l'exploration des fondements moraux ultimes de la culture moderne – fournit l'inspiration de ses oeuvres majeures »³¹².

A atitude humanitarista e aristocrática, que se funda « sur la pitié et la condescendance de la noblesse envers les faibles et les inférieurs », fora um dos alvos de Dostoiévski, que buscou desnudar a hipocrisia aristocrática que estava por trás desses anseios humanitários. Dostoiévski criticou esse « amor sentimental adquirido do estudo »³¹³, essa forma de sentimentalismo romântico que tem suas raízes no orgulho altivo das classes elevadas, o qual se dirige para o povo com

³⁰⁹ FRANK, J. La conversion siberienne de Dostoievski, in : *Dostoiévski. Les Cahiers de la nuit surveillée* n° 2, Verdier, 1983, p.125

³¹⁰ Em carta ao seu irmão Mikhail, em 16 de Novembro de 1854, Dostoiévski mostra sua vaidade juvenil e os anseios em fazer parte de uma aristocracia intelectual extremamente sedutora. « En bien, je pense que jamais ma gloire ne connaîtra son apogée d'aujourd'hui. Partout, une révérence inouïe, la curiosité à mon égard est formidable. J'ai fait la connaissance d'une kyrielle de gens, éminemment respectables. Le prince Odoïevski me prie de lui faire l'honneur d'une visite, et la comme Sollogoub s'arrache les cheveux de désespoir. Panaïev lui a annoncé qu'il existait un talent qui les mettrait tous plus bas que terre. [...] Je ne peux ouvrir la bouche, sans qu'à tous les coins on répète que Dostoiévski a dit ceci ou cela, que Dostoiévski veut faire ceci ou cela. Belinski m'aime au-delà de toute expression. DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*. Tome 1, p.252

³¹¹ DOSTOIEVSKI, F. *Journal d'un écrivain*, p.384

³¹² FRANK, J. La conversion siberienne de Dostoievski, in : CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Dostoiévski. Les Cahiers de la nuit surveillée*, 1983, p.125

³¹³ DOSTOIEVSKI, F. Apud FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.284

menosprezo. O alvo de Dostoiévski é a ingenuidade romântica desses filantropos de coração afetado e lágrimas fáceis. Em seu conto, « Uma História Aborrecida », muito bem analisada por J. Frank, Dostoiévski desmascara « os clichês sobre humanidade que tinham sido tão populares nos círculos progressistas dos anos 1840 e ganharam vida nova no começo da década de 1860 », colocando a nu « a condescendente psicologia de classe que, na maioria das vezes, está por trás dessas nobres confissões de benevolência »³¹⁴. Uma nota de George Steiner pode nos ajudar na compreensão daquilo que reconhecemos como a *kenosis* religiosa de Dostoiévski, realizando uma comparação com aquele que foi o mais religioso dos aristocratas românticos, Leon Tolstoi. Segundo Steiner, « interpretaremos mal o gênio de Tolstoi e o seu repertório espiritual se subestimarmos sua aristocracia inerente. Tolstoi amava os homens do alto. Ele falava de sua igualdade diante de Deus e da generalidade do senso comum. Mas ele se concebia como um professor, como alguém sujeito aos privilégios e obrigações da iminência. Não menos do que o Inquisidor, ele considerava o paternalismo um modo ideal de relacionamento. Não existia nada nele do quase intraduzível conceito dostoiévskiano de humildade». ³¹⁵

Em seu *Diário de um Escritor*, Dostoiévski toca nessa distância aristocrática presente nesses olhares de condescendência romântica advindos de uma nobreza que se dirige para as classes inferiores: « tous tant que nous sommes, nous amis du peuple, nous portons sur lui un regard de théoriciens, et il semble que personne d'entre nous ne l'aime tel qu'il est effectivement »³¹⁶. O que chamamos de « a conversão de Dostoiévski » compreendeu-se como uma forma de rebaixamento de seu *status* de um jovem *cosmopolita*, que se desprende de todo o sentido que as formas de vida social podem oferecer, encontrando nesses exilados da civilização um lugar de discernimento do seu próprio deslocamento do mundo. O encontro com esses homens desprovidos de qualquer requinte civilizatório, o reconhecimento do *rosto*³¹⁷ de um *moujik*, não como uma projeção romântica

³¹⁴ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.287.

³¹⁵ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.250.

³¹⁶ DOSTOIEVSKI, F. *Journal d'un écrivain*, p.390

³¹⁷ Usamos « rosto » aqui em uma clara alusão ao conceito levinasiano de « visage ». Ver LÉVINAS, E. *Ethique et infini*. (Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, 1982; *De Dieu qui vient à l'idée*. Paris, J.Vrin, 1992

solipsista³¹⁸, mas « tel qu'il est effectivement »³¹⁹, caracterizou a conversão Dostoievskiana, como ele mesmo a compreendeu, como uma espécie de milagre³²⁰. Segundo Frank, « ce brutal renversement de ses sentiments, que Dostoievski compare lui à un « miracle », comporte tous les symptômes d'une véritable expérience de conversion. Et il comporte aussi la découverte ou la redécouvert de la foi »³²¹. Imagino que aqui nos aproximamos daquilo que reconhecemos acima como o « elemento religioso », a pedra angular que Ivanov encontrou nas obras de Dostoïévski, o « tu es, donc je suis », que oferece a dimensão transcendental que permitiu a « l'identification de soi et de l'autre »³²², a qual não pode vir à luz senão a partir de uma *kenosis*, compreendida como experiência religiosa. É na experiência de conversão – um rebaixamento completo o qual se encontra interpelado pela consciência de um « rosto nu », que convoca o deslocamento do ego – que encontramos a raiz religiosa desse « quase intraduzível conceito dostoievskiano de humildade ». Segundo Frank,

ces vertus renversent l'attitude humanitariste fondée sur la pitié et la condescendance de la noblesse envers les faibles et les inférieurs; à présent, c'est au tour du peuple d'avoir le droit de pardonner et c'est lui qui devient l'unique dépositaire de cet attribut sublime de russe. Enfin, Dostoievski avait retrouvé sa foi dans le « peuple » sous l'influence favorable de ses émotions religieuses d'enfance, en liaison étroite avec la foi orthodoxe qu'il partageait avec les forçats paysans. Sa foi nouvelle se séparait ainsi de son ancien christianisme « social », elle s'y opposait même, car c'est en lui que désormais Dostoievski voyait la source de ses erreurs et de ses illusions passées. Bien des années auparavant, durant sa jeunesse, Dostoïévski avait écrit une lettre d'un enthousiasme juvénile dans laquelle il disait que Dieu avait procédé à l'incarnation du Christ et l'avait envoyé sur terre afin de fournir au monde « l'organisation de sa vie spirituelle et terrestre »³²³.

³¹⁸ Cf. GIRARD, R. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961

³¹⁹ DOSTOIEVSKI, F. *Journal d'un écrivain*, p.391

³²⁰ Dostoïévski relata essa experiência em seu artigo « Le moujik Maréï ». Ele escreve, « je sentis soudain que je pouvais considérer ces infortunés d'un tout autre regard et que tout à coup, par une espèce de miracle, s'était entièrement évanouie toute haine et toute colère dans mon cœur ». *Journal d'un écrivain*, p.399. Para Joseph Frank, « rien n'était plus important pour lui que de surmonter sa répulsion envers les paysans et de parvenir à harmoniser son intense patriotisme russe avec ses sentiments devant les Russes de chair et d'os dont il partageait le sort. C'est là le contexte dans lequel il faut nécessairement placer le récit que Dostoïévski donne lui-même de sa « conversion » dans le fameux article sur le moujik Mareï. FRANK, J. La conversion siberienne de Dostoievski, in : *Dostoïévski. Les Cahiers de la nuit surveillée* n° 2, 1983, p.130.

³²¹ FRANK, J. *La conversion siberienne de Dostoievski*, p.132

³²² IVANOV, V. *Dostoïévski*, 2000, p.52

³²³ Joseph Frank se refere à uma carta enviada para o irmão, Mikhail Dostoievski, datada de 1 Janeiro de 1840. Nesta carta Dostoievski revela toda sua inspiração juvenil. « En ce qui concerne

Simultanément, il soulignait le « caractère purement angélique » et la « poésie innocente et chrétienne » de Victor Hugo, dont il considérait les écrits comme l'incarnation temporelle du message du Christ dans le dix-neuvième siècle naissant. Désormais, après sa conversion, il allait abandonner ces attachements cosmopolites et découvrir le véritable message du Christ dans le seul monde du paysan Mareï³²⁴.

Talvez seja esse deslocamento em sua visão de mundo que fez com que o cosmopolita A. Herzen o considerasse como « um homem ingênuo, um tanto confuso », que « acredita com entusiasmo no povo russo »³²⁵. O abandono de um socialismo teórico, que proclama um amor pela humanidade adquirido pelo estudo, deu lugar a uma experiência que desconstruiu toda altivez paternalista, a qual se reconheceu como agente de salvação, e, deslocando-se da tentação de fazer parte dessa classe de « homens extraordinários » que tomam as rédeas do mundo. Dostoiévski descobriu-se pertencente a essa categoria de « personagens fracos », que possuem em um amor radicalmente religioso, a sua « única possibilidade de vida »³²⁶. Não tematizaria mais tarde Dostoiévski, em seu titânico e anti-hegeliano *Crime e Castigo*, um amor religioso que enfrenta com um silêncio de fraqueza todo esplendor dialético de um pensamento cosmopolita, criando essa contraparte da história universal que tem em sua esperança silenciosa uma forma de protesto que constrange o mundo inteiro? O *pathos* dostoiévskiano descobre uma forma de existência exilada das formas cosmopolitas que se alimentam dos grandes enunciados da razão moderna, nos quais o mundo é experimentado a partir dos salões aristocráticos que discutem as novas teorias de organização [ou de regulamentação] do mundo, ou na ação desses homens

Homère et *Victor Hugo*, il semble que tu aies fait exprès de ne pas me comprendre. Voici ce que je dis: Homère (un homme fabuleux, comme le Christ peut-être, Dieu incarné et qui nous est envoyé) ne saurait être mis en parallèle qu'avec le Christ, et non Goethe. Plonge-toi dedans, frère, comprends *l'Iliade*, lis-la une bonne fois (car tu ne l'as jamais lue, avoue?). C'est que dans *l'Iliade*, Homère a donné à tout le monde antique une organisation de la vie à la fois spirituelle et terrestre, avec la même force que le Christ l'a fait pour le nouveau. A présent, me comprendras-tu? Le lyrisme de *Victor Hugo* est de nature purement angélique, l'orientation chrétienne de sa poésie a l'innocence du nouveau-né et, en cela, rien ne saurait lui être comparé, ni Schiller (aussi poète chret[ien] que soit Schiller), ni le Shakespeare lyrique – j'ai lu ses sonnets en français – ni Byron, ni Pouchkine. Seul Homère, avec la même inébranlable certitude de sa vocation, avec sa foi d'enfant dans le Dieu de la poésie qu'il sert, ressemble à *Victor Hugo* dans l'orientation des sources de sa poésie, mais uniquement dans leur orientation, et non dans la pensée dont l'avait dotée la nature et qu'il exprimait ». DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*. Tome 1, p.191.

³²⁴ FRANK, J. *La conversion siberienne de Dostoievski*, p.133

³²⁵ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.273.

³²⁶ NIETZSCHE, F. *O Anticristo*. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 351.

extraordinários que protestam com a espada em punho e « organizam » o mundo ao preço de sujar suas mãos com sangue. Não penso que ocorreria um erro se usasse o adjetivo cunhado por Michael Löwy, « prophètes désarmés »³²⁷, referindo-se a uma classe de homens trágico-românticos que resistiram aos imperativos totalitários do mundo moderno. Dostoiévski foi um desses raros « profetas desarmados », que se pronunciou com a humildade de alguém que não almejava ser nada que se aproximasse de um Napoleão; um espírito trágico que desprezou o cinismo aristocrático dos « homens supérfluos », e distanciou-se da vontade de potência desses « homens novos », obcecados pela destruição/reconstrução do mundo³²⁸. Como escreveu pontualmente Albert Camus sobre Dostoiévski, « son espérance tragique est de guérir l'humiliation par l'humilité et le nihilisme par le renoncement »³²⁹.

³²⁷ LÖWY, M. *Rédemption et Utopie*, p.8. Löwy refere-se, entre outros, a Kafka, Gershom Scholem, Walter Benjamin, G.Lukacs, todos pensadores orientados para uma escatologia e messianismo judaicos. É fundamental salientarmos à distancia entre esses pensadores e Dostoiévski, principalmente no que refere-se a visão de mundo escatológica, que aspira, como afirmou Löwy, « à un monde radicalement autre, au Royaume de Dieu sur Terre, au Royaume de l'esprit, au Royaume de la Liberté, au Royaume de la Paix ». O *messianismo* escatológico *immanentista* (de raiz judaica) desses pensadores, é o elemento que os distancia da escatologia essencialmente cristã de Dostoiévski. Por outro lado, encontramos nesta forma de utopia judaica (exceto no velho G. Lukacs, que ultrapassou seu messianismo trágico, assumindo uma dialética hegeliana, conforme LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires: l'évolution politique de György Lukacs, 1909-1929*, Paris) um elemento negativo que resiste à positividade de uma *realpolitik* revolucionária. Sobre Kafka ver cap. 5 « Théologie négative » et « utopia négative »: Franz Kafka, in : *Rédemption et Utopie*, p.92-120; *Franz Kafka, rêveur insoumis*, Paris, Éditions Stock, 2000; Sobre W. Benjamin, A l' écart de tous les courants et à la croisée des chemins: Walter Benjamin. In *Rédemption et Utopie*, p.121-161; *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses* « Sur le concept d'histoire. Paris, PUF, 2001.

³²⁸ Para a discussão na Rússia de Dostoiévski entre « Homens Supérfluos » e « Homens Novos », ver FRANK, J. *Dostoevski. Os efeitos da Libertação*, 2002; *Dostoevski. Os Anos Milagrosos*, 2003. Um dos personagens emblemáticos dessa crise encontra-se no Basarov, de Turguiêniev, em seu Romance *Pais e Filhos*, que recebeu um forte acolhimento por Dostoiévski. Sobre a opção de Dostoiévski pelos personagens fracos, é interessante observar sua resistência aos revolucionários homens novos, como Droboliuv e Tchernichevski. Joseph Frank nos apresenta uma crítica de Droboliubov, onde afirma que « Dostoevski continuou a criar personagens « fracas », incapazes de afirmar-se de maneira efetiva; e mesmo que essas personagens não sejam « homens supérfluos », ainda assim Dobroliubov critica-o – como ele mesmo e Tchernichévski haviam feito no caso de Turguiêniev – por não ter percebido que a vida russa ingressou numa nova fase em que a literatura é chamada a criar protagonistas com mais força de vontade ». FRANK, J. *Dostoevski. Os efeitos da Libertação*, 2001, p.174.

³²⁹ CAMUS, A. « Notre destin historique ». Pour Dostoevski, Témoins, n. 18-19, 1957-1958, in : KLIMOV, A. *Dostoevski miroir. Anthologie de textes critiques*. Les presses de l'université du quebec, 1975, p.65.

A distância tomada por Dostoiévski das ideologias dos « homens novos », caracterizada por uma mistura de hegelianismo e utilitarismo racionalista, e também do seu radical afastamento de uma postura aristocrática que dava forma aos espíritos dos « homens supérfluos », revela o completo deslocamento da consciência dostoiévskiana em relação aos conteúdos ideológicos que compuseram a sociedade russa do século XIX. A saída do cenário cosmopolita de São Petersburgo, da abstração intelectual que se sustentava nas diferentes formas de egoísmo, oferecera a Dostoiévski a experiência de um mergulho nos abismos mais profundos da existência humana, em suas profundezas mais extremas, saindo dos esquemas de sentido de uma visão de mundo moderna, a qual está assentada em uma forma de felicidade terrena que oferece ao homem um sentido que se esgota, para dizer como Berdiaev, na organização da « felicidade humana no seio de um formigueiro social »³³⁰. Sua ida para o deserto siberiano, os quatro anos em que esteve enterrado vivo em uma casa de mortos, « enterré vivant et enfermé dans un cercueil »³³¹, significou a morte do jovem idealista, seduzido por uma verdade romântica que possui seus alicerces em um palácio de cristal, uma forma de abstração racionalista. A descoberta de homens de carne e osso, tal como eles são, foi um dos fundamentos do realismo trágico que fez de Dostoiévski esse Shakespeare russo. Foi no instante em que se deu conta da abstração idealista em que seus pés estavam fincados, na renúncia desse solo moderno que rejeitou a dimensão trágica da existência, que aconteceu a ruptura com seu passado, e a « vida espiritual lhe foi restituída », descobrindo-a em si mesmo, « na sua própria profundidade, através das trevas, do purgatório, do inferno »³³². Em uma carta a seu irmão Mikhail, ainda na prisão, Dostoiévski escreveu:

³³⁰ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.96. Aqui é sintomático o juízo de Nietzsche. "Toda filosofia que acredita removido ou até mesmo solucionado, através de um acontecimento político, o problema da existência é uma filosofia de brinquedo, é uma pseudo-filosofia. Com muita frequência, desde que há mundo, foram fundados Estados; isso é uma velha peça. Como poderia uma invenção política bastar para fazer dos homens, de uma vez por todas, habitantes satisfeitos da Terra? Mas se alguém acredita de todo coração que isso é possível, que se apresente: pois merece verdadeiramente tornar-se professor de filosofia em uma universidade alemã, como Harms em Berlim, Jürgen Meyer em Bonn e Carrière em Munique". GIACOLA JUNIOR, O. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>. Acessado em 03/01/2012.

³³¹ DOSTOIEVSKI, F. apud CLEMENT, O. *Le Visage intérieur*, 1978, p.238

³³² BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.53.

Cette tête qui créait et vivait de la vie suprême de l'art, qui avait connu les besoins élevés de l'esprit et s'y était accoutumée, cette tête-là est déjà séparée de mes épaules. Ne restent que la mémoire et les images créés et que je n'ai pas encore incarnées. Elles me rongeront, c'est vrai! Mais en moi demeurent un cœur, et cette même chair, ce même sang qui peut également aimer et souffrir, désirer et se souvenir, et cela, c'est tout de même la vie! *On voit le soleil* ³³³.

Vislumbra-se já em Dostoiévski esse realismo que se distancia das formas abstratas de vida, de uma arte de espírito elevada que se distancia das *fricções* cotidianas da existência, da tragédia que emerge da carne e do sangue de homens que experimentam uma existência sem os disfarces de uma consciência – como escreveu no seu homem do subterrâneo – que se envergonha do homem autêntico, daquele que tem carne e osso, e que deseja se instalar dentro de uma abstração, de uma ideia ³³⁴.

Como escreveu Joseph Frank, Dostoiévski, « après sa conversion, il allait abandonner ces attachements cosmopolites », renunciando toda metafísica racionalista que oferece sustentação a uma espécie de homem que encontra repouso na abstrata dignidade de ser um *citoyen du monde*, firmado em uma ontologia que, para Dostoiévski, não se sustenta diante de um realismo negativo que emerge do sofrimento de corpos espoliados por um destino *irracional*, em que a indiferença ontológica ³³⁵ da natureza é reproduzida na indiferença aristocrática de homens que não conseguem ver senão seus rostos refletidos nos espelhos de um *Palácio de Cristal*, que, como uma lápide iluminada, camufla e recalca os subterrâneos de uma civilização moderna. O *pathos* cristão que escorria da pena dostoiievskiana – como o presente em *Humilhados e Ofendidos*, que tocara profundamente Tolstoi ³³⁶, e mesmo Nietzsche – é a expressão que confirma a tese

³³³ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*, Tome 1, 1998, p.321.

³³⁴ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*, 2000.

³³⁵ Ver o texto de PONDE, L F. Do pensamento no Deserto – Do método negativo em Filosofia da Religião, in: *Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura*. São Paulo: Edusp, 2009, p.15.

³³⁶ Em carta a Strakhov, logo depois de receber a notícia da morte de Dostoiévski, Tolstoi escrevia com emoção, «Eu sempre o considerei como meu amigo, e certamente supunha vê-lo alguma vez». E de repente leio que ele está morto. Primeiramente fiquei completamente confundido, e, quando depois percebi o quanto eu o tinha valorizado, comecei a chorar – estou chorando até agora. Apenas a poucos dias antes de sua morte, eu tinha lido com emoção e prazer o seu *Humilhados e Ofendidos*. Para G. Steiner, « o que encantava Tolstoi em *Humilhados e Ofendidos* era o

de Földényi, para quem « Dostoïévski prend la parole au nom de ceux qui sont restés à l'extérieur de cette fête universelle et que, dans l'*Ode à la joie*, Schiller avait déjà condamnés a fuir en pleurant le cercle des millions de gens heureux »³³⁷. Aqui chegamos a um ponto fundamental para uma boa compreensão daquilo que foi a visão de mundo, a *ideologia de Dostoïévski* – usando novamente o termo de Paul Evdokimov – que caracterizou o « Dostoïévski maior »³³⁸, que ainda não poderia ser encontrado em sua fundamental e belíssima obra *Humilhados e Ofendidos*. Como nos mostra R. Girard, essa obra ainda está mergulhada « dans un climat d'idéalisme romantique »³³⁹, e ainda seria preciso esperar a ruptura fundamental que encontramos no seu « *souterrain* ». Como escrevemos acima, embora Dostoïévski tenha ultrapassado seu romantismo, orientando-se para o realismo trágico que caracterizou sua pena madura, o *pathos* cristão que lhe foi tão caro na juventude – que sem nenhuma dúvida foi um elemento que fez de Dostoïévski uma das expressões mais profundas de um cristianismo trágico – não fora abandonado, mas tomou uma dimensão muito mais profunda em suas obras posteriores à Sibéria. O que Dostoïévski abandonou foram as formas de idealismos racionalistas que procuravam superar a tragédia da condição humana a partir de uma engenharia social, ou simplesmente reduzir as contradições da existência humana a categorias sociopolíticas, que poderiam ser superadas a partir de uma regulação racionalista que chegaria a uma espécie de sociedade perfeita, aos moldes da utopia de Rousseau³⁴⁰. Não se pode desprezar o *pathos* cristão que

elemento do *pathos* cristão, a qualidade de sentimento dickensiano. Ele rejeitava o Dostoïévski maior. » TOLSTOI Apud STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoïévski*, p.238-239.

³³⁷ FÖLDENYI, L. *Dostoïévski lit Hegel en Sibérie*, p.21

³³⁸ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoïévski*, p.238.

³³⁹ GIRARD, R. *Critique dans un souterrain*, 1976, p.45. Para Girard, « le « vrai » Dostoïévski commence après; il commence avec une rupture dont il faut reconnaître le caractère essentiel même si la continuité des thèmes dissimule. A partir du Souterrain, l'écrivain retourne sous toutes ses faces et parvient peu à peu à enfermer dans ses œuvres le rapport obsessionnel dont il ne fut longtemps que la victime. Il ne cesse de créer des personnages qui ressemblent à l'écrivain qu'il a été. Ce n'est plus la vaine répétition des premières œuvres, c'est une démarche toujours plus assurée dont les livres successifs marquent les étapes, une entreprise dynamique où se forge un instrument romanesque toujours plus puissant ». p.10.

³⁴⁰ Segundo G. Steiner, “com sua intuição experiente da anatomia do intelecto, Dostoïévski reconheceu em Tolstoi um discípulo de Rousseau”. Além das declarações de amor de Tolstoi pela humanidade, Dostoïévski discernia profeticamente a aliança entre uma doutrina de perfectibilidade social, uma teologia construída sobre a razão ou a primazia do sentimento individual, e um desejo de eliminar das vidas humanas o sentido do paradoxo e da tragédia. Muito antes de outros contemporâneos de Tolstoi, talvez antes do próprio Tolstoi, Dostoïévski obscuramente se deu conta de para onde levaria a filosofia tolstoiana – a um cristianismo sem Cristo. Ele adivinhava um

oferece o tom de *Humilhados e Ofendidos* e perceber o quanto Dostoiévski tem, no seu Aliocha, um « personagem fraco », que carrega consigo um elemento sagrado o qual se contrapõe à ironia aristocrática que ridiculariza todo anseio utópico. Dostoiévski coloca diante do príncipe, um personagem forte, a ingenuidade do jovem Aliocha que se entusiasma com os ideais de humanismo e progresso que característicos dos anseios dos jovens da geração de Dostoiévski, pelos quais ele nutria uma profunda simpatia. A cena na qual Aliocha narra ao príncipe os seus ideais, carrega os próprios anseios de Dostoiévski, que são revisitados pelo escritor com um olhar de extrema benevolência, expressando um profundo desprezo para com uma postura cínica e aristocrata³⁴¹. Mas o Dostoiévski pós-sibéria sabia que, por mais sagrados que fossem esses valores, eles se confrontavam com a lei da natureza humana, que coloca na raiz de todas essas virtudes um egoísmo profundo. Mesmo em *humilhados e Ofendidos*, Dostoiévski já acena para essa consciência negativa que confessa – como fará mais tarde com seu *homem do subterrâneo* – que « na base de todas essas virtudes humanas há um egoísmo profundo »³⁴². Reconhecendo a intensidade do *pathos* cristão dostoiévskiano, Joseph Frank demonstrou como o autor do subterrâneo não tinha dúvidas do quanto esses ideais eram sagrados; mas, ao mesmo tempo, os colocava diante de intuições subterrâneas desconcertantes, que desnudavam a natureza completamente cindida do ser humano, e sua total dependência de uma « lei da personalidade » que se orienta irremediavelmente para um egoísmo profundo³⁴³.

egotismo central, rousseauista no humanismo tolstoiano. STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.238.

³⁴¹ Aliocha dirige-se para o Príncipe, « com tristeza », e diz: « porque te ris assim de mim? ». Eu me dirijo a ti franca e abertamente; se, em tua opinião, eu digo tolices, faz-me ver onde esta a razão, mas não troces de mim. E de que terias tu rido? Daquilo que eu tenho por santo e sublime? Ora vejamos. Suponhamos que eu seja um imbecil, como tu algumas vezes me chamas; mas, se eu me engano, faço-o honrada, sinceramente; nem por isso perco a minha nobreza de alma. Eu me entusiasmo por idéias elevadas. Suponhamos que sejam falsas; *mas o seu fundamento é sagrado*. Eu comecei por dizer-te que nem tu nem os teus nunca me disseram nada que me guiasse, que me levasse para vos. Ao repudiar essas coisas, diz-me algo de melhor, que eu te seguirei; mas não te rias de mim, pois isso me fere profundamente. DOSTOIEVSKI, F. *Humilhados e Ofendidos*, Nova Alexandria, 2004, p.165.

³⁴² Ibid, p.223

³⁴³ Segundo Joseph Frank, « podemos presumir que essas palavras [o fundamento sagrado de suas idéias] indicam como Dostoiévski se sentia com relação aos ideais de seu passado radical – os ideais que acabara de ressuscitar nas páginas de *Humilhados e Ofendidos*. Não ha qualquer duvida em sua mente de que tinham sido « falsos », ou pelo menos, lamentavelmente, tinham mostrado

3.4

Subterrâneo, Negatividade e Melancolia

As intuições subterrâneas de Dostoiévski desvendaram, de uma forma impiedosa, a precariedade da natureza, firmada em um mecanismo irracional que não pode ser suportado e que, a partir de uma reconciliação romântica que camufla os intestinos de um mundo *a-moral*, recalca a obscuridade da uma existência que se descobre sem fundamentos. Fundada em uma metafísica racionalista, a modernidade procurou reconciliar o negativo na história, camuflando as lágrimas e os dejetos anônimos de uma civilização que se autolegitimou racionalmente a partir de uma *adequação* da consciência egoica do homem moderno à natureza. Ganhando uma significação acabada com a *ontoteologia* de Hegel, que harmonizando *fé e saber*³⁴⁴, ofereceu uma positividade que se transformou na religião dos modernos, destruindo, paradoxalmente, a religião mesma³⁴⁵; ou assumindo um paganismo reconciliado – que segundo Derrida, manifestara-se como uma espécie de «mondialatinisation», uma «alliance étrange du christianisme, comme expérience de la mort de Dieu, et du capitalisme télé-technoscientifique» - que Dostoiévski preverá com tons proféticos em suas *Notas de inverno sobre impressões de verão*, a modernidade implantou um sistema social que se estabeleceu como uma harmonia que contemplou somente uma classe privilegiada de homens. Na tragédia, como nos lembrou G. Steiner, o exemplo individual de injustiça tem a força de negar toda ordem do mundo, e Dostoiévski, esse Shakespeare russo, fez de sua pena um instrumento de tradução de existências anônimas que são confrontadas por destinos trágicos que revelam a contingência mesma da existência. É a partir disso que o autor do subterrâneo foi reconhecido como alguém que antecipou elementos fundamentais do existencialismo, fazendo com que o homem se confronte, na

uma visão pequena da condição humana; mas continuava a acreditar que os fundamentos deles – os valores de compaixão e do amor – era sagrado. O que agora impedia a realização desses valores, porém, não eram mais as deformações de caráter causadas por um sistema social opressivo e injusto e por uma tirania política esmagadora. Eram, antes, as forças ocultas do egoísmo e do orgulho que dormitam no peito de cada ser humano ». FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.189.

³⁴⁴ HEGEL, G. W. F. *Foi et Savoir: Kant, Jacob, Fichte*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, 1988

³⁴⁵ DERRIDA, J. *Foi et savoir*, Paris: Éditions du Seuil, 2000, p.26. « Distincte de la foi, de la prière ou du sacrifice, l'ontothéologie détruit la religion, mais, autre paradoxe, c'est peut-être elle qui instruit au contraire le devenir théologique et ecclésial, voire religieux, de la foi ». p.26

solidão de seu rosto nu, com a facticidade pura de sua existência, com sua pura realidade de contingência³⁴⁶. Nem a história, nem a razão, essas duas entidades hegelianas divinas³⁴⁷, são capazes de amenizar o destino trágico que abate de forma impiedosa uma multidão de « seres do acaso ». São as lágrimas anônimas, como quer Dostoiévski, o « sofrimento », como escreveu Luigi Pareyson, que « met en crise toute métaphysique objectivante et démonstrative, tout système soucieux avant tout d'une totalité harmonieuse et achevée, toute philosophie de l'être uniquement préoccupée de fondement »³⁴⁸

Como reconheceu François Chirpaz, « c'est dans la littérature que le tragique a trouvé le lieu privilégié de son expression », e Dostoiévski figurou entre esses malditos que, eleitos para serem sacrificados – como reconheceu Kierkegaard sobre si mesmo³⁴⁹ – experimentaram um terrível sofrimento e traduziram com sua vida e obra a dimensão trágica da existência. A intuição da negatividade percorreu toda obra de Dostoiévski, e seu deslocamento das seguranças de uma religião positiva, bem como dos racionalismos que sustentaram as seguranças modernas, fez de sua obra uma das expressões mais acabadas do espírito trágico moderno. Albert Camus estava correto quando afirmou que Dostoiévski representa uma expressão da sensibilidade moderna, tradução radical da perda de um mundo ordenado. Para ele, « tous le héros de Dostoevski s'interrogent sur le sens de la vie. C'est en cela qu'ils sont modernes: ils ne craignent pas le ridicule. Ce qui distingue la sensibilité moderne de la sensibilité classique, c'est que celle-ci se nourrit de problèmes moraux et celle-là de problèmes métaphysiques »³⁵⁰. Dostoiévski representa, na literatura, essa perda da totalidade que abateu a história do pensamento, e, pela experiência de sofrimento, colocou em questão todo espírito « estoico » que reconheceu o divino no mundo, experimentando-o, como um cosmos ordenado, concebido como ordem, beleza e medida. Significativa parcela do pensamento ocidental encontrou

³⁴⁶ STRAUSS, L. *La philosophie politique et l'histoire*, p.91

³⁴⁷ Cf. HEGEL, G.W.F. *La positivité de la religion chrétienne*. PUF, 1983

³⁴⁸ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, p.40

³⁴⁹ Para Kierkegaard, « très loin dans mon souvenir remonte cette pensée qu'il y a dans chaque génération deux ou trois êtres qui sont sacrifiés aux autres pour découvrir dans de terribles souffrances ce qui leur profite. C'est ainsi que je me comprenais mélancoliquement moi-même: j'étais élu pour cette mission ». KIERKEGAARD, S. *Point de vue explicative de mon œuvre*. Ed. Danoise, p.566. Apud GUARDINI, R. *De la Mélancolie*, 1992, p.16

³⁵⁰ CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*, 1994, p.142

seus fundamentos nas seguranças pré-modernas e religiosas de um cosmos ordenado, e nas formas de seguranças racionalistas – não menos religiosas – que se orientaram por uma tradição filosófica que reconheceu a força da razão como lugar de manifestação do divino no homem, sendo capaz de estabelecer, dessa forma, princípios sólidos, e criar a ordem no mundo. Da ideia de um cosmos ordenado, que oferecera fundamentos ao homem dos Estoicos a Leibniz, até o racionalismo hegeliano, com seu princípio de uma história universal, o pensamento filosófico ocidental caracterizou-se como uma forma de teodiceia religiosa ou racionalista³⁵¹. Tudo reside, nesta forma de pensamento, que realiza uma distinção – fortemente presente no pensamento moderno que vai de Leibniz a Hegel – da particularidade e da totalidade. Conforme escreveu Chirpaz, « l'essential tient à cete distinction préalable de la totalité et de la particularité et à la nécessaire exigence de faire prévaloir le point de vue de la totalité pour émettre un jugement rigoureux »³⁵². Sabemos que em Hegel o pensamento moderno tem o seu completo acabamento, transferindo para a *razão* e para a *história* todos os esquemas de sentido que estiveram presentes em uma natureza ou em um cosmos ordenado. Dessa forma, o movimento moderno desloca o sentido do mundo, rompendo as amarras com o cosmos e com os deuses: « c'est la Raison à l'oeuvre dans le devenir qui se voit investie de l'office d'avoir à garantir aux hommes et à la pensée l'evidence qui, pour eux, fonde ce qui fait sens »³⁵³. Importante para percebermos a ruptura que representa o pensamento trágico de Dostoiévski – tal como o de Kierkegaard e Nietzsche – é a estrutura de sentido, o elemento nomeador que legitima a experiência de totalidade que justifica o sentido do mundo. Conforme resumiu com acerto François Chirpaz,

On peut le dire de Platon ou de Descartes, comme de Hegel: il y a une raison immanente à tout ce qui est, et elle demeure tel un socle impossible à faire vaciller, garant, au milieu de l'infinie diversité des choses et des transformations, d'une permanence que rien ne peut entamer, pas même ce

³⁵¹ Para Rosenzweig, « de Parménide à Hegel, le monde avait été *securus adversus deos*. Il l'était parce qu'il renfermait lui-même l'Absolut, comme l'exprima déjà Thalès dans son autre mot parvenu à nous, sur le « Tout » qui est plein de dieux. Le cosmos post-hégélien a perdu cette sécurité. La condition de créature que nous avons revendiquée pour le monde afin de sauver l'ipséité de l'homme laisse donc Dieu aussi s'échapper du monde » ROSENZWEIG, F. *L'Etoile de la Rédemption*, 2003, p.36.

³⁵² CHIRPAZ, F. *Le tragique*, 1998, p.91

³⁵³ Ibid, p.100

fameux « mauvais génie » convoqué par Descartes. Toutes ces formes de pensée ont en commun ce souci de tenir en lisière l'interrogation inquiétant qui vient à sourdre de l'épreuve tragique: elles conservent, en effet, « la suffisance et la sérénité de l'homme théorique », comme l'écrit Nietzsche »³⁵⁴.

O advento do negativo acontece no momento em que uma subjetividade reconhece-se completamente deslocada da totalidade do mundo, experimentando uma completa oposição à « sérénité de l'homme théorique », e imersa em um sofrimento que nenhuma teodiceia é capaz de aplacar. A consciência da singularidade da própria existência, que se descobre imersa na imensidão de um mundo coberto pelo sofrimento e se desprende das formas de sentido de uma teodiceia religiosa ou racionalista, expressa com radicalidade a dor da existência de um homem – como afirmou Nietzsche – « qui a percé d'un regard infaillible l'effrayant impulsion destructrice de ce qu'on appelle l'histoire universelle aussi bien que la cruauté de la nature »³⁵⁵. O completo deslocamento advindo de uma consciência trágica promove uma experiência de perda de mundo e uma inquietude que não permitem nenhuma forma de repouso para a existência. François Chirpaz usou o conceito de « subjetividade inquieta »³⁵⁶, procurando traduzir essa experiência de deslocamento incapaz de encontrar repouso, na qual « la terre s'ouvre jusqu'aux abîmes », como afirmou Pascal. Os antigos trágicos gregos, Esquilo e Sófocles, a narrativa de Jó – obra para qual Dostoiévski dispensou uma profunda devoção religiosa³⁵⁷ – representam uma forma de subjetividade trágica que articula uma narrativa consciente de seu próprio deslocamento do mundo. Deslocamento também experimentado por uma tradição trágica moderna, que possui uma espécie de unidade nos escritos de Shakespeare,

³⁵⁴ Ibid, p.100

³⁵⁵ Ibid, p.101

³⁵⁶ Ibid, p.77

³⁵⁷ A narrativa judaica de Jó exerceu uma significativa influência na vida religiosa de Dostoiévski, e apesar de possuir uma forte redação final, canônica, essa obra possui uma contundente crítica à teodicéia religiosa, e se distancia da positividade teológica da tradição judaica clássica. O comentário de George Steiner sobre o livro de Jó é bastante significativo em nossa abordagem. Para Steiner, « La tragédie est étrangère à la vision de judaïque du monde. On cite toujours le livre de Job comme un exemple de vision tragique; mais cette noire légende se situe en marge du judaïsme et, même là, une mais orthodoxe a établi les droits de la justice contre ceux de la tragédie: « Ainsi l'Éternel bénit le dernier état de Job plus que le premier, tellement qu'il eut quatorze mille brebis, et six mille chameaux, et mille couples de boeufs, et mille ânesses ». STEINER, G. La mort de la tragédie, p.12.

Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Dostoiévski, em que encontramos uma voz comum que, emergindo da diversidade de suas obras, testemunha o nascimento de uma subjetividade humana que se expressa em uma « inquietude » que reclama por si e pelo seu próprio destino³⁵⁸.

O advento dessa forma de « subjetividade inquieta » marcou o espírito trágico moderno, e é um elemento fundamental para uma boa compreensão desse personagem tipo dostoiévskiano que é o homem do subterrâneo. Esse *não repouso* absoluto de uma existência que se bate contra si mesma e contra sua condição, caracterizando certa representação da condição humana na obra de Dostoiévski, marcou o advento na literatura moderna de uma tonalidade melancólica que resistira às reconciliações religiosas de uma razão moderna com o mundo. A condição do homem do subterrâneo traduzirá essa « bile noire », que Hipócrates nomeou « melancolia », e que parte significativa do mundo moderno imagina ter conseguido diagnosticar e curar com remédios. A subjetividade melancólica, sobre a qual « medecins et psychologues dissertent très pertinemment sur les causes et la structure interne », conforme escreveu R. Guardini, revela uma dimensão da existência que a ciência é incapaz de alcançar, deixando escapar a profundidade e a força que revela essa experiência³⁵⁹. Essa « tristeza », da qual o mundo moderno quer diagnosticar as causas, lugar no qual a figura do psicanalista aparece, conforme escreveu o teólogo Olivier Clément, como uma tentativa de objetivação da existência que quer desvendar o segredo de cada alma³⁶⁰, marca « l'approfondissement dans l'existence »³⁶¹, como afirmou Kierkegaard, que revela a precariedade e a dimensão trágica da condição humana. A tonalidade melancólica da existência, não pode ser dessa forma designada como uma manifestação particular que poderia ser explicada por algum elemento externo da vida, mas como algo que afeta a integralidade da vida mesmo³⁶². Tendo origem nas profundezas da alma humana, « cette tristesse en quelque sorte congénitale »,

³⁵⁸ Ibid, p.117

³⁵⁹ GUARDINI, R. *De la Mélancolie*, 1992, p.81

³⁶⁰ Escrevendo sobre a capacidade de « discernement des esprits » dos Starets russos, tendo como inspiração Saint Séraphin, Clément afirma que « Le discernement des esprits lui permettait de lire au tréfonds des âmes, de déceler et d'ouvrir l'abcès secret, d'inquiéter, de mettre en route, de consoler au sens de l'Esprit consolateur. Mais il sait sans savoir, il n'objective pas l'autre comme le fait le psychanalyste, il respecte son secret, le découvre insondable en Dieu, attend de Dieu seul, comme une révélation, la parole qui soulage et guide ». CLEMENT, O. *Le visage intérieur*, p.136.

³⁶¹ Ibid, p.164.

³⁶² CHIRPAZ, F. *Le tragique*, p.105.

que Dante nomeou de « la grande tristezza », não « naît pas d'une circonstance particulière, mas de l'existence même »³⁶³. Tendo encontrado um lugar privilegiado na literatura, como veremos em sua expressão profunda na obra de Dostoiévski, o *pathos* trágico que revela a condição humana na forma de melancolia ganhou uma reflexão filosófica através do pensamento de Pascal, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. Ainda citando Chirpaz,

Dans l'épreuve, en effet, l'existence est mise, d'une manière abrupte, en présence de sa propre condition. Non pas de ce qu'elle peut, ni de sa façon de se comporter, mas de son être. Ce qu'Eschyle nomme *phobos*, Pascal *effroi*, Kierkegaard et Heidegger *angoisse*, ce sentiment est celui de la condition. En l'occurrence, « sentiment » désigne ce qui est éprouvé et ressenti, mais ce qui est éprouvé de la sorte n'est pas la particularité évanescence d'une humeur ou d'un état d'âme passagers, c'est l'être comme homme dans la vie, la condition humaine dans sa contradiction. [...] L'existence qui se découvre elle-même de la sorte ne se comprend pas, comme elle le fait dans l'acte du cogito selon Descartes, à partir de la puissance d'une raison capable d'explorer le monde et de le connaître puisque assurée de la force que l'acte du « je pense » lui accorde. La démarche de type spéculatif repose sur l'assurance ferme d'une force propre à l'acte de la raison que rien ne peut ébranler. Or, c'est cette assurance même que le *pathos* tragique fait vaciller en dévoilant à l'existence le caractère précaire de son être dans la vie³⁶⁴

A experiência de dilaceramento da existência, representada no *phobos* de Esquilo, no *effroi* pascaliano e na *angoisse* de Kierkegaard e Heidegger, é um elemento que reaparece na história do pensamento como sintoma de desagregação da natureza, revelando um princípio trágico que revela o elemento fundamental de toda obra madura de Dostoiévski. Aqui nos aproximamos uma vez mais do topos de nossa abordagem, que se distancia das leituras meramente estéticas ou psicológicas das obras de Dostoiévski, caracterizadas por uma (des)transcendentalização do seu pensamento³⁶⁵. A melancolia que encontramos em seu pensamento é o ponto no qual se ancora toda reflexão filosófico-religiosa de suas obras. Sua consciência religiosa expira um exílio ontológico que reconheceu a insuperabilidade do negativo, pois, ultrapassado os racionalismos teológicos modernos, o homem seria incapaz de encontrar em si – como quis, por exemplo, Tolstoi e todo romantismo moderno – ou fora de si uma

³⁶³ GUARDINI, R. *De la Mélancolie*, 1992, p.65

³⁶⁴ CHIRPAZ, F. *Le tragique*, p.47

³⁶⁵ Cf. cap. I.

substancialidade que pudesse servir de orientação. O paralelo com o pensamento de Kierkegaard é bastante significativo, pois demonstra como esses dois gênios religiosos do século XIX conseguiram traduzir o tonos melancólico de um estado da alma que revela o ponto crítico da condição humana. Como escreveu Romano Guardini em seu ensaio sobre a melancolia, « Kierkegaard a dit de choses peut être définitives, assertions à côté desquelles on peut probablement ranger que certaines figures de Dostoïévski »³⁶⁶.

A existência que se descobre como experiência de uma razão desprovida de potência revela o *pathos* trágico de uma consciência despedaçada a qual atualiza o grito de desespero presente na narrativa de Jó, e descobre, conforme Kierkegaard, que « seule l'horreur parvenue au désespoir développe en l'homme ses plus hautes forces ». A verdade de Jó, esse grito trágico que contorce as entranhas perante a indiferença ontológica³⁶⁷ da natureza, foi o ponto de partida da crítica religiosa de Kierkegaard e Dostoïévski. Sobres os rastros da reflexão de Kierkegaard, para quem « la philosophie a pour commencement non pas l'étonnement ainsi que pensaient les grecs, mais le désespoir »³⁶⁸, poderíamos afirmar que o problema « teológico » presente em Dostoïévski não foi fruto de nenhuma forma de contemplação mística, ou mesmo de um racionalismo teológico que se assegura nas provas da existência de Deus, mas nasceu do desespero de uma alma atormentada que, indo de encontro às cinzas de Jó, desconstruiu todas as certitudes capazes de oferecer sentido à existência. Para Leon Chestov,

On peut appeler Dostoïévski le double de Kierkegaard. Non seulement leurs idées, mais leurs méthodes de recherche de la vérité sont communes et également éloignées de tout ce qui fait le contenu de la philosophie spéculative. Kierkegaard quitta Hegel pour le « penseur privé », Job. Dostoïévski fit de même. Toutes les digressions intercalées dans ses grands romans – la confession d'Hippolyte de *l'Idiot*, les réflexions d'Ivan et de Mitia des *Frères Karamazov*, celles de Kirilov dans les *Démon*s, la Voix souterraine, les courtes nouvelles qu'il publia au cours des dernières années de sa vie dans le Journal d'un Ecrivain (le Rêve d'un Homme ridicule, la

³⁶⁶ GUARDINI, R. De la *Mélancolie*, 1992, p.59

³⁶⁷ PONDE L F. *Do pensamento no deserto*, p.21.

³⁶⁸ CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Vrin, «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie», 1998, p.38.

Douce) – ce ne sont, de même que chez Kierkegaard, que des variations sur le thème du livre de Job ³⁶⁹.

As variações sobre o livro de Jó presentes na narrativa dostoiévskiana representam, assim acreditamos, parte desta « estrutura ortodoxa » – como escreveu G. Steiner³⁷⁰ – que colocou Dostoiévski em um panteão de autores sagrados e fez com que sua escritura fosse carregada de um misterioso e aniquilador potencial hierofânico. O distanciamento de uma metafísica racionalista que se apresenta no totalitarismo teológico hegeliano, incapaz de oferecer lugar para um protesto trágico, abre um vácuo de sentido que permite ao homem contemplar a « contingência do mundo »³⁷¹ e afirmar-se subjetivamente na plena liberdade do seu protesto. Libertando-se da verdade metafísica que promove as seguranças de um mundo ordenado, o homem « salva sua ipseidade »³⁷² a partir da experiência de sua própria vertigem e do seu próprio desastre, que possibilitam a dimensão trágica de sua experiência religiosa. O *rendez-vous* com a figura de Jó promove um deslocamento que desconstrói as bases de uma metafísica racionalista e orienta-se para uma metafísica da tragédia³⁷³, na qual o homem, para usarmos uma linguagem pascaliana, encontra-se imerso no silêncio eterno dos espaços infinitos. Essa libertação da metafísica racionalista abre espaço para o nascimento da angústia e do desespero, o ponto de partida de um processo de « cura » que levará o homem a fazer a experiência do « vazio de si mesmo »³⁷⁴ e que separará – como quis Kant – « rigoureusement l'être et l'existence »³⁷⁵. Esse deslocamento em Kierkegaard é emblemático, e demonstra o desnudamento da

³⁶⁹ Ibid, p.38.

³⁷⁰ Cf. Cap. I.

³⁷¹ Cf. ROSENZWEIG, F. *L'Etoile de la Rédemption*, 2003, p.31.

³⁷² Ibid, p.36. A resistência a uma espécie de totalitarismo ontológico caracterizou, segundo N. Berdiaev, a filosofia do século XIX. Segundo Berdiaev, « la conscience de la personne s'élève contre le totalitarisme ontologique. C'est ce que nous montrerons en parlant de l'esclavage de l'homme à l'égard de l'être: elle est esprit, liberté, acte. Il en est de même de Dieu: il est, lui aussi, esprit, liberté, acte, et non être. L'être est objectivation, alors que la personne est donné dans la subjectivité. La philosophie abstraite, rationnelle, notionnelle, a toujours mal compris la personne et lorsqu'elle en parlait, c'était pour la subordonner à l'impersonnel et au général. Le problème de la personne a été posé avec beaucoup de netteté au XIX siècle par de hommes comme Dostoiévski, Kierkegaard, Nietzsche, Ibsen, à titre de protestation contre la tyrannie du « général », contre les contraintes de la philosophie rationnelle ». BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Aubier, 1946, p.67

³⁷³ Cf. CHESTOV, L. *La philosophie de la tragédie*, Flammarion, 1966

³⁷⁴ PONDÉ, L F. *Do pensamento no deserto*, p, 49.

³⁷⁵ ROSENZWEIG, F. *L'Etoile de la Rédemption*, p.39

própria condição da existência, inacessível e intratável por um pensamento que tem seu núcleo firmado na abstração. A saída do aerópago filosófico ocidental realizada por Kierkegaard e Dostoiévski é decorrente da incapacidade da filosofia em « prêter l'oreille » ao grito do homem, fechando, desta maneira, os olhos para sua terrível realidade. O gênio dinamarquês a « quitté Hegel pour aller à Job » e essa coragem dialética de abandonar as seguranças de um mundo ordenado, segundo escreveu Kierkegaard, « n'est pas facile à acquirir, et on ne peut se décider qu'à la suite d'une crise à aller à l'encontre d'un maître merveilleux qui sait tout mieux que vous, mais qui n'a ignoré qu'un seul problème – le votre »³⁷⁶. Escrevendo em terceira pessoa, em sua obra « La Reprise », Kierkegaard traduz sua mais profunda convicção acerca do seu ato de abandono das certezas de um mundo metafísico.

Par bonheur, mon ami ne cherche pas les lumières de quelque philosophe en renom dans le monde entier, ou de quelque professeur publicus ordinarius; il a recours à un penseur privé qui se retira de la vie après avoir connu la gloire du monde; en d'autres termes, il s'adresse à Job qui ne fait pas de pose derrière une chaire en prouvant de gestes sans réplique la vérité de ses dires, mais en train de se gratter sur son tas de cendres avec un morceau de pot cassé et jetant, sans interrompre cette occupation, ses brèves observations et ses réflexions. Il crot avoir trouvé auprès de lui ce qu'il cherche et, dans ce petit cercle de Job avec sa femme et ses trois amis, il écoute, pense-t-il, la vérité plus magnifique, plus joyeuse et plus vraie que dans un banquet grec³⁷⁷.

No contato com as cinzas de Jó com os limites do sofrimento humano, encontramos o lugar teológico a partir do qual Dostoiévski escrevera sua narrativa religiosa. Partindo de sua queda no inferno siberiano, que ofereceu as condições para sua « saída da história », e de uma biografia traumática que carregou os estigmas de um homem que viveu os limites de uma vida que se distancia das tranquilidades burguesas, Dostoiévski elaborou uma profunda crítica religiosa da civilização moderna. Foi por meio de uma sensibilidade trágica que experimentou a « solidão do mundo », capaz de traduzir as angústias do coração humano, que Dostoiévski se retirou, da forma de Kierkegaard, do aerópago grego, e direcionou seu olhar para esse « penseur privé », Jó, encontrando nas marcas de seu sofrimento e de seu protesto um conteúdo teológico que marcou definitivamente

³⁷⁶ KIERKEGAARD apud CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*, p.39

³⁷⁷ KIERKEGAARD, S. *La reprise*, 1993

seu pensamento: a recusa de qualquer teodiceia; a insuportável dor ontológica da existência; a consciência aguda da desmedida do mundo e o protesto trágico de uma vida solitária diante de um mundo vazio e opaco. Eis os temas que estiveram presentes em seu *rendez-vous* com Jó, e que marcarão toda sua escrita teológico-literária. Em correspondência à Ana Grigorievna, Dostoiévski confessa o impacto do livro desta personagem, Jó, em sua vida, e como, desde sua infância, fora indelevelmente marcado pelo sofrimento dessa personagem.

Je lis *le livre de Job* et cela suscite en moi un enthousiasme maladif: j'arrête de lire et je fais les cent pas pendant une heure dans la pièce, au bord des larmes, et sans les notes parfaitement immondes du traducteur, peut-être serais-je heureux. Ce livre, Anie, c'est étrange à dire, est l'un des premiers qui m'ait frappé dans la vie, alors que j'étais presque au berceau »³⁷⁸

Leon Chestov está correto, em certa medida, ao afirmar que toda a obra de Dostoiévski caracterizou-se por variações sobre o tema do livro de Jó. Essa (única) tragédia de tradição judaica foi capaz de traduzir a dolorosa saída da abstração das teodiceias racionalistas e religiosas, colocando o homem diante do vácuo ontológico do mundo. Lido contra Hegel, e contra todo o areópago grego, o livro de Jó funciona como um desnudamento do homem, que, imerso em um jardim de horrores, é incapaz de responder o mais urgente dos questionamentos: *Onde estás?* Esse Esquilo semita revela o sofrimento trágico da vida humana e sua mais completa precariedade. Como escreveu Antonio Negri, em seu belo – e um tanto equivocados – *Jó, A Força do Escravo*, « o livro de Jó é o livro da descoberta da miséria total, que explode em direção à luz »³⁷⁹. Como saída da abstração do mundo ordenado pela razão,

o livro de Jó não é apenas uma provocação contra a sedução da razão – ele é a descoberta fenomenológica e a declaração metafísica do desastre ao qual a

³⁷⁸ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondence*. Tome 3, p.279. Segundo Jacques Catteau, « Dostoievski s'est enthousiasmé pour l'histoire du pauvre Job, dont Dieu éprouve cruellement la foi, dans sa petite enfance lorsque'il découvrait l'Histoire sainte dans Cent quatre histoires tirées de l'Ancien et du Nouveau Testament, éditées par Johan Hübner et traduites en russe par M. Sokolov. Dans les années soixante-dix, il confie à son frère Andreï qu'il en a retrouvé un exemplaire en librairie et le conserve comme une relique (*Souvenirs* d'Andreï Dostoievski, 1930). A Ems, l'écrivain, qui peaufine son personnage de l'errant Makar et son style biblique, s'est muni du livre Saint et peut-être aussi du Livre de Job en traduction russe, publié à Viatka en 1860 et 1861, qu'il avait dans sa bibliothèque personnelle ». CATTEAU, J. In DOSTOIEVSKI, F. *Correspondence*. Tome 3, p.279

³⁷⁹ NEGRI, A. *Jó, a Força do Escravo*, 2011, p.35.

coerência da razão instrumental conduz. A tragédia investe o ser e a dor toca suas fibras mais íntimas³⁸⁰.

Incapaz de se deixar convencer pelas consolações de uma razão (teológica) que justifica a dor, o sofrimento e a morte a partir de um mecanismo dialético racionalista que se funda na secularização de uma história da salvação, Dostoiévski levou até ao esgarçamento o protesto humano diante de um materialismo filosófico que é indiferente ao grito de uma humanidade angustiada, de um homem solitário que contempla o espetáculo da *indiferença* cósmica.

3.5

Realismo Trágico e Método Teológico – Teologia e Literatura

Como escrevemos acima, em sintonia com a obra de L. Goldmann, « todos instantes da vida de um homem trágico se confundem com o instante da morte », e nada pode estar mais distante do universo de Dostoiévski do que uma serenidade socrática ou uma espécie de indiferença estoica. Em um dos raros textos no qual Dostoiévski escreve em primeira pessoa sobre suas convicções religiosas, encontramos uma reflexão teológica que pode aprofundar nossa compreensão sobre sua percepção trágica da existência. *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna* é um escrito profundamente significativo, redigido em 16 de Abril de 1864, diante do cadáver de sua primeira esposa, Marie Dmitrevna. A cena do corpo frio e inerte reflete a impotência da vida diante da mecânica impiedosa da natureza, que conduziu Dostoiévski a começar sua meditação com a pergunta que « desde a aurora da consciência humana tem atormentado a humanidade em face da morte »³⁸¹: « Macha repose sur la table. Reverrai-je Macha? ». A dúvida e o horror metafísico do homem Dostoiévski conduziu uma meditação sobre a vida e a morte que trouxe como fundamento o protesto trágico que o Dostoiévski artista soube traduzir como nenhum outro. A indiferença e a apatia de um estoicismo resignado, presente em um racionalismo materialista moderno ausente de vocabulário e estrutura para tratar dessas questões malditas como o desespero diante do sofrimento e da morte, dá lugar a uma reflexão religiosa que busca transcender e confessar os limites da simples razão. Como escreveu Joseph Frank,

³⁸⁰ Ibid., p.29

³⁸¹ FRANK, J. *Dostoiévski: os anos de provação*, 1999, p.409

o que Dostoiévski experimentou diante do corpo inerte de sua esposa foi o que também vivenciou em outros momentos de sua vida, como no momento da farsa de sua execução promovida pelo Czar e nas cenas de horror metafísico reproduzidas no seu trágico *O Idiota*. Dostoiévski traduz com sua dúvida trágica « um terrível sentimento de incerteza » e de « repulsa diante do desconhecido », recusando, em ato de insubordinação trágica, a « tornar-se um punhado de pó »³⁸². Sua recusa quer superar os limites de um materialismo, e sua reflexão religiosa abre espaço para a erupção do mal e da dor, « occultés et passés sous silence dans le monde rationalisé de la philosophie »³⁸³.

Imerso em agonia, Dostoiévski dirige seu arsenal contra um racionalismo filosófico que camufla os intestinos do mundo na forma de teodiceias, e contra um materialismo que nega ao indivíduo a possibilidade de articular seu protesto diante do vácuo de sentido da existência, pois, reconciliando estoicamente o indivíduo com a inércia da natureza, essa forma de materialismo abstrai e nega sutilmente o escândalo do mal no qual estamos todos mergulhados. É neste sentido que podemos compreender a sentença de Dostoiévski na conclusão de sua *Meditação*: « La doctrine des matérialistes: inertie universelle et mécanisme de la matière, c'est la mort »³⁸⁴. Para Dostoiévski, a aliança entre materialismo científico e superação do problema teológico significa a morte do homem e do seu direito a uma resistência ontológica que, para lembrarmos da frase de Camus, « não receia o ridículo de interrogar-se sobre o sentido da vida »³⁸⁵. O protesto dostoiévskiano desnuda a completa negatividade da existência e a banalidade de um mundo que quer recalcar o mal e a dor por meio de um simples pragmatismo político e científico. A morte do homem, decorrente do silenciamento de sua subjetividade trágica, expressa-se na privação da pergunta por sentido, imposta por um « niilismo racional » que procura criar o lugar próprio de uma existência pragmaticamente sustentada³⁸⁶. Luige Pareyson toca em um ponto central, ao demonstrar a diferença entre uma forma de niilismo racional e um pensamento fincado em uma sensibilidade trágica. Para Pareyson, « aux yeux du nihilisme

³⁸² Ibid, p.411

³⁸³ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998.

³⁸⁴ DOSTOIEVSKI, F. Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna, in : *Les Cahiers de l'Herne*, 24, Paris, 1973

³⁸⁵ CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*, 1994, p.142

³⁸⁶ PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia.*, 2003, p.25

réconfortant la question du sens de la vie n'a pas de sens: le monde n'est ni absurde ni non absurde. La pensée tragique en revanche ne se contente pas de ce non-lieu, qui dissipe le sérieux de la vie dans la légèreté du vécu »³⁸⁷. É contra esse « non-lieu qui dissipe le sérieux de la vie » que Dostoiévski dirige o seu protesto, e o faz alicerçado em um cristianismo trágico que abre espaço para a erupção dessas questões malditas, sempre recorrentes ao homem que se encontra diante da corruptibilidade da natureza: o mal, o sofrimento e a existência de Deus. Julgo que o fenômeno moderno observado por Jacques Derrida, supracitado, sobre a experiência do cristianismo como « morte de Deus » e sua aliança com o capitalismo técnico-científico não esteja distante da problemática levantada por Dostoiévski, que enfrenta um materialismo científico niilista o qual procura superar a negatividade da existência a partir de mecanismos racionais, políticos e científicos, libertando-se, assim, dessa intratável antinomia religiosa que o pensamento trágico insiste em afirmar contra um racionalismo de caráter utilitarista e pragmático.

A saída de uma metafísica racionalista – que justifica a totalidade e promove um amparo de sentido o qual reconcilia a existência por meio de uma dialética hegeliana – e o questionamento dos limites de um niilismo racional, que aniquila da alma humana toda *angústia transcendente* e ajusta a vida aos esquemas pragmáticos do mundo, dá lugar a uma experiência trágica que « desconstrói as máscaras do pragmatismo cotidiano »³⁸⁸. Este movimento dostoiévskiano descobre o vazio da existência e torna-se um princípio chave para uma experiência religiosa que desorganiza os fundamentos ontológicos de uma metafísica religiosa e racionalista. A *hierofania* trágica que emerge dessa experiência provoca um esvaziamento ontológico, libertando o homem de toda idolatria e abrindo a existência para a « consciência profunda do seu vácuo », demonstrando que « o homem é uma referência vaga e o eu, seu *eidos* metafísico delirante »³⁸⁹. Este princípio de *des-ontologização* que, como vimos acima, segue um percurso na história do pensamento filosófico religioso, indo de Pascal a Nietzsche, tem em Dostoiévski uma expressão profunda, e está na base de seu pensamento religioso. Como afirmou Luiz Felipe Pondé, para Dostoiévski, « essa

³⁸⁷ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998, p.45

³⁸⁸ LEOPOLDO E SILVA, F. Orelha, PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, 2003.

³⁸⁹ PONDÉ, L. *Do pensamento no Deserto*, p.49.

experiência do vazio de si mesmo não é apenas signo de *miséria* », mas é também « possibilidade de descobrir que a travessia desse infinito de ausência de sentido, pode ser, na realidade, um *método* »³⁹⁰. Como vimos, a saída do aerópago grego e o *rendez-vous* com Jó são a descoberta da idolatria da metafísica e o lugar do advento do problema teológico em Dostoiévski. A questão « Deus » surge na trajetória religiosa de Dostoiévski no momento em que os limites da natureza humana apresentam a sua face mais demoníaca, e em que o problema do mal leva ao esgarçamento todos os limites da natureza, superando as possibilidades de racionalizações advindas da ética ou da moral. O advento do negativo marca, deste modo, o problema teológico em Dostoiévski, e toda a sua discussão com o materialismo do século XIX está pautada por sua *consciência* religiosa e trágica acerca dos limites da imanência e da razão. Procuramos mostrar acima, no *diálogo* com Ivanov, Steiner, Chestov, Berdiaev, o quanto o pensamento trágico assevera que os domínios da razão, da ordem e da justiça são terrivelmente limitados, e que nenhum progresso social e técnico-científico seria capaz de aplacar o mal que assola a natureza humana. A aposta na imanência, o desejo burguês e eudemonista de felicidade, caracterizam-se por sua repulsa ao pensamento trágico, pois, confiante em que o destino do homem pode ser modelado por suas próprias mãos e que a existência pode ser radicalmente transformada pelas condições socioeconômicas e pelas atividades da razão³⁹¹, o mundo moderno materialista promoveu um recalque do sombrio diagnóstico trágico acerca da natureza humana. Luigi Pareyson demonstrou o quanto uma forma de paganismo antigo e moderno, no seu *pathos* de reconciliação e « *dénouement heureux* »³⁹², procurou privar o mal, o sofrimento, e a morte de sua dimensão escandalosa. Assim, Pareyson afirma que a) le mal réduit à un pur sens de la faute, est facilement surmontable et ne requiert pas un douloureux chemin d'expiation b) la souffrance, si on la considère comme si elle était administrée par la nécessité de fait, peut être facilement supportée, car malgré sa dureté et sa férocité la résignation stoïque n'est pas difficile c) la mort, présentée comme événement naturel sans espoir de survie, comme un épisode nécessaire de la vie, peut facilement être sereine³⁹³.

³⁹⁰ Ibid, p.49

³⁹¹ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.123

³⁹² Ibid, p.113

³⁹³ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998

Pareyson conclui, em um tom afinado com as intuições religiosas mais caras a Dostoiévski, que

le nihilisme consolateur et l'athéisme réconfortant sont engagés sur cette voie de minimisation absolue. Mais le mal, la souffrance, la mort ne montrent leur aspect tragique qu'en présence de Dieu et ne peuvent être vues dans toute leur horreur que si Dieu existe³⁹⁴.

A análise do filósofo italiano, que figurou entre os mais dostoiévskianos dos pensadores contemporâneos, traduz o cerne do pensamento trágico-religioso de Dostoiévski, demonstrando que a recusa do problema teológico traz consigo um elemento de recalque que quer subtrair, a partir de mecanismos racionais abstratos, o escândalo do mal que perpassa a condição humana, criando uma espécie de homens convencidos de que os poderes da razão podem submeter o mundo natural e dar à vida humana uma dignidade; homens incapazes de encontrar sentido na antinomia religiosa presente no pensamento trágico. Para Pareyson,

Il y a un athéisme réconfortant pour les nouvelles belles âmes, celles qui sous une apparence d'anticonformisme ont besoin de la légèreté de vivre et sont désireuses d'une vie douce, pacifique, sans inquiétudes ni tourments; de même qu'il y a un christianisme pour les nouveaux esprits forts qui ne se font aucune illusion sur la négativité de la vie et veulent en prendre une conscience lucide, désenchantée et libre. Il y a encore le christianisme des belles âmes; mais aujourd'hui le non-croyant semble plus désireux de pensée édifiante et consolatrice que le croyant. Il existe une nouvelle théodicée, une théodicée retournée qui est celle de l'inexistence de Dieu. On a découvert que l'inexistence de Dieu était une commodité, car sans Dieu le monde perd tout caractère angoissant; sans Dieu toute distinction entre bien et mal disparaît et l'angoisse comme le désespoir disparaissent. Le vrai chrétien sait que Dieu ne sera pas une certitude métaphysique, que l'on puisse atteindre par la raison démonstrative mais qu'il est une urgence inéluctable: c'est un Dieu difficile, qui obsède, qui n'accorde pas de répit, qui, comme le dit Dostoïevski, attend au coin de la rue³⁹⁵.

A abstração racionalista que recalca o negativo, ou faz dele um momento dialético de superação das aporias da história (Hegel), quis submeter a condição

³⁹⁴ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998. Aqui ecoa com toda profundidade a pergunta de A. Camus. "A idéia de justiça pode ser compreendida sem a idéia de Deus?". CAMUS, A. *O Homem Revoltado*, 1996, p.82.

³⁹⁵ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998.

humana aos mecanismos da razão e negar « qu'il existe dans la nature et dans l'obscur de l'humaine conscience des forces occultes, ingouvernables, capables de déséquilibrer l'esprit ou de le détruire »³⁹⁶. O « niilismo racional », como expressão acabada do pragmatismo sociopolítico moderno, quis alcançar uma espécie de « funcionalidade mundana »³⁹⁷, que retirou do homem o incômodo do *transcendente* e, desta forma, minimizou o *horror metafísico*³⁹⁸ de uma visão trágica, proporcionando uma existência tranquila, privada de *pathos*,

privé d'aspect sulfureux et en même temps dépourvu de tragique, en ce qu'il se situe en dehors de tout horizon religieux. Un nihilisme qui voit dans l'athéisme l'élimination du mal et de la douleur, car c'est seulement si Dieu n'est pas qu'il n'y a pas non plus de mal et d'angoisse³⁹⁹.

Para uma consciência trágica, imersa na desordem da existência, Deus é uma necessidade, não uma certitude. Distante das celebrações da imanência, e tragicamente afetada pelas fricções de uma história que celebra a força dos *homens extraordinários* – que revelam inelutavelmente a face demoníaca do homem e da natureza – a alma trágica firma-se em uma *atitude religiosa* diante do espetáculo do mundo, que se manifesta em um « olhar sobre o mundo devastado não só pela desgraça, mas principalmente pelo enfrentamento dela »⁴⁰⁰. O *pathos* trágico promove uma *atitude religiosa* que é desconstrutora dos fundamentos da imanência e das formas sociais de vida que buscam sustentar-se em uma ontologia natural, promovendo uma ascese mística, que é o próprio do enfrentamento religioso da contingência⁴⁰¹.

A tese de Pareyson, para quem a « descoberta da inexistência de Deus tornou-se uma comodidade, pois, sem Deus o mundo perde o seu caráter angustiante », é o foco da crítica religiosa do autor do *homem do subterrâneo*. Dostoiévski antecipou, como nenhum outro autor do século XIX, um niilismo contemporâneo que experimenta a « agressividade da contingência »⁴⁰², pois sabia, antes mesmo do *insensato* de Nietzsche, que, sem Deus, toda distinção do bem e

³⁹⁶ Ibid, p.333

³⁹⁷ LEOPOLDO E SILVA, F. Orelha, PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, 2003.

³⁹⁸ KOLAKOWSKI, L. *Horreur Métaphysique*, 1989

³⁹⁹ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998

⁴⁰⁰ PONDÉ, L. O método Deus. In TEIXEIRA, F. *No Limiar do Mistério*, 2004, p.177.

⁴⁰¹ Ibid, p.177

⁴⁰² PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, 2003.

do mal desaparecem, e a angústia, como o desespero, torna-se um elemento estranho à banalidade dos afazeres humanos, imersos em um sofisticado pragmatismo moderno. O *pathos* advindo da constatação nietzschiana da « morte de Deus » e a indiferença alegre « daqueles que não acreditavam em Deus » demonstram essa forma de aniquilação da angústia experimentada pelos habitantes de um palácio de cristal moderno.

Não ouviram falar daquele homem desvairado que em plena manhã ascendeu uma lanterna, correu até a praça e gritou incessantemente: “Procuro Deus! Procuro Deus!” – E como lá se encontravam muitos daqueles que não acreditavam em Deus, ele provocou uma grande gargalhada. Será que ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como criança? perguntou outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou em um navio? Emigrou? – assim gritavam e riam uns para os outros »⁴⁰³.

As gargalhadas de indiferença niilista estão assentadas em uma metafísica racionalista que se afasta, diligentemente, de uma metafísica trágica, que se opõe visceralmente a qualquer paz de consciência e reconciliação do homem com a natureza. A postura pragmática e racionalista destes *homens alegres* é a postura daqueles que descobrem que, sem Deus, o mundo perde todo caráter angustiante. Firmada em um romantismo racionalista ou em *divertissements* que aniquilam a angústia, essa forma de vida não possui nem mesmo traços de uma consciência filosófico-religiosa que tenha intuído o vazio da existência, pois se mantém completamente avessa a uma percepção trágica, que se movimenta à beira do abismo e tem seu olhar direcionado para o « horreur du vide ». Um dos mais brilhantes herdeiros da filosofia religiosa de Dostoiévski, Nicolas Berdiaev, nos brindou com uma reflexão que finca suas raízes na ideologia religiosa dostoiévskiana, revelando o processo aniquilador da angústia, experimentado por uma civilização de temperamento otimista e sentimental, tradutora da banalidade serena de um homem *pós-pascaliano*⁴⁰⁴. Para Berdiaev,

La quotidienneté sociale crée une éthique de la peur, en convertissant l'angoisse, provoquée par l'abîme transcendant, en souci banal et en terrorisant l'homme par les châtements futurs. Mais elle crée aussi un nouveau phénomène, dont la peur est absent et qui lui est même nettement

⁴⁰³ NIETZSCHE, F. *A Gaia Ciência*, 2001. 362 p. P. 147. Af. 125

⁴⁰⁴ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.171

inférieur: la platitude. [...] La platitude marque une installation définitive dans la région inférieure, où non seulement la nostalgie d'un monde suprême et l'angoisse sacrée devant le transcendant n'existent plus, mais où la peur même fait défaut. La platitude dissimule le tragique et l'angoisse de la vie; en elle, la quotidienneté sociale, dont la source remonte au péché, perd le souvenir de cette source. [...] La platitude caractérise ce monde, qui, content de son état, a définitivement oublié qu'il en existait un autre. Elle est la perte de toute originalité, détermine la vie exclusivement de l'extérieur et se tient infiniment plus bas que la quotidienneté sociale avec son labeur, son souci et son effroi, qui peuvent même être un remède contre elle. [...] La platitude acquiert un caractère eschatologique, elle est l'une des fins de la destinée humaine. Et l'un des impératifs éthiques les plus importants consiste à l'extirper à la racine, à interdire le mouvement vers cette fin [...]; l'anéantissement dans l'âme humaine de toute angoisse transcendante favorise l'avènement de la platitude bourgeoise. [...] La libération comprise comme un allègement total du fardeau de la vie, comme l'obtention du contentement, entraîne inéluctablement la victoire de la platitude, car il en résulte un abandon de la profondeur et de l'originalité, en faveur de l'embourgeoisement. La quotidienneté sociale a beau se flatter de ce processus et voir en lui le signe de son triomphe et le résultat de son organisation, il n'en demeure pas moins à l'antipode de la liberté spirituelle, qui engendre en nous le sentiment aigu de l'abîme, séparant notre monde banal du monde divin⁴⁰⁵.

O que Berdiaev denominou como « angústia mística » (angoisse sacrée/transcendente) é um elemento chave para a compreensão do pensamento religioso de Dostoiévski. Experiência que oferece a tonalidade da filosofia religiosa trágica, essa espécie de angústia é o elemento determinante de uma visão de mundo moderna que, de Pascal a Nietzsche, assombrou as falsas reconciliações filosófico-religiosas. Conforme escreveu Berdiaev, essa angústia nasce do mistério do ser, e não possui nenhuma relação com a existência banal. A angústia dos espaços infinitos de Pascal, o Homem diante de Deus, de Kierkegaard, e o *pathos* de culpa e responsabilidade por todos e perante todos de Dostoiévski é fruto de uma percepção trágica da existência nascida de uma experiência religiosa que expõe o ser humano ao transcendente⁴⁰⁶, produzindo uma *postura religiosa* que leva o homem a um questionamento radical da existência empírica. O olhar religioso traduz um tormento místico incapaz de reconciliar-se com as formas do mundo. Por isso é importante a compreensão da crítica de Pareyson e Berdiaev a banalidade pós-religiosa moderna, a fim de alcançarmos essa percepção de mundo

⁴⁰⁵ BERDIAEV, N. *De la destination de l'homme*, 1935, p.232-233-234.

⁴⁰⁶ PONDÉ, L. O método Deus. In TEIXEIRA, F. *No Limiar do Mistério*, 2004, p.177.

que exala dos poros de Dostoiévski. O niilismo racional orienta a vida desses *homens alegres* que chacotam da dor experimentada pelo desvairado de Nietzsche. Segundo Pareyson, esse niilismo vê na superação do problema teológico a consequência imediata da negação do « mal » e, assim, « tragique, religiosité, négativité, comme mal ou bien comme douleur, sont balayés, laissant place à une sérénité sans problèmes »⁴⁰⁷. É contra essa espécie de homens que a jocosidade do homem do subterrâneo vai dirigir seu arsenal crítico; contra esse homem de ação que « de maneira geral tem vistas curtas »⁴⁰⁸ e reduz a sua vida às atividades exteriores do cotidiano social, absorvido por um « contentamento superficialista »⁴⁰⁹. Entendo que Pondé conseguiu traduzir o *topos* pragmático dessa forma de niilismo, ao escrever que « ser um niilista racional é recusar validade à própria noção de enigma, uma vez que não há, na realidade, um « problema de sentido » – muito menos uma angústia de sentido –, mas apenas modos de estabelecê-lo linguisticamente. É, portanto um fenômeno circular e interno à linguagem, perdido no mal infinito do subsolo. Por isso, tudo passa a ser um processo técnico-dependente de sustentar a existência humana « o quanto der »⁴¹⁰.

A angústia mística que encontramos no pensamento religioso de um pensador como Dostoiévski é um fermento de destruição dos fundamentos ontológicos da virtude civilizada moderna. Como escreveu Paul Evdokimov, citado na abertura deste capítulo, o tormento religioso não pode ser reduzido ao medo (*Crainte; Furcht*), como o encontramos na crítica da religião de Epicuro e Lucrécio, e nos seus desdobramentos na crítica da religião moderna, mas traduz, antes de tudo, uma angústia (*Angst;angoisse*) transcendente que dilacera a alma humana. Nicolai Berdiaev demonstrou essa distinção entre a angústia e o medo, afirmando que « la crainte a des raisons, elle est provoquée par un danger, comme il y en a tant dans le monde empirique. Mais l'angoisse, elle est éprouvée devant le mystère de l'être et du non-être, devant l'abîme de la transcendance, devant l'inconnu »⁴¹¹. Para Berdiaev, « en presence de la mort, on éprouve non seulement une crainte provoquée par cet événement empirique, mais aussi une angoisse

⁴⁰⁷ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, 1998, p.50

⁴⁰⁸ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do subsolo*, 2000.

⁴⁰⁹ PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, 2003, p.20.

⁴¹⁰ Ibid, p.29

⁴¹¹ BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, 1946, p.68

qu'inspire son caractère transcendant »⁴¹². A meditação religiosa de Dostoiévski diante do cadáver de sua primeira esposa é um protesto religioso que revelou suas convicções mais íntimas. Imerso em uma *angústia* que transcende as preocupações banais de uma existência pragmática, distante de uma indiferença estoica ou de uma visão de mundo romântica que quer dar sentido a *inércia da natureza* a partir das abstrações de um racionalismo materialista, Dostoiévski elaborou uma reflexão religiosa fincada em um radical processo de *desontologização* da natureza e em uma profunda crítica à ideia de suficiência humana – que se quer capaz de estabelecer uma resistência ontológica em face da dissolução impiedosa da natureza⁴¹³. Para Dostoiévski, nenhum humanismo seria capaz de construir uma ontologia que resistisse à força da inércia; e é à luz dessa convicção que nasceu em Dostoiévski um *pathos religioso* o qual proclama Deus como uma necessidade inelutável, como experiência de redenção de uma natureza despedaçada pelo mal. Em seu esgarçamento completo das condições empíricas do homem, Dostoiévski conclui que « la doctrine de la véritable philosophie, c'est la abolition de l'inertie, c'est-à-dire la pensée comme centre et synthèse de l'univers et de sa forme apparente, et l'abolition de la matière, c'est-à-dire Dieu, c'est-à-dire la vie éternelle »⁴¹⁴.

Um dos pontos altos da *Meditação* de Dostoiévski está em sua análise religiosa da natureza humana. Sua reflexão oferece uma antropologia teológica que reflete um estado de profunda consciência de si, revelando uma percepção de si mesmo e da condição humana, o que marcou sua produção literária madura. Foi neste período que Dostoiévski concluiu a primeira parte de sua obra *Memórias do Subterrâneo*, e as intuições presente neste texto fundador da literatura moderna estão explicitamente presentes em sua *Meditação*. Imediatamente após se perguntar « voltarei um dia a ver Macha », Dostoiévski faz um diagnóstico da natureza humana que traduz algo de sua própria relação com Marie Dmitrievna: « Aimer un être humain comme soi-même, selon le précepte du Christ, est

⁴¹² Ibid, p.68

⁴¹³ Essa forma de “resistência ontológica” perpassa o belo livro de Antonio Negri, que parte de uma forma de messianismo ateu que pressupõe « a possibilidade efetiva de construir valor diretamente, de ser a medida de tudo o que pode ser medido ». NEGRI, A. *JÓ, a Força do Escravo*, 2011, p.119.

⁴¹⁴ DOSTOIEVSKI, F. *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna*, in : *Les Cahiers de l'Herne*, 24, Paris, 1973, p.62

impossible. La loi de la personnalité nous lie sur terre, le moi fait obstacle »⁴¹⁵. Toda meditação é perpassada pelo que Dostoiévski chama de « loi de la perssonalité », revelando uma antropologia teológica que se aproxima, inquestionavelmente, da antropologia paulina. Para Dostoiévski,

L'homme sur terre tend vers un idéal *opposé a sa nature*. Lorsque l'homme n'accomplit point la loi qui consiste à tendre vers cet idéal, autrement dit lorsqu'il n'offre pas son *moi* en sacrifice par *amour* pour les hommes ou pour un autre être (Macha et moi), il ressent une souffrance et donne à cet état le nom de péché. Ainsi, l'homme doit constamment éprouver une souffrance qui est contrebalancée par la jouissance paradisiaque que procure l'accomplissement de la loi, c'est-à-dire par le sacrifice. C'est là que s'établit l'équilibre terrestre. Autrement, la vie terrestre serait dénuée de sens⁴¹⁶

A consciência religiosa de Dostoiévski traduz uma antropologia teológica que reconhece o estado cindido do ser humano, sua trágica condição de ambiguidade a qual experimenta um *ego* imerso em concupiscência. A consciência do pecado que caracteriza o homem na natureza é signo dessa angústia trágica, essa angústia da finitude que marcou de forma tão profunda o espírito judaico-cristão de São Paulo. Expressão de uma sensibilidade trágica que coloca em questão toda reconciliação naturalista, que não é nada mais que reflexo de um orgulho pagão, a antropologia paulina desconstrói todas as virtudes autossuficientes do pensamento naturalista, « tout sur quoi le paganisme, le naturalisme et le légalisme fondent leur confiance »⁴¹⁷. Em São Paulo, como em Dostoiévski, encontramos a voz de uma consciência cindida que clama por redenção, haja vista que, como escreveu Bruno Forte em um belo texto sobre « Dostoiévski et de Lubac », « l'existence tragique appelle mystérieusement à un avènement de la Grâce, qui délivre de la fatigue d'exister... »⁴¹⁸. A *Meditação Dostoiévskiana* é um luto que concentra toda a sua força reflexiva nas « devastações do egoísmo », na descoberta dessa inclinação *subterrânea* que dilacera todos os ideais proclamados pelos lábios dos profetas de um palácio de cristal moderno. Para Dostoiévski, essa consciência cindida se expressa em todas

⁴¹⁵ Ibid, p.60

⁴¹⁶ Ibid, p.62

⁴¹⁷ JAMES, W. « La raison et la foi (1905) », *Archives de Philosophie* 3/2006, p.369-374. (Tome 69), p, 373

⁴¹⁸ FORTE, B. *À l'écoute de l'autre*, 2003, p.103

as dimensões sociais da vida. Instituições como o casamento, a família, por mais que representem « la chose plus sacrée pour l'homme sur la terre », representam um mundo objetivo que reflete a « lei da natureza », « un état anormal, égoïste au plein sens du mot »⁴¹⁹. A reflexão de Dostoiévski acena para uma visão apocalíptica do mundo que foi elemento central nos cristianismos originários no primeiro século. Segundo Joseph Frank, « o cristianismo primitivo não tinha o casamento e a família em tão alta estima, e Dostoiévski poderia muito bem ter citado tanto as palavras de Cristo quanto as de São Paulo para apoiar seus pontos de vista »⁴²⁰. Importante é notarmos a antinomia que perpassa o pensamento Dostoiévskiano e sua aguda intuição acerca dos mecanismos inconscientes que governam o comportamento do homem. Como um São Paulo moderno, Dostoiévski analisa as ambiguidades estruturais do homem, descobrindo a contradição trágica, o movimento trágico que existe nos extratos mais profundos do ser humano⁴²¹. Sabemos que toda essa aflição não alcança sentido para uma consciência *pós-pascaliana*, desprovida de qualquer vocabulário religioso e imersa nos sofisticadíssimos jogos pragmáticos da finitude. Mas, em Dostoiévski, a via média, os caminhos de reconciliação da razão prática, não encontram nenhum eco, pois o autor do subterrâneo sabe que « l'homme est un être tragique parce qu'il appartient non seulement à ce monde, mais aussi à l'autre »⁴²². Sabe que « pour un être tragique comme l'homme, qui porte en lui l'éternité, l'organisation finale, la stabilité, le bonheur sur terre ne sont possibles que moyennant la renonciation à la liberté, à l'image de Dieu qui est en lui »⁴²³. Aqui, ressoa com toda profundidade a intuição trágica presente na atormentada questão do Jovem Lukács: « Peut-il vivre, celui sur lequel est tombé le regard de Dieu? »⁴²⁴; N'y-at-il pas incompatibilité entre la vie et la présence divine? »⁴²⁵. Não podemos senão concordar com Joseph Frank que *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna*, é um texto que possui um valor inestimável no cânone de Dostoiévski. Nele, encontramos o *homo religiosus* Dostoiévski, um « cristão

⁴¹⁹ DOSTOIEVSKI, F. *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna.*, p.61

⁴²⁰ FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.417.

⁴²¹ FORTE, B. À *L'écoute de l'autre*, p.104

⁴²² BERDIAEV, N. La rivelazione dell'uomo nell'opera di Dostoevskij », p.69 Apud FORTE, B. À *L'écoute de l'autre*, p.110

⁴²³ Ibid, p.110

⁴²⁴ LUCAKS, G. *Métaphysique de la tragédie*, p.246

⁴²⁵ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.47

crente à sua maneira, que luta internamente para aceitar os dogmas essenciais da divindade de Cristo, a imortalidade pessoal, o Segundo advento e a Ressurreição »⁴²⁶. Como procuramos deixar claro em nosso percurso, estamos diante de um cristianismo trágico que, estando profundamente distante das certezas teológicas de todas as ortodoxias, procurou fazer frente e resistir a um racionalismo individualista e uma metafísica moderna que tentam camuflar o sentido trágico da existência do homem. Como escreveu tão acertadamente Joseph Frank,

Em nenhum outro lugar ele esboça de forma tão explícita os traços gerais de seu universo trágico, onde o homem trava uma luta sem fim para alcançar um ideal contrario às instigações de seu ego individual e onde o egoísmo, não só é tradicionalmente um mal como também esta corporificado nesses pilares reverenciados pela coesão social que são o casamento e a família. Em nenhuma outra pagina saída de sua pena, Dostoiévski lança tamanha torrente de luz sobre alguns dos cantos mais escuros de seu universo artístico⁴²⁷.

Em um dos contos mais surpreendentemente trágicos de Dostoiévski, encontramos uma reflexão que, apesar de não estar diretamente relacionada, aproxima-se bastante das meditações religiosas diante do corpo de Marie Dmitrievna. *Uma Doce Criatura*, traduzido também para a língua portuguesa como *A dócil*⁴²⁸, « descreve os pensamentos de um marido que anda de um lado para o outro do quarto onde estão os restos mortais da esposa, que cometera suicídio atirando-se de uma janela com um ícone preso na mão »⁴²⁹. Neste comovente conto, encontramos o « realismo fantástico » de Dostoiévski, seu realismo « au sens le plus élevé », capaz de desvendar o subsolo da natureza humana e a dinâmica de um ego preso a « loi de la personnalité », reflexo incontornável do mecanismo desgraçado da matéria. Em nota introdutória, Dostoiévski intitula sua narrativa como « fantástica », ainda que ele mesmo considere sua obra « realista ao extremo »⁴³⁰. Neste jogo de conceitos literários, encontramos o método dostoiévskiano, seu realismo fantástico, que assumimos em nossa abordagem como *quase* próximo de um método teológico, o qual,

⁴²⁶ FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.424.

⁴²⁷ Ibid, p.423

⁴²⁸ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, in: *Duas narrativas Fantásticas*, 2003.

⁴²⁹ FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.409.

⁴³⁰ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, 2003, p.13.

partindo da realidade extrema da vida, consegue acessar os mais profundos cantos da existência humana. Dostoiévski afirma não se tratar de uma simples « narrativa », nem mesmo de « memórias », e coloca diante do seu leitor um homem transtornado que « anda pelos cômodos da casa, falando sozinho », procurando desesperadamente encontrar sentido para a tragédia que lhe arrancou de seu mundo. Nesse processo de tomada de consciência, « narrando a coisa, *esclarecendo-a* para si mesmo », o homem consegue encontrar « irrefutavelmente a verdade »⁴³¹, o que o leva a uma completa situação de desespero. A conexão entre arte e realidade demonstra o quanto o Dostoiévski cronista do cotidiano inspira o artista⁴³². O autor de *A Dócil* foi significativamente impactado pelo suicídio de duas jovens, entre elas a filha de A. Herzen, cujo suicídio representa profundamente essa « *bille noire* » que invade a alma de uma significativa parte da humanidade. Para Dostoiévski, essa jovem « *s'est empoisonnée sans doute parce que son âme avait été vidée de toute foi en la vie, parce qu'elle était fatiguée de vivre* »⁴³³. O tom melancólico do cronista traduz essa dor da alma que não encontra sentido na existência: « mais regardez donc le soleil qui brille, les bourgeons qui s'ouvrent: vous êtes fatiguée avant d'avoir vécu »⁴³⁴. O conto de Dostoiévski inspira-se no suicídio da segunda jovem, que saltara para a morte segurando firmemente um ícone da virgem em suas mãos. Esse suicídio submisso e trágico marcara-o profundamente. Para Dostoiévski, « son suicide était doux, soumis, sans murmure ni reproche »⁴³⁵, e essa imagem de um suicídio humilde obsedou-lhe a mente. Em uma de suas notas de trabalho, como nos revela Joseph Frank, assinalou, « A moça com o ícone », demonstrando como esse fato o marcou e como projetava utilizá-lo como tema de um possível conto. Essa sensibilidade do cronista Dostoiévski é sintoma de rejeição de um olhar abstrato, de alguém que procura refletir sobre a matéria bruta da vida e pensar a realidade empírica de homens e mulheres mergulhados em seu cotidiano trágico. Como escreveu G. Steiner, « ele encontrava nos jornais uma confirmação de sua própria visão tencionada da realidade »⁴³⁶. Escrevendo a Nikolai Strakhov, em 1969,

⁴³¹ Ibid, p.13

⁴³² PASCAL, P. *Dostoïevski*, 1985, p.245

⁴³³ Ibid, p.245

⁴³⁴ Ibid, p.245

⁴³⁵ Ibid, p.246

⁴³⁶ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoïévski*, p.106

Dostoiévski revela essa percepção *sui generis* da realidade empírica, demonstrando as bases fundamentais de sua escritura.

J'ai une vision personnelle de la réalité (en art) et ce que la plupart appellent fantastique et exceptionnel constitue parfois pour moi l'essence de la réalité. Les manifestations quotidiennes et la vision banale des choses, à mon avis, ne sont pas le réalisme, c'est même le contraire. Dans chaque journal, vous tombez sur la relation de faits les plus réels et le moins communs. Pour les écrivains de chez nous ils sont fantastiques et par conséquent délaissées, or ils constituent la réalité parce qu'ils sont des *faits*. Qui donc saura les remarquer, les expliciter, les noter? [...] Qui donc saura discerner les faits et approfondir?⁴³⁷

Entendemos que no realismo trágico de Dostoiévski encontramos um *método teológico* que se constitui como um instrumento de aproximação da realidade, que busca no « fato real » um dado teologizável propriamente dito. Em outra carta, desta vez ao seu grande amigo e confidente, Apollon Maiakov, Dostoiévski nos mostra como sua literatura almeja encontrar, por meio do seu singular realismo, os mistérios impenetráveis do homem.

J'ai de la réalité et du réalisme une conception bien différente de celle de nos réalistes et critiques. Mon idéalisme est plus réel que le leur. Seigneur! Racontez un peu de façon sensée ce que nous tous, Russes, avons vécu, ces 10 dernières années, dans notre développement spirituel, et aussitôt nos réalistes s'écriront que c'est pure imagination! Alors qu'il s'agit du plus authentique, du plus pur réalisme! C'est d'ailleurs cela le réalisme, mais en plus profond, le leur flotte à la surface⁴³⁸.

Todos os *scholars* de Dostoiévski, de V. Ivanov a G. Steiner, compararam sua arte narrativa aos versos trágicos de Shakespeare, demonstrando o quanto o seu realismo trágico procurava ir além de uma visão cotidiana positiva e racionalista. Steiner escreveu que Dostoiévski « teria valorizado a comparação com Shakespeare ». Ele escrevia nas anotações de *Os Demônios* que o « realismo » shakespeariano – como o seu próprio – não se restringia às meras imitações da vida cotidiana: « Shakespeare é um profeta, enviado por Deus, para nos proclamar o mistério do homem e da alma humana »⁴³⁹. É neste sentido, como procuramos demonstrar na primeira parte do nosso trabalho, que Dostoiévski

⁴³⁷ DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*. Tome 2, 2005, p, 437.

⁴³⁸ Ibid, p.409.

⁴³⁹ STEINER, G. *Tolstoï ou Dostoiévski*, p.125

ultrapassa as dimensões de uma convenção racionalista ou secular⁴⁴⁰. Para Dostoiévski, o que faltava no realismo de um Turguéniev ou de um Tolstoi, é que suas abordagens não possuíam a capacidade necessária para a penetração nos recônditos obscuros da alma humana, nas profundezas caóticas da existência⁴⁴¹.

A *Dócil* está entre os textos mais bem acabados de Dostoiévski⁴⁴², obra em que o realismo trágico deste autor exerceu tal desnudamento da existência, que foi capaz de levar ao esgarçamento o problema teológico do homem na modernidade. Neste conto, concentra-se uma antropologia teológica fincada em uma interpretação trágica do cristianismo, que, passando por São Paulo e Santo Agostinho, revelou-se com toda sua pulsão de destruição na ideia de subterrâneo, tematizando impiedosamente a trágica realidade de um homem que não consegue ultrapassar a circularidade concupiscente de seu próprio egoísmo. A pulsão titânica do ego cria, segundo Pierre Pascal, um « monstre isolé dans l'egoisme » e dá forma a uma realidade que isola radicalmente o homem em si mesmo, transformando-o em escravo do seu próprio orgulho. Dostoiévski propõe a realidade do homem preso em sua própria realidade de concupiscência, incapaz de realizar um movimento de saída de si que ofereça espaço para a existência do outro. O marido da suicida é o narrador que passa por um processo de tomada de consciência de sua própria existência subterrânea, narrando a forma como construiu a relação com sua esposa, agora morta. Dostoiévski tematiza uma espécie de antropologia na desgraça, imersa em uma consciência de pecado que não consegue encontrar nada em si mesmo que pudesse libertá-lo do mecanismo de dissolução perpetrado por seu próprio ego. O narrador recorda os mecanismos de poder que foram sendo estabelecidos em sua relação, e sua postura vai revelando as formas desse *personagem tipo* dostoiévskiano que foi o homem do subterrâneo. Para Joseph Frank, o narrador é « uma variante do homem do subsolo consumido pela amargura e pela raiva do mundo e levado a oprimir e esmagar os outros porque ele próprio se sentia oprimido e esmagado »⁴⁴³. A lucidez com que narra a sua própria dissolução demonstra o quanto a consciência do *vazio* instalou-se definitivamente em seu ser, levando-o a um estado de desespero, um estado de

⁴⁴⁰ Ibid, p.154. Cf. Cap. 1. A higienização do pensamento ou a secularização com equívoco – Dostoiévski como um pensador Religioso.

⁴⁴¹ Ibid, p.155

⁴⁴² PASCAL, P. *Dostoiévski*, 1985, p.246.

⁴⁴³ FRANK, J. *Dostoiévski*. O manto do profeta, 2007, p.436.

alguém que se reconheceu mergulhado no horror do vazio. A agonia do narrador é, neste sentido, fundamental para compreendermos como Dostoiévski procura colocar uma consciência agônica em oposição a uma consciência niilista pós-pascaliana, incapaz de enxergar como sua postura egoica está na raiz do mal e reflete o mecanismo de uma matéria inerte. A consciência e a lucidez subterrânea são o início de um processo que leva o homem à consciência de sua própria negatividade ontológica, já que esta espécie de homem « sabe que está perdido no infinito; que, quando olha para dentro de si mesmo, não encontra nada »⁴⁴⁴. É com essa extrema lucidez agônica que o narrador dá início ao seu monólogo em *A Dócil*: « é aí que está todo o meu horror, eu entendo tudo »⁴⁴⁵.

O conceito nietzschiano de ressentimento encontra um eco profundo na análise do subterrâneo realizada por Dostoiévski. Esse *personagem tipo* reflete um « sintoma de uma ânsia de poder que brota do desejo de compensar uma condição de inferioridade e subordinação »⁴⁴⁶, e dessa forma, reproduz uma espécie de ressentimento orgulhoso que, « na busca desesperançada de amor e compreensão », quer « impor a outra pessoa sua própria concepção de si mesmo »⁴⁴⁷. O totalitarismo egoico emerge de uma consciência orgulhosa que não possui confiança em si mesmo, constituindo-se em um mecanismo de autoafirmação que promove o aniquilamento da consciência alheia. Assim, « como procura o amor sem estar disposto a amar a si mesmo (até que seja tarde demais), como deseja obter amor por uma espécie de estupro psíquico através da dominação da consciência da outra pessoa, o resultado é exatamente o oposto que deseja »⁴⁴⁸. O narrador, atestando sua incapacidade de entrega e de amor, afirma que,

desde o começo, ela se lançava a mim com amor.[...] Mas em todo esse arrebatamento dei logo de uma vez um banho de água fria. Em primeiro lugar, a severidade – foi debaixo da severidade que a trouxe para casa.[...] Fiz uso do orgulho, falava quase calado. É que eu sou mestre em falar calado, passei toda a minha vida falando calado e vivi comigo mesmo tragédias inteiras calado. Ah, pois eu também fui infeliz! Fui abandonado por todos, abandonado e esquecido, e ninguém, ninguém sabe disso. Porque me calava? Como um homem orgulhoso queria que ela descobrisse por si

⁴⁴⁴ PONDÉ, L. F. *Crítica e Profecia*, 2003, p.202

⁴⁴⁵ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, 2003, p.19.

⁴⁴⁶ FRANK, J. *Dostoiévski. O manto do profeta*, 2007, p.438.

⁴⁴⁷ Ibid, p.438

⁴⁴⁸ Ibid, p.438

mesma, sem mim, que ela por si mesma adivinhasse acerca desse homem e o alcançasse! Ao aceitá-la na minha casa queria respeito total. Queria que ela rezasse fervorosamente diante de mim por meus sofrimentos – e eu merecia isso. Ah, sempre fui orgulhoso, sempre quis tudo ou nada! De início ela discutia, e como, mas depois foi se calando, completamente até, apenas arregalava demais os olhos, escutando, uns olhos assim grandes, atentos. E... e, afora isso, de repente entrevi um sorriso, desconfiado, silencioso, nada bom⁴⁴⁹.

A tentativa de aniquilação da consciência da Dócil expressa um orgulho dominador que provocou um acirramento de egos que poderíamos aproximar da dialética hegeliana do mestre e do escravo, promotora de um círculo vicioso de destruição que tem seus fios de sentido amarrados em uma concepção de mundo que não reconhece senão a realidade do próprio ego, fechado completamente em uma solitude subjetivista. É dentro desta atitude dialética de egos que « a dócil se revolta »⁴⁵⁰ e, ao invés de « aceitar a sublimidade interior (na forma como ele o vê) do modo de vida do marido e curvar-se diante dele em admiração idolatrada, os dois se envolveram numa luta secreta de vontades »⁴⁵¹. Dostoiévski nos coloca diante de um tema que possui dimensões universais, e a dialética hegeliana do mestre e do escravo, tida como tema em *A Dócil*, aparece, aos olhos dostoiévskianos, como tradução mais própria da história do mundo moderno. A concepção trágica acerca da natureza humana possui, nessa que é « uma das mais vigorosas novelas de desespero »⁴⁵², um acabamento que revela o tensionamento trágico de um solipsismo subjetivista que possui em si mesmo a medida de todas as coisas. A luta por reconhecimento presente na dialética hegeliana manifesta o reinado da violência individual, expressão totalitária do ego que Dostoiévski levou aos limites mais extremos da experiência trágica. Dostoiévski soube discernir a violência totalitária de toda forma de solipsismo individualista, e seu homem do subterrâneo é o *reductio ad absurdum* de uma consciência fechada sobre si mesmo. Seu Raskolnikov de *Crime e Castigo* é a expressão política dessa consciência subjetiva que a razão moderna elevou *in abstracto* à esfera do universal, criando uma autarquia do pensamento e da vontade que transforma tudo

⁴⁴⁹ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, p.36-37-39.

⁴⁵⁰ Ibid, p.47

⁴⁵¹ FRANK, J. *Dostoiévski*. O manto do profeta, 2007, p.439.

⁴⁵² GROSSMAN, L. apud BIANCHI, F. O tema da submissão feminina na novela Uma Criatura Dócil, In. GOMIDE, B. B. (Org.); CAVALIERE, A. (Org.); SILVA, N. (Org.); VASSINA, E. (Org.). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa*, 2008, p.325.

ao seu redor em objeto⁴⁵³. O espírito trágico e anti-hegeliano de Dostoiévski tem a aguda consciência de que nenhuma reconciliação poderia brotar dessa luta por reconhecimento, e o narrador de *A Dócil* experimentou essa dialética trágica que transforma todos os escravos em opressores, promovendo *ad infinitum* o mecanismo de um ego que não consegue firmar-se senão a partir do aniquilamento do outro. A lucidez da autoanálise do narrador o faz confessar que

o passado sombrio e a reputação para sempre estragada da minha honra me oprimiam a cada hora, a cada minuto, e foi então que me casei. Por acaso ou não – não sei. Mas, ao trazê-la para casa, eu pensava estar trazendo um amigo, pois eu necessitava muito de um amigo. Mas via claramente que esse amigo, era preciso prepará-lo, completá-lo, e até mesmo dominá-lo⁴⁵⁴.

A ingenuidade romântica presente no pensamento hegeliano, proclamadora de que a dialética colocaria fim ao reinado da violência individual, é um dos pontos fundamentais da crítica que encontramos no todo da obra de Dostoiévski. René Girard realizou uma interessante abordagem da dialética hegeliana do mestre e do escravo, demonstrando como existe uma continuação subterrânea dessa dialética da violência na tradição romanesca moderna, e, sobretudo, na obra madura de Dostoiévski. Segundo Girard,

A dialética hegeliana se situa num passado de violência. Ela esgota seus últimos efeitos com o advento de Napoleão. Já a dialética romanesca aparece no universo pós-napoleônico. Tanto para Stendhal como para Hegel, o reinado da violência individual esta encerrado; esse reinado deve dar lugar a outra coisa. Quando a violência e o arbitrário deixam de reinar nos relacionamentos humanos, a *Befriedung*, a reconciliação, deve sucedê-los necessariamente. O reinado do Espírito tem que começar. Os hegelianos contemporâneos, e em particular os marxistas, não renunciaram a essa esperança. Eles simplesmente protelaram o advento do Espírito. Hegel, dizem eles, se enganou um pouco na data. O romancista, de sua parte, desconfia das deduções lógicas. Olha a seu redor e olha para dentro de si. Ele nada descobre que anuncie a famosa reconciliação. A vaidade Stendhaliana, o esnobismo proustiano e o subsolo dostoiévskiano são a nova forma que assume a luta das consciências num universo de não violência física e, caso necessário, de não violência econômica. A força não passa da arma mais grosseira para as consciências predispostas umas contra as outras e corroídas por sua própria nulidade. Prive-as dessa arma, nos diz Stendhal,

⁴⁵³ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.51.

⁴⁵⁴ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, p.65.

e elas fabricarão novas, que os séculos passados não souberam prever. [...] Seja qual for o sistema político e social que se consiga lhes impor, os homens não alcançarão nem a felicidade nem a paz com que sonham os revolucionários, nem a harmonia dos balidos com que se assustam os reacionários. [...] São as formas « subterrâneas » da luta das consciências que os romancistas modernos estudam. Se o romance é o lugar da maior verdade existencial e social do século XIX, é porque ele é o único que se volta para as regiões da existência onde se refugia a energia espiritual⁴⁵⁵.

As « regiões da existência onde se refugia a energia espiritual ». Esse é o lugar que busca acessar o realismo dostoievskiano, e sua pequena obra de arte, *A Dócil*, foi um desses instrumentos de aproximação da realidade que levou Dostoiévski aos baixos fundos da alma humana. Encontrar o « homem dentro do homem », desnudar as suas convulsões psíquicas, perceber as pulsões incontroláveis que o determina, o movimento trágico que emerge das profundezas do seu ser, e, impiedosamente, demonstrar a aporia de sentido do universo onde este homem está jogado, eis o método teológico que reconhecemos em Dostoiévski. Como já foi dito, sua metafísica trágica distancia-se das teodiceias históricas elaboradas pelos filósofos, pois sua sensibilidade trágica foi capaz de intuir o desejo idolátrico e destruidor de um ego concupiscente. Como escreveu Olivier Clement, « Dostoievski rejoint les analyses des grands ascètes, leur conception de la « passion » comme dialectique de la volupté et de la mort, pulsion de l'être déviée et donnant au néant une existence paradoxale »⁴⁵⁶. Nenhuma reconciliação histórica, aos moldes de uma escatologia imanente hegeliano-marxista, seria capaz de aplacar o reinado titânico de uma consciência violenta e egoísta. Na economia trágica de Dostoiévski, a violência e o arbitrário estarão sempre conduzindo subterraneamente as ações dos homens, tendo em vista estarem determinados por uma dinâmica concupiscente que revela a inércia trágica da matéria. A modernidade para Dostoiévski, compreendida como concepção materialista do mundo, nos revela uma dinâmica e uma lógica de destruição que nenhuma teodiceia seria capaz de justificar. A escamoteação do trágico por uma teodiceia moderna racionalista, « où les voies de la providence s'accordent à bon compte avec le système du philosophe ou du théologien »⁴⁵⁷, não

⁴⁵⁵ GIRARD, R. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, 2009, p.137-138.

⁴⁵⁶ CLEMENT, O. *Le visage interieur*, p.221.

⁴⁵⁷ Ibid, p.227

consegue aplacar o grito de refutação de uma criatura que « olha a seu redor e para dentro de si, e nada descobre que anuncie a famosa reconciliação »⁴⁵⁸.

Como confessou em sua meditação diante do corpo de sua primeira esposa, Dostoiévski sabia que a doutrina dos materialistas – inércia universal e mecanismo da matéria – significava a morte. Sua antropologia trágica era lúcida e bastante para perceber a incapacidade do homem em vencer a violência totalitária e arbitrária do seu próprio ego. É dessa consciência trágica que surge o problema teológico em Dostoiévski, levado às últimas consequências na sua obra madura. A *des-ontologização* da natureza e a *des-ontologização* do homem, levado a cabo pela radical emancipação moderna, revelou um *acomismo* e uma perda de sentido de um sujeito que se reconhecia senhor de si, firmado nas ilusões modernas de autonomia, que provocara o grito pascaliano e o olhar desvairado do *insensato* de Nietzsche. É a partir dessa constatação que Dostoiévski move sua pena no esgarçamento do problema teológico moderno. Analisando as intuições presentes na obra *O Idiota*, advindas do processo de *des-ontologização* moderna, O. Clément demonstrou que

seule règne la nature asservie à la mort et elle apparaît à Michkin comme « une énorme machine de construction moderne... sourde et insensible ». Autrement le lien du rationalisme, de la technique et de la mort a été aussi fortement affirmé: le marxisme comme « philosophie de la technique », prométhéisme, apparaît comme jeu d'aveugles. Et Dostoievski rejoint Nietzsche dans l'annonce de le nihilisme qui nous asphyxie aujourd'hui. Quand l'homme perd son « lieu ontologique », il rompt son hile, ce pédoncule que relie la graine à la gousse, à l'immensité de la vie, qui relie l'homme à l'invisible, alors s'élève la grande plainte de la désespérance.⁴⁵⁹

A *dócil* representa uma das expressões mais acabadas da convicção de Dostoiévski, este que reconhece que o homem está imerso em um universo trágico e é incapaz por si mesmo de transcendê-lo. O processo de tomada de consciência do narrador, a descoberta do seu orgulho, egoísmo, vaidade, não foram capazes de criar um estado de reconciliação, fechando a ferida aberta pela manifestação de seu egoísmo totalitário. Todas as suas investidas de reconciliação não conseguiram alcançar o estado de isolamento que se abateu sobre sua dócil. Como analisou Dagostini, em todas as confissões, arrependimentos ou juras de amor

⁴⁵⁸ GIRARD, R. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p.137.

⁴⁵⁹ CLEMENT, O. *Le visage interieur*, p.221.

eterno, o narrador almeja um estado de reconciliação em que pudesse alcançar um « status de herói romântico », procurando inverter a condição de outrora, reintegrando-se dessa forma na comunidade humana⁴⁶⁰. Mas, ao contrário desse ideal romântico,

percebe-se o terror da heroína opondo-se ao êxtase dele: ha uma inversão aos estereótipos do romantismo, uma paródia invertida, que cria o trágico. O herói confessa seus ressentimentos, ódio pela sociedade e declara ser Krotkaia vítima de sua vingança. Reconhece o seu orgulho demoníaco, o seu egoísmo, mesquinhez, mentalidade utilitária, caráter difícil, natureza contraditória ao mundo existente, que, segundo Dostoiévski, é até gratuita, esquisita e inexplicável. Diante desse quadro de desespero do marido para reconquistar a felicidade perdida, Krotkaia promete-lhe fidelidade. [...] Neste acontecimento, revela-se o contraste entre o êxtase dele e o pânico de Krotkaia. A precipitação obsessiva do herói e a impotência da frágil heroína em corresponder a suas aspirações levam-na ao suicídio, o que gera uma oposição ao ideal romântico perseguido por Ele, representado no acontecimento anterior, « retorno ao casamento ». [...] O choque entre o real e o ideal, traço característico do romantismo, se da nela, pois Ela prefere a morte a viver sem ideal. Com a trágica morte da heroína, Ele, ao mesmo tempo em que revela toda a sua solidão, destitui todo o mundo ordenado, esbraveja contra todo o constituído e lança seu protesto desesperado e solitário. O que se constata no acontecimento final, « despedida », é um quadro desolador: um homem profundamente isolado, cujas esperanças foram destruídas, tomado pela dor, tentando reter, o máximo possível, a mulher morta junto de si. O herói parece, por fim, ter suavizado seu conflito interior entre a autoconsciência e o orgulho, que se manifestou pelo egoísmo, mesquinhez, vaidade arrogância e autoafirmação, aproximando-se, assim, da verdade a que se permitiu chegar, através desse ato de autotranscendência do ego. Sob a tensão da narrativa, que reflete a penetração do herói na autoconsciência, que se da no presente trágico a lembrança do passado, o herói converte-se num ser humano profundamente despedaçado, cindido e machucado⁴⁶¹.

A análise literária de Dagostine nos ajuda a perceber os *topos* da abordagem dostoiévskiana, demonstrando como seu método literário cria um espaço para o esgarçamento do problema teológico. Seu « estereótipo do romantismo » como « paródia invertida que cria o trágico », tematiza uma antropologia teológica a qual desconstrói todos os ideais de reconciliação romântica, conduzindo a consciência do homem para um estado de lucidez,

⁴⁶⁰ DAGOSTINI, N. A seleção e a construção de « Acontecimentos » no espetáculo em A Dócil. In. GOMIDE, B. B. (Org.); CAVALIERE, A. (Org.) ; SILVA, N. (Org.) ; VASSINA, E. (Org.). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa n. 2*. São Paulo: Ateliê, 2008, p.70.

⁴⁶¹ Ibid, p.70.

experimentando a dor de reconhecer-se imerso em seu próprio mal. « É aí que está todo o meu horror, eu entendo tudo »⁴⁶². O grito trágico do narrador nasce dessa consciência cindida e despedaçada que sabe que a violência e o arbitrário não deixarão de reinar nos relacionamentos humanos, e que nenhum romantismo seria capaz de camuflar a realidade brutal da vida. Como escrevemos acima, o *pathos* trágico nasce da consciência lúcida de uma existência que se descobre desprovida de potência, que faz eco ao grito de Jó, esse grito trágico que se contorce perante a indiferença ontológica da existência. A completa *des-ontologização* da vida presente na narrativa de Dostoiévski abre espaço para o esgarçamento do problema teológico, espaço que nenhuma ontologia positiva teria condições de superar. Poderíamos afirmar, parafraseando Antonio Negri, em seu já citado *Jó*, que o herói de *A Dócil* representa para o universo dostoievskiano a expressão mais profunda da « inconsistência ontológica da impotência »⁴⁶³. O próprio Negri, demonstrando a força do seu livro, carrega como tema a « desmedida do mundo », experimentada por um sujeito que se reconhece deslocado dos sentidos advindos da metafísica e do racionalismo moderno, demonstrando a impostura hegeliana, sua « fétida presunção de tudo controlar com o mecanismo dialético do Espírito, com a sua « medida »⁴⁶⁴. Conforme escreveu Negri, « não existe experiência que possa redimir a justificação do mundo, à exceção da descoberta de uma dor profunda e irresolúvel que é, em uma inversão extrema, causa e fim negativos do mundo. O mundo é o resultado de um trabalho negativo, a projeção de um mecanismo trágico, a definição de uma teologia negativa »⁴⁶⁵. Mas, para Negri, « existe a possibilidade de uma resistência ontológica » que seria capaz de criar uma « ontologia positiva » através de uma « ascese positiva »⁴⁶⁶, superando, de tal modo, a completa ausência de fundamentos da existência contingente. Todo o belo trabalho de Negri é uma tentativa materialista de encontrar a « potência do negativo », a fim de estabelecer uma medida de valor na imanência, retirando da

⁴⁶² DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, p.19.

⁴⁶³ Para Negri, « a consistência ontológica da potência, ilustrada por todo o Livro de Jó, significa a exclusão de qualquer relação do seu pensamento com a « teologia negativa » ». NEGRI, A. *JÓ, a força do escravo*, p.142.

⁴⁶⁴ Ibid, p.27

⁴⁶⁵ Ibid, p.34

⁴⁶⁶ Ibid, p.41

dor infinita do homem « a possibilidade efetiva de construir valor, de ser a medida de tudo o que pode ser medido »⁴⁶⁷. É por isso que Negri afirma que

o livro de Jó é um existencialismo sarcástico, que nega qualquer dialética através da experiência da dor e só conhece o ser como criação. Depois de Auschwitz e Hiroshima não há mais Deus – mas a necessidade humana de criar se mantém, integral e sempre mais urgente. É preciso desenvolver a potência depois de reconhecido (e dominado) o irredutível conteúdo passivo que ela contém a dor da qual a potência é filha⁴⁶⁸.

Poderíamos afirmar que o narrador subterrâneo de Dostoiévski parte de onde o Jó humanista e existencialista de Antonio Negri para. O herói dostoievskiano percorreu toda a trajetória negativa que levou ao existencialismo sarcástico constatado por Negri. Onde este último enxerga uma potência que revela o ser, « a consistência ontológica da potência », Dostoiévski vê a « inconsistência ontológica da impotência », a inumanidade pervertida e distorcida pelo egoísmo e pela vaidade. O herói de Dostoiévski olha ao seu redor – e para dentro de si – e não consegue encontrar a dignidade ontológica capaz de uma potência criativa que não esteja determinada pelo orgulho e vaidade. E, ao contrário do humanismo que exala da ontologia positiva do Jó *inventado* por Negri, que significa a « exclusão de qualquer relação com a « teologia negativa »⁴⁶⁹, Dostoiévski leva aos limites a inconsistência ontológica da natureza humana, levantando o problema teológico de um homem incapaz por si mesmo de encontrar um valor ontológico positivo, incapaz de superar a realidade do mal de uma consciência concupiscente imersa na tragédia. O grito trágico do narrador nasce de uma « mente » que « nunca foi tão lúcida »⁴⁷⁰, reverberando um estado de alma desesperado, o qual não encontra nenhum ponto de apoio na imanência⁴⁷¹.

⁴⁶⁷ Ibid, p.41

⁴⁶⁸ Ibid, p.97

⁴⁶⁹ Ibid, p.142

⁴⁷⁰ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, p.86.

⁴⁷¹ Aqui estamos diante do método teológico de Dostoiévski, que se aproxima profundamente da abordagem de Kierkegaard. A destruição dos fundamentos da metafísica moderna como atividade crítica, pode ser considerado como o *topos* do pensamento religioso dos dois autores. Para Kierkegaard, a contradição é o princípio mesmo da vida, e a atividade própria da razão é levar o homem à contemplação do seu próprio abismo: « la dialéctique du probleme comprendre ce qu'il en est de rompre avec la raison, le raisonnement et l'immanence, pour perdre alors le dernier point d'appui de l'immanence, l'éternité située en arrière et, soi-même placé au point extrême de

Poderíamos afirmar com G. Steiner que o grito trágico do herói de *A Dócil* « c'était le même cri sauvage avec lequel l'imagination tragique marque pour la première fois notre vision de la vie. La même lamentation sauvage et nue sur l'inhumanité de l'homme et le gaspillage de l'homme »⁴⁷². A imaginação trágica desvenda a inumanidade do homem e promove uma « desqualificação ontológica »⁴⁷³ que descobre os intestinos de um mundo reduzido à inércia da matéria.

Ah, a natureza! Os homens estão sozinhos na terra – essa é a desgraça! “Há algum homem vivo nesses campos?” – grita o bogatir russo. Também grito eu, que não sou bogatir, e ninguém dá sinal de vida. Dizem que o sol anima o universo. O sol vai nascer e – olhem para ele, por acaso não é um cadáver? Tudo está morto, e há cadáveres por toda a parte. Há somente os homens, e em volta deles o silêncio – essa é a terra! « Homens, amai-vos uns aos outros » – quem disse isso? de quem é esse mandamento? O pêndulo bate insensível, repugnante. Duas horas da madrugada⁴⁷⁴.

A doutrina dos materialistas, inércia universal e mecanismo da matéria, significa morte. Neste enunciado, encontramos todo horror metafísico que salta da pena de Dostoiévski, traduzindo a experiência de uma consciência trágica que não encontra em si, nem fora de si, nada que pudesse aplacar o frio de indiferença que exala dos intestinos da matéria. Como escreveu J. Frank, « nada que Dostoiévski escreveu é mais pungente do que o grito de desespero do narrador no final, andando de um lado para o outro diante do esquife da « doce criatura », num momento em que o mundo inteiro tornou-se para ele a imagem de sua desolação »⁴⁷⁵. Aqui chegamos ao *topos* da abordagem do presente capítulo, que é a urgência do problema teológico em Dostoiévski. *A Dócil* traduz esse sintoma de desagregação niilista que fora próprio do seu talento cruel e de suas intuições religiosas mais subterrâneas. Nela, experimentamos seus anseios religiosos e vemos o advento da « questão Deus », que fere sua carne e atormenta sua existência, dando forma ao seu niilismo: « o niilismo apareceu entre nós, porque

l'existence, pour exister en vertu de l'absurde » (KIERKEGAARD, S. Pap. V A 63. Preface *oeuvres Soren Kierkegaard*. Ed Robert Laffont, Paris, 1993, p.XLIV).

⁴⁷² STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.345.

⁴⁷³ PONDÉ, L F. *Do pensamento no deserto*, p.22.

⁴⁷⁴ DOSTOIEVSKI, F. *A Dócil*, p.87.

⁴⁷⁵ FRANK, J. *Dostoiévski*. O manto do profeta, 2007, p.441.

todos nós somos niilistas »⁴⁷⁶. Nenhum espírito de reconciliação materialista era capaz de aplacar sua extrema sede de eternidade, e nenhum romantismo poderia camuflar a realidade escandalosa do mal que habita os subterrâneos da consciência. A experiência de decomposição da vida, da finitude que grita por sentido e reconhece-se imersa no desespero em não ouvir um traço sequer de uma palavra divina que pudesse aplacar a solidão de uma alma em aflição. É sabido que o grito desesperado que ecoa das vísceras do herói dostoiévskiano não encontra eco em um ateísmo reconciliado privado de *pathos*. Um ateísmo reconfortante, como escreveu Pareyson, que se quer distante de toda inquietude e tormento. Essa forma de consciência, que denominamos pós-pascaliana, sabe que não há o que protestar, e que o destino do homem se encontra na reconciliação de sua consciência com as virtudes do mundo moderno, a técnica, a ciência e o capital, superando os incômodos de um pensamento trágico que insiste em revisitar essas questões malditas, contidas na ideia de Deus, do mal e do desespero e sofrimento diante da morte. É a partir da completa *des-ontologização* da existência, que colocou o indivíduo nu diante de um universo frio e sonambúlico, desprovido de todos os disfarces de um cosmopolitismo civilizado, e, sobretudo pela descoberta da ausência de dignidade ontológica desse próprio indivíduo, que descobre em si as mesmas pulsões irracionais da natureza, que tanto o atormentam; emerge-se, então, uma consciência trágica que experimenta a insuficiência radical da sociedade humana, dentro da qual nenhum valor humano autêntico pode ser encontrado, e todos os *não-valores* restam, por isso, possíveis, e também prováveis⁴⁷⁷. Berdiaev afirmou certamente que « Dostoiévski sabia tudo que Nietzsche sabia, e alguma coisa mais »⁴⁷⁸. Nele, encontramos o que De Lubac e o próprio Berdiaev discerniram como um espírito de profecia, que leva aos limites extremos a radicalidade do problema teológico do homem moderno. Para De Lubac, Dostoiévski desvela os caminhos da consciência moderna como um profeta,

Un prophète, oui: parce qu'il n'a pas seulement découvert à l'homme ses abîmes, mais il lui en a, en quelque sorte, ouvert de nouveaux, lui donnant comme ne dimension nouvelle; parce qu'il a ainsi préfiguré, c'est-à-dire

⁴⁷⁶ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.14.

⁴⁷⁷ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.44.

⁴⁷⁸ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.68.

annoncé en le réalisant déjà, un certain état nouveau de l'humanité; parce qu'en lui la crise de notre monde moderne s'est concentrée, comme en une cime aiguë, réduite à son essence, et parce qu'une solution s'y est vitalelement esquissée, nuée lumineuse pour notre marche présente dans le désert⁴⁷⁹.

Como escreveu Henri De Lubac, na consciência trágica e religiosa de nosso profeta russo, encontramos concentrado, na forma de um tumor agudo, toda a crise do mundo moderno. Nele, encontramos o olhar desesperado e niilista do *desvairado* de Nietzsche, e seu grito de tristeza lançado contra uma multidão de homens alegres que invadem as praças públicas, imersos nos afazeres banais de uma cidade moderna. Nesta consciência trágico-teológica, encontramos o tormento de Deus, a visceral consciência da realidade do mal, a radical desqualificação ontológica do homem e o grito febril e desesperado de uma alma que clama por redenção, tensionada pela dúvida trágica que nos revela a impossibilidade material de dizer « Deus »⁴⁸⁰. Os fios que tecem a narrativa dostoiévskiana foram banhados pelo sangue e pelo suor de um homem que percorreu o deserto moderno à procura de Deus: « Eu procuro Deus », gritou o *desvairado* de Nietzsche, traduzindo a « questão » que consciente e inconscientemente torturou Dostoiévski por toda a sua vida, « a existência de Deus ». E esses fios, marcados pelo sangue e pelo suor de uma alma que carregou consigo a dor do mundo e teve sua consciência transpassada pelo tormento divino, teceram, como jamais, os contornos absurdos da existência, uma existência trágica que, como escreveu o teólogo italiano Bruno Forte, « appelle mystérieusement a un évènement de la Grâce, qui délivre de la fatigue d'exister... »⁴⁸¹.

⁴⁷⁹ DE LUBAC, H. *Le drame de l'humanisme athée*, p.286-287.

⁴⁸⁰ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski.*, p.219

⁴⁸¹ FORTE, B. *À l'écoute de l'autre*, p.103

4

A Morte do Trágico e a Escamoteação dos intestinos do mundo – o *Palácio de Cristal* Moderno

La tâche à remplir, c'est justement de cultiver nos intérêts tout humains, de nous aménager une société commode et prospère, et d'être heureux le plus possible par le commerce et l'industrie. Qu'est-ce que ce Dieu qui nous commande d'oublier tout cela? Un divertissement⁴⁸².

Afora os gritos de espanto advindos de uma « sensibilidade pascaliana » – notadamente ignorados –, a modernidade não possuiu maiores dificuldades na estruturação de uma realidade reduzida aos esquemas práticos da imanência. Como temos visto, os cânones modernos estruturaram uma sociedade racionalmente regulada, estabelecendo uma engenharia racional que, camuflando os intestinos do mundo, retirou qualquer traço de mistério que pudesse provocar constrangimentos e afetasse os *divertissements* de uma cultura desprovida de linguagens e inquietações religiosas. Como afirmou Steiner, « après Shakespeare, les maîtres de la conscience occidentale ne sont plus le aveugles, les poètes ou Orphée chantant aux portes de l'Enfer; ils sont Descartes, Newton et Voltaire »⁴⁸³. A cultura burguesa que se desenvolveu no Ocidente, firmada em valores individualistas e em arranjos sociais mecânicos⁴⁸⁴, tornou-se a religião desses homens alegres que povoam as praças da cidade moderna, envoltos por celebrações litúrgicas que proclamam a dignidade e as virtudes humanas. Indiferentes aos *ferimentos* provocados por Galileu, os homens modernos proclamaram que, mais significativo do que o fato da terra girar em torno de sol, é saber que o dinheiro – esse novo centro do universo – gira em torno da terra⁴⁸⁵. Nas bases das virtudes imanentes estabelecidas pela razão do homem moderno, encontramos uma alegria criadora que marcou definitivamente a cultura humanista e fortaleceu a subjetividade desses homens novos que firmaram suas existências no cosmopolitismo antirreligioso da tradição de Voltaire ou na religião

⁴⁸² VOLTAIRE Apud MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p.69

⁴⁸³ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.193.

⁴⁸⁴ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p. 193.

⁴⁸⁵ SLOTERDJKI, P. *Le Palais de Cristal*, 2006

civil do homem de Rousseau, que encontrou sua expressão mais acabada no humanismo teológico e materialista do pensamento hegeliano.

4.1

Razão, Virtude e Natureza: os tijolos da teologia materialista⁴⁸⁶ - *Theologie naturalis*.

Como núcleo fundante do evento que anuncia a modernidade e proclama a existência de uma humanidade adulta e « liberta » dos constrangimentos da religião, encontramos uma metafísica humanista⁴⁸⁷, responsável pela estruturação mental desse novo homem na modernidade. Com germes na Antiguidade, essa metafísica formou seu núcleo duro no Renascimento e encontrou na Modernidade o apogeu e estabelecimento de seus cânones. Imerso nessa tradição, o homem moderno encontrou seu consolo na contemplação religiosa de sua dignidade e estatura diante da natureza e, lentamente, as marcas de um mundo religioso clássico foram sendo apagadas por uma *sécularisation/mondanisation*⁴⁸⁸ – ela também religiosa – que tomou lugar nas mentes e nos corações ocidentais, fazendo emergir uma paixão heróica por um homem que se reconhecia cada vez mais vocacionado para a liberdade e para o conhecimento. Uma estatura mental, elevada ao ápice de uma hibris hegeliana, forjou um mundo novo, configurado pela engenharia mecânica de uma razão ordenadora.

A modernidade teve, sem dúvida nenhuma, uma força desconstrutiva que levou ao esgarçamento toda metafísica clássica, a qual oferecia sentido e viabilidade a um mundo pré-moderno essencialmente movido pela experiência religiosa. A crítica ao que é próprio da teologia judaico-cristã, ou seja, seu núcleo duro compreendido como revelação, teve com o advento da crítica histórica moderna suas bases absolutamente comprometidas⁴⁸⁹. O aforismo de Marx, *tudo que é sólido se desmancha no ar*, herda um *topos* definitivo na abordagem do fenômeno religioso, que se caracterizou como um vasto processo de historicização da tradição religiosa, dissolvida na transitoriedade dos discursos e linguagens

⁴⁸⁶ Alusão ao segundo capítulo de ZIZEK, S. *A visão em Paralaxe*, 1998.

⁴⁸⁷ FAYE, E. *Philosophie et perfection de l'homme*. Paris, J.Vrin, 1998

⁴⁸⁸ MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation*, 2002, p.17

⁴⁸⁹ STRAUSS, *Critique de la religion chez Spinoza*, 1996.

humanas, ou seja, uma dissolução do divino que não percebe na religião nada mais do que um discurso acerca de mitos⁴⁹⁰. Essa redução da religião à cultura afirma-se como chave de compreensão de uma metafísica humanista que, desprendendo-se do intratável da experiência religiosa, compreendeu-a como autoprojeção humana com fins de sistematizar uma cultura filosófica que fosse capaz de absorver e assimilar de forma racional o núcleo dessa experiência, o que o filósofo judeu Franz Rosenzweig observou acertadamente ser uma espécie de transformação da questão religiosa em questão cultural⁴⁹¹.

Como afirmou Henri Gouhier, muito se escreveu sobre o humanismo, e sua bibliografia pode ser classificada como inumerável. Como humanistas – essa etiqueta que perpassa uma vastidão de pensamentos desde o renascimento clássico – queremos classificar aqui aqueles homens que, antes de tudo, eram amantes do grego e do latim, aos quais Montaigne reconheceu como escritores de palavras humanas, em oposição aos teólogos, que ensinavam a « palavra de Deus »⁴⁹². Leitores apaixonados e ávidos pela antiguidade, leitores de « Lucrèce, Ovide, Horace, plutôt que les Evangiles, Sénèque plutôt que saint Paul, Cicéron, plutôt que saint Augustin »⁴⁹³, homens formados pela célebre escola do paganismo, que se embrenharam na sistematização e proclamação de uma mística da dignidade humana, essa *théologie naturelle* que impregnou o século XVII. O deslocamento e a negação da verticalidade como *topos* da experiência religiosa evidenciou grande parte dos discursos humanistas desde o renascimento, caracterizando-se, como diríamos hoje, por um antropocentrismo « qui, plus ou moins explicitement, structure les visions humanistes du monde et de l'homme dans le monde »⁴⁹⁴. A descoberta desta *Virtu* dos antigos permitiu que o homem desse passos seguros, firmados numa virtualidade natural que se mantinha independentemente da religião revelada. Dentro da tradição de pensamento que queremos evidenciar aqui, o conceito de humanismo identificar-se-ia com uma « théorie philosophique qui rattache les développements historiques de l'humanité à l'humanité elle-même, autrement dit: selon laquelle l'histoire de l'humanité s'explique par l'homme sans

⁴⁹⁰ PONDE, L. *Do pensamento no Deserto*, 2009, p.202

⁴⁹¹ Ibid, p.202

⁴⁹² GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, 1987, p.15

⁴⁹³ Ibid, p.28

⁴⁹⁴ Ibid, p.82

recours à une puissance transcendente »⁴⁹⁵. No âmbito da tradição teológica do cristianismo, o humanismo cristão nos séculos XVI e XVII se elaborou a partir de um verdadeiro embate entre o pensamento de Agostinho – essa régua medidora de ortodoxia – e o espírito do mundo, esse argumento renascentista que insiste em retirar as marcas, ou sequelas, daquilo que, para o teólogo de Hipona, corrompeu e infectou toda a massa de homens, diríamos, o pecado original – esse despedaçamento irremediável da natureza. O desenvolvimento de um humanismo dentro da tradição teológica cristã passou por essa redescoberta da natureza do homem e de sua dignidade, que, para essa nova tradição, não foi completamente destruída pela queda de Adão, possuindo uma vontade não completamente cativa capaz de fundar por si mesma uma ordem autônoma da natureza. Essa *théologie naturelle*, fruto também da descoberta do corpus aristotélico, implicou uma verdadeira revolução intelectual do pensamento cristão.

A descoberta da natureza, revelada pelos gregos e latinos, esteve na base do desenvolvimento de uma metafísica humanista no Ocidente, que se apresentou como a grande instrutora do homem na história. Dentre os muitos vultos que formaram o *topos* desse humanismo cristão, Erasmo de Roterdam foi um dos que frequentaram com paixão as paisagens dos pensamentos grego e latino, absorvendo com absoluta genialidade estes moluscos geradores de espírito crítico e de relativismo⁴⁹⁶. Entre 1516 e 1519, Erasmo publicou sua crítica do Novo Testamento grego. Filólogo erudito, o teólogo de Rotterdam ofereceu os primeiros ensaios de uma leitura crítica das Escrituras, dando início a uma crítica histórica da tradição judaico-cristã, em que os textos bíblicos eram revisitados em seus originais com o auxílio daquela que se tornou a ciência por excelência do Renascimento: a filologia. A partir da Edição de Erasmo, a pesquisa bíblica alçou rumos para uma crítica histórica das tradições⁴⁹⁷. Em forte oposição ao agostinianismo protestante de Lutero, Erasmo proclamou seu catecismo humanista que reagiu ao pessimismo de tradição agostiniana, afirmando que a natureza humana é congenitamente boa e – e o é por si mesma –, e inclina-se para o bem, e não para o mal. Erasmo precisa que

⁴⁹⁵ Ibid, p.16

⁴⁹⁶ FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle*, 1947, p.223

⁴⁹⁷ CABRAL, J S. *Bíblia e Teologia Política*, 2009, p.96.

El perro nace para cazar, el pájaro para volar, el caballo para correr, el buey para arar; el hombre, para amar la sabiduría y las buenas acciones. Así puede definirse la naturaleza del hombre: una inclinación, una propensión profundamente instintiva hacia el bien⁴⁹⁸.

Inspirada na *virtu* dos antigos, essa metafísica humanista iniciou um processo de superação da metafísica religiosa de tradição clássica, afirmando a dignidade do espírito humano e cultivando com fervor religioso as letras da antiguidade greco-latina. Fruto de uma revolução do pensamento e da tradição, o humanismo pode ser definido como um « mysticisme de la noblesse humaine », que esteve na base de todo pensamento moderno, um « mysticisme de la grandeur humaine qui soutient l'homme de la Renaissance et l'humaniste »⁴⁹⁹. Citando ainda Gouhier,

1. Humanisme signifie une certaine suffisance de l'homme, fût-elle relative comme dans les humanismes chrétiens; tel serait le cas si, même pêcheur, l'homme peut quelque chose, par les seules forces qui le font homme, raison et volonté notamment. 2. Ce qui signifie: par les seules forces de sa nature (...) La suffisance que l'humanisme reconnaît est, en effet, celle de la nature. Or, à quoi suffit-elle? Il s'agit pour la nature de se réaliser: sa suffisance signifie donc que, dans certaines limites au moins, la nature est capable de reconnaître et d'atteindre son bien; autrement dit, elle implique une relative bonté de la nature. 3. Cette nature de l'homme a ceci de particulier qu'elle se réalise dans et par une culture. Ce n'est donc pas non plus par hasard que la notion de culture a toujours été liée à celle d'humanisme. Concrètement, une culture n'a de sens que dans un contexte historique déterminé. Les humanistes du XVII^e siècle comme ceux des deux siècles précédents reconnaissent aux Grecs et aux Latins le privilège d'avoir bien connu la nature de l'homme: leurs leçons représentent, encore aujourd'hui, ce qui est vraiment fondamental dans la culture permettant à l'homme de réaliser sa nature. (...) Suffisance, nature, culture, sont trois termes complémentaires⁵⁰⁰.

Suficiência, natureza e cultura são as bases que ofereceram sustentação a essa metafísica humanista. Esse tripé alicerça toda superação da metafísica religiosa judaico-cristã, proporcionando ao homem, na sua busca de verdade e fundamentos, que ele não mais se sujeite à crenças ou práticas religiosas, encontrando na cultura e na razão natural o *topos* de discernimento da vida e da política. A *virtu* pagã (grega/latina) substitui a ética judaico-cristã (Torah,

⁴⁹⁸ FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVI^e siècle*, p.221

⁴⁹⁹ RENAUDET, A. *Au tour d'une définition de l'humanisme*, Droz, 1945 p 2. Apud GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII^e siècle.*, p.17

⁵⁰⁰ Ibid, p.27

Revelação), e logo um humanismo libertino⁵⁰¹ irá favorecer uma indiferença e um questionamento da religião revelada, oferecendo, desta forma, as bases materialistas da cultura no ocidente. Cultura e história tornam-se aqui o lugar no qual a razão e natureza se realizam e revelam a dignidade do espírito humano; essa natureza helênica espontânea, sabedoria e *virtu* socrática que não dependem de uma ordem sobrenatural. Logo, tal humanismo poderá proclamar sua *virtu* materialista, dirigindo-se a « ces Dieux que l'homme a faits et qui n'ont point fait l'homme »⁵⁰². Com os libertinos de séc. XVII, temos os primeiros fundamentos de um materialismo como crítica da religião judaico-cristã. Refratários a todo pensamento religioso baseado na ideia de uma revelação, apresentando a natureza como divindade soberana e guia benevolente, esses livres pensadores representam uma torrente que ameaçou submergir o edifício religioso da cristandade. Possuindo seus cânones em uma tradição que, de Epicuro a Lucrecio, oferecera as bases do pensamento racionalista, o século XVII ofereceu as bases da crítica histórica e materialista da religião⁵⁰³.

O núcleo desta crítica está na superação da ideia de uma verdade revelada, um colocar em causa dos fundamentos da religião judaico-cristã a partir de uma crítica histórica das escrituras. A redução materialista desloca, assim, a verdade da revelação para a verdade da natureza, identificando a crença dos modernos na suficiência da razão e na capacidade do homem de encontrar sentido em si mesmo sem o socorro externo de uma revelação. O processo moderno de dissolução da metafísica religiosa como atividade crítica e histórica encontra na figura do filósofo judeu Baruch Espinosa (século XVII) uma expressão significativa. Esse

⁵⁰¹ Para isso, ver GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII siècle*; MINOIS, Georges. *Histoire de l'Atheisme*. Paris: Fayard, 1998; BAYLE, P. *dictionnaire historique et critique*, 1741.

⁵⁰² La Mort d'Agrippinne, 1653, réédition 1654, Acte II, scène IV, extraits dans ADAM, *Les libertins au XVII...*, p.186 apud GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVII siècle*, p.27

⁵⁰³ Les libertins de la seconde moitié du XVII siècle ont en fait deux maîtres, Epicure et Lucrèce, qu'ils admirent à travers Gassendi. Il est remarquable que les principaux propagateurs de ce renouveau épicurien, après le chanoine de Digne, ont été des prêtres. Dès 1646, l'abbé Charles Cotin chante les louanges d'Epicure dans sa *Théoclée ou la Vrai Philosophie des principes du monde*, tandis qu'en 1650 l'abbé Marolles propose une traduction du *De Natura rerum* de Lucrèce, en prose, avec des notes louangeuses mais prudentes sur l'éternité des atomes. En 1669, le franciscain Le Grand, dans son *Epicure spirituel*, fait du philosophe grec le modèle de la vertu puritaine imité en cela par le pasteur calviniste Du Rondel, dans sa *Vie d'Epicure* de 1679. En 1685, Jacques Parrain, baron des Coutures, produit une nouvelle traduction de Lucrèce, en recourant à la fausse candeur: tout en approuvant la physique du poète latin, il déclare que la simple foi chrétienne suffit à rendre caducs le plus beaux systèmes matérialistes. Pour la forme, il laisse subsister un Dieu face à un univers matériel autosuffisant et parfaitement organisé, fonctionnant sans aucune intervention extérieure. MINOIS, Georges. *Histoire de l'Atheisme*, p.224.

« franc athée », segundo críticos de sua época, « qui ne croit point d'autre Dieu que la nature »⁵⁰⁴, apresenta-se como um dos principais desconstrutores da metafísica religiosa judaico-cristã. Sua identificação do núcleo fundante da revelação judaica – A Torah, como construto histórico-cultural do povo judeu – teve como consequência imediata a identificação de categorias e conceitos como Deus e Revelação com uma determinada ideologia religiosa que se forjou no seio da cultura – no caso da Torah – do judaísmo antigo. Como núcleo estruturante dessa plataforma crítica, está a identificação do discurso religioso como ideologia, introduzindo, deste modo, uma espécie de crítica teológico-política ao *establishment* religioso. Essa historicização das tradições revela-se como um núcleo desconstrutivo moderno, que tem como alvo « toute la tradition des écritures et aux institutions théologiques-politiques du pouvoir »⁵⁰⁵.

A superação de conteúdos e conceitos heteronômicos – Revelação/Torah/Deus – identificando-os a um processo de desenvolvimento histórico, à transitoriedade da cultura, ao mito, demonstra o caminhar de racionalização dos conteúdos religiosos da tradição judaico-cristã realizado pela modernidade. Esse processo antroponômico tem em sua base uma sublevação política a qual funda uma nova ordem que possui o homem como medida. Esse completo deslocamento de autoridade tem seus lastros fincados na consciência filosófica de um ideal humanista que, a partir do século XVI-XVII, estende-se por todo o Ocidente cristão. Essa redução inaugura e funda a modernidade. O historicismo em questão definiu toda a abordagem moderna da tradição judaico-cristã, fundando uma espécie de racionalização do conteúdo religioso, dissolvendo-o numa filosofia religiosa que desloca a essência do discurso religioso de toda autoridade revelada ou transcendente para a cultura. Identificada a um absoluto antroponomismo que desde o renascimento descobriu na Grécia seus cânones teológicos, a modernidade fundou-se numa metafísica humanista que, abdicando-se de toda positividade teológica, transformou a teologia num arrazoadado de discursos éticos e morais. A religião das Lumières livrou-se, desta forma, da pretensão de qualquer conhecimento sobrenatural, e procurou elaborar uma teologia natural que desvendasse a natureza real do homem, distante de qualquer revelação ou religião

⁵⁰⁴ Ibid, p.235

⁵⁰⁵ MARGEL, Serge. *Le silence des prophètes*, 2006, p.24

positiva, orientando-se por uma religião natural-racional que guiaria o homem pelos caminhos da ordem e da justiça, o evangelho de Rousseau⁵⁰⁶. Essa naturalização da teologia, como efeito de uma crítica teológico-política que desconstrói as bases de uma autoridade religiosa das escrituras (Espinosa) e uma eleição do pensamento grego⁵⁰⁷ como fonte de antropologização da teologia, caracterizou toda abordagem da religião pelos pensadores da modernidade. A saída do « obscurantismo » heterônomo da religião judaico-cristã realizada pelos modernos evidenciou-se por uma tentativa humanista de superação do « mito », entendido como fundamento da tradição e do teológico-político. Essa libertação do pensamento, uma espécie de propedêutica filosófica espinosiana que abre caminho para a livre reflexão como ciência emancipada⁵⁰⁸, inaugura-se como questionamento da revelação que, por seu caráter heteronômico, contradiz ela mesma a confiança do homem no caráter suficiente e esclarecedor da razão.

A crítica de Espinosa ao Pentateuco traduz esse sintoma de historicização e questionamento da *establishment* religioso que compreende a narrativa fundante da tradição, antes recebida como revelação, como um mito, e, da forma de Freud em seu *Moisés e o Monoteísmo*⁵⁰⁹, desloca a autoridade do dado revelado colocando-o dentro da transitoriedade banal das coisas humanas. Em sua constituição, a crítica da religião na modernidade firma-se como desconstrução de toda arquitetura teológico-política do Ocidente, fundada na autoridade da tradição judaico-cristã, afirmando a suficiência da razão como lugar privilegiado e capaz

⁵⁰⁶ BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. *Athènes et Jérusalem*, 1997, p.23

⁵⁰⁷ Partimos aqui da distinção fundamental entre Jerusalém e Atenas, feita por Leo Strauss. Dans la pensée grecque, la théologie converge d'une certaine manière avec la cosmologie, voire se confond avec elle, puisqu'elles portent, l'une et l'autre, sur les corps célestes. La doctrine la plus séduisante, du moins celle qui a requis l'attention des penseurs juifs médiévaux, présume d'un premier moteur qui se meut lui-même et commande le mouvement général de l'univers: « Donc, du mouvement qui est à la fois le principe de tous les autres, et le premier à se produire tant dans les choses qui sont en repos que dans celles qui son mues, à savoir le mouvement qui se meut lui-même, de celui-là nous affirmerons qu'il est, de tous les changements, le plus ancien et celui qui a le plus de dignité, tandis que celui sans lequel le passage à un autre état provient d'une chose distincte et qui met en mouvement des choses qui se distinguent de lui, nous le mettons à la première place ». (Platon, Les Lois X, 856b.) Aristote reprend cette thèse d' « une âme du monde automatrice » pour enclencher et perpétuer le mouvement éternel (générateur du temps): « Il doit y avoir un extrême qui meut sans être mû, écrit-il, être éternel, substance et acte pur ». (Aristote, Métaphysique XII, 7, 1072a 25.) Aristote, toute comme Platon, incline à assimiler le Premier Moteur au Bien qui représente à la fois la cause finale de l'Univers et sa cause efficiente: « Le premier moteur est un être nécessaire et, en tant qu'il est nécessaire, il est le Bien. » (Métaphysique XII, 7, 1072b 10). BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. *Athènes et Jérusalem*, p.48.

⁵⁰⁸ STRAUSS, critique de la religion en Spinoza, p.121

⁵⁰⁹ FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo* (1939[1934-1938]). In: _____. *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

de fundar valor e dirigir a vida. A crítica espinosana desvenda, assim, a lógica do mito que, privando os homens de paixão e imaginação, sacrifica-os aos desejos de glória de reis e à vontade de potência de padres que tyrannisent l'esprit des simples, en leur présentant comme des oracles éternels un monde d'idées fausses, faisant passer leurs fictions pour des témoignages de Dieu⁵¹⁰ (Spinoza, 2005, p.46). Essa historicização e crítica da religião espinosana funda uma antropologia religiosa que compreende a religião como um produto da vida e das paixões humanas, que projetam formas de superstições, experiências parciais e transitórias coexistentes, em que cada uma pretende ser portadora de uma verdade exclusiva. Tal compreensão antropológica da religião compreende, portanto, a história da teocracia judaico-cristã no Ocidente como uma forma de superstição que foi declarada como religião oficial, estabelecendo-se a partir de um poder político regulador que reprime severamente todas as outras superstições pela ação violenta do Estado⁵¹¹.

A crítica histórica e o humanismo serão as bases mais sólidas da crítica moderna da religião; esta encontrara no desenvolvimento de uma metafísica humanista os fundamentos sobre os quais se erguera o projeto moderno da Aufklärung. Com Espinosa, inaugura-se a crítica histórica do Pentateuco e sua abordagem historicizante das escrituras procura assimilar seu conteúdo a partir das luzes naturais da razão. Assim, o filósofo coloca aquilo que foi compreendido como revelação, como um objeto histórico que pode ser assimilado pela razão, utilizando, em sua exegese, os mesmos métodos utilizados pela ciência natural. O método,

ne diffère en rien de celle qu'on suit dans l'interprétation de la Nature mais s'accorde en tout avec elle. De même en effet que la Méthode dans l'interprétation de la nature consiste essentiellement à considérer d'abord la Nature en historien et, après avoir ainsi réuni des données certaines, à en conclure les définitions des choses naturelles, de même, pour interpréter l'Ecriture, il est nécessaire d'en acquérir une exacte connaissance historique et une fois en possession de cette connaissance, c'est-à-dire de données et de principes certains, on peut en conclure par voie de légitime conséquence la pensée des auteurs de l'Ecriture⁵¹².

⁵¹⁰ SPINOZA, B. *Traité Théologico-Politique*, 2005, p.46

⁵¹¹ BROWN, Peter. *La vie de saint Augustin*. Paris, Ed. du Seuil, 1971

⁵¹² SPINOZA, B. *Traité Théologico-Politique*, p.63

A eleição do pensamento grego constituiu, então, o pano de fundo do desenvolvimento histórico-teológico dessa nova tradição, o humanismo moderno, e a naturalização do eixo teológico constituiu o dado fundamental que esteve na base do construto metafísico da modernidade. A crítica à « vontade de potência dos padres » revela o caráter de emancipação da filosofia religiosa de Espinosa, a qual antecipa a lógica kantiana de uma « religião nos limites da razão », inaugura uma abordagem do fenômeno religioso que denuncia a positividade da religião fundada sobre o mito (Revelação), e se degenera, inevitavelmente, em uma superstição funesta. Em Espinosa, temos já o claro esboço de uma metafísica humanista que fundou as bases de uma religião natural como consequência e desdobramento do caráter emancipador da ciência e da crítica histórica. Apresentando-se como sintoma de superação de velhos conceitos que concebiam o mito como o fundamento heterônomo e ordenador da vida – tônus da dinâmica religiosa hebraica que proclama a verticalidade da revelação e a experimenta como obediência da lei revelada de Deus –, a metafísica humanista proclama a emancipação do mito – revelação, lei, Torah – que é radicalmente superado por uma autodeterminação soberana de um homem que se afirma a partir de sua própria razão e natureza. Os fundamentos de uma religião natural que tem seu núcleo duro firmado na razão como lugar de discernimento da verdade, esta última firmada numa natureza humana suficiente, tendo em si mesma as luzes naturais capazes de estruturar tanto a vida quanto a política, prescindem inevitavelmente de qualquer fé revelada que se proclame como autoridade diretriz. « Razão » e « Natureza » são aqui conceitos que elegem um novo *topos* a partir do qual a vida e a política podem ser discernidas, independentemente de quaisquer intransigências heteronômicas sobrevindas de superstições religiosas que, constitutivamente, negam a liberdade intelectual e o caráter emancipado da razão.

O progresso da ciência, a evolução da cultura, acompanhados da revolução filosófica que foi o racionalismo moderno, solidificaram as bases de uma metafísica humanista sobre a qual se ergueu a tradição da Aufklärung. Natureza, razão e cultura, essa trindade moderna, ofereceram à tradição das luzes uma base sólida a partir da qual se construiu um mundo erguido sobre a imanência. Os quadros mentais racionalistas que abrem a expansão do século das luzes (XVIII) estão estreitamente vinculados ao renascimento e à antiguidade humanista, prosseguindo e aprofundando em quantidade e em qualidade a tradição humanista

em detrimento da tradição religiosa⁵¹³. Opondo, de forma estanque, natureza e revelação, fé e conhecimento, o humanismo moderno destronou impiedosamente o crer pelo saber, desassociando a ordem propriamente cognitiva das atitudes humanas das verdades da religião. Associando a revelação à banalidade da vontade de poder dos padres, ou a uma determinada expressão da tradição de um povo culturalmente determinada, o núcleo forte da crítica da religião na modernidade reduziu e absorveu a questão religiosa como um dado cultural que deve ser recolhido e criticado por uma razão esclarecida. A historicização da tradição religiosa (Spinozismo), a perda do caráter normativo da revelação e a consequente relativização do dogma que foi, por sua vez, dessacralizado, fez com que a noção de verdade perdesse inevitavelmente seu caráter de imutabilidade, originalmente fixado pelas normas da religião. O antropomonismo dos modernos, sedimentado por uma metafísica materialista que legitimou o caráter de suficiência da imanência, proporcionou uma confiança inquebrantável do homem em si mesmo⁵¹⁴, desviando seu olhar do céu para fixá-lo irresistivelmente na terra dos homens. Essa virada antropológica potencializada por uma consciência histórica que compreendeu a experiência religiosa clássica como projeções imaginativas de homens do passado, colocou a linguagem religiosa da revelação dentro da balbúrdia das coisas humanas, assumindo plenamente um pensamento « d'évacuation des mythologies et des préjugés »⁵¹⁵.

Essa dessacralização dos valores teve também como consequência a superação do teológico-político, que caracterizou as relações entre trono e altar no medievo e legitimou o vasto poder religioso presente no conjunto constituído pela Igreja, Estado e Universidade, estrutura de poder que determinou a vida política e as consciências na Europa durante mais de um milênio. Fundada sobre a positividade da natureza humana, a crítica da religião das *lumières* promoveu um processo de dessacralização da religião judaico-cristã, uma desconstrução dos fundamentos teológico-políticos que sustentavam as ortodoxias católicas e protestantes. A mensagem antropocêntrica do racionalismo ascendente da Aufklärung se inscreveu como oposição radical à versão feudal da religião cristã.

⁵¹³ MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, 1993, p.59

⁵¹⁴ BARTH, Karl. *La théologie evangelique au XIX siècle*, 1957, p.14

⁵¹⁵ MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p.65

Desde os seus inícios, a crítica da religião na modernidade possui uma raiz política, como tentativa obstinada de dessacralizar essa ilusão que, para os homens da *Aufklärung*, não esteve a serviço da emancipação do homem, ao contrário, legitimava um despotismo que tem em sua raiz um « Deus que é um sultão, um déspota e um tirano »⁵¹⁶. Desmistificar essa ilusão é desconstruir as bases de todo estado reacionário. Essa revolta insuflada da consciência profana contra a religião institucionalizada caracterizou a virada antropocêntrica e a fundação de novos valores na modernidade, colocando abaixo todas as tradições assentadas no poder religioso em nome de valores gestados dentro de uma tradição humanista, a qual tinha o homem como sua medida e fundamento. A eliminação de categorias como revelação, sobrenatural, milagres (já questionados por Espinosa) apresenta-se como um a-priori hermenêutico de um racionalismo que ocupou lugar privilegiado na maioria das consciências emancipadas da Europa do século XVIII. Os homens da *Aufklärung*, lançados numa busca incessante da natureza humana e da natureza das coisas, reconheciam no mundo empírico o seu verdadeiro campo de ação, renunciando a busca de um *além terreno*, fruto de uma consciência religiosa carregada de um pessimismo acerca da imanência. A aposta na natureza e a redução materialista caracterizou, deste modo, as mentalidades, fazendo com que as atividades humanas não fossem mais absorvidas por uma preocupação religiosa, mas impregnadas da dinâmica da vida e de como torná-la melhor, descobrindo, na razão e na ciência, a força norteadora do espírito humano. Em um mundo emancipado da religião, o que importa é viver, e da melhor forma possível, « étendre la sphère des connaissances, sans limites et sans s'inquiéter d'un au-delà problématique: cette philosophie relègue à l'arrière-plan la mystique du salut »⁵¹⁷. A ascensão de um homem burguês, cultivado pelos *diversissements* de uma sociedade que se autorreconhece como promotora dos mais altos ideais de civilização, tradutora da *virtu* dos antigos e amante dos clássicos, não consegue reconhecer nos ideais da tradição religiosa nada mais do que uma ilusão de espíritos baixos. Para esse novo homem, Voltaire afirmou:

la tâche à remplir, c'est justement de cultiver nos intérêts tout humains, de nous aménager une société commode et prospère, et d'être heureux le plus

⁵¹⁶ NEUSCH, Marcel. *Aux sources de l'athéisme contemporain*, 1993, p.21

⁵¹⁷ MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*, p.69

possible par le commerce et l'industrie. Qu'est-ce que ce Dieu qui nous commande d'oublier tout cela? Un divertissement⁵¹⁸.

4.2

Racionalismo Burguês, Cidade Moderna e Reconciliação Materialista – Espectros *rousseauistas* e *hegelianos*.

A completa dessacralização da natureza e a interpretação do homem dentro dos quadros de uma antropologia imanentista revelou uma profunda insuficiência ontológica. Esta insuficiência reduziu a experiência humana às dimensões empíricas da razão, provocando um refúgio teórico e abstrato o qual conduziu o homem moderno a procurar uma segurança metafísica dentro das malhas do conceito; que encontrou sua expressão mais acabada no idealismo absoluto de Hegel. Como observado no capítulo anterior, a teologia racionalista buscou conter essa « perda do mundo » que acometeu o homem moderno, a partir de um imanentismo religioso que sobreviveu com os restos éticos da religião clássica, e serviu como sustentáculo de um projeto de sociedade democrática e liberal. Para Lucien Goldmann,

Des survivances de morale chrétienne (même laïcisées), et de pensées humanistes, cachaient encore pour longtemps les dangers d'un monde sans valeurs morales réelles et permettaient de célébrer les conquêtes de la pensée scientifique et de ses applications techniques comme l'expression d'un progrès sans problèmes. Dieu avait quitté le monde, mais son absence n'était encore aperçue que par une infime minorité parmi les intellectuels de l'Europe occidentale.⁵¹⁹

O sintoma de adequação da experiência religiosa aos quadros de uma sociedade científica e massificada revelou um projeto de civilização que possuiu como pré-requisito fundamental para seu florescimento a erradicação de todos os constrangimentos religiosos capazes de desestabilizar a ordem burguesa e o seu *pathos* eudemonista. O *citoyen* que emerge do projeto iluminista representou um homem novo, que teve sua vontade orientada pelas necessidades do progresso,

⁵¹⁸ NEUSCH, Marcel. *Aux sources de l'athéisme contemporain*, p.23

⁵¹⁹ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.42

sistematizando uma *religion de la raison*⁵²⁰, que caracterizou as luzes *franco-anglaises*, promovendo um movimento *apparentement* antiteológico. Este movimento buscou fundar as bases do cristianismo dentro de uma ética secularizada e de uma política progressista⁵²¹. Organizando o mundo racionalmente e administrando as intempéries da existência a partir de cálculos utilitaristas, o homem burguês fundou a cidade moderna, fazendo triunfar um racionalismo e uma metafísica laica que operou uma cisão definitiva com o universo religioso clássico. Como vimos, « Shakespeare est plus près de Sophocle que de Pope ou de Voltaire »⁵²². Todo o humanismo moderno possuiu seus alicerces em um imanentismo religioso o qual ofereceu as seguranças de um mundo ordenado pela razão, propagando a existência de uma ordem e de uma verdade eterna acessível à razão humana, e, portanto, passível de ser instrumentalizada por indivíduos vocacionados para a organização da existência empírica. A ideia de Deus na experiência racionalista burguesa foi experimentada dentro de uma tradição de pensamento que participa da herança grega socrática, distanciando-se dos elementos antinômicos presentes na religião semita e nas tragédias gregas pré-socráticas. A ideia de Deus concentra, dado isto, uma amplitude de conceitos que funcionaram como fundamentos ontoteológicos do projeto moderno, pois, como afirmou Goldmann, para Descartes, Malebranche, Spinoza, Deus significa, antes de tudo, ordem e verdades eternas, e está acessível à ação e ao pensamento dos indivíduos⁵²³. Essa mundanização dos valores religiosos transparece um imanentismo religioso que confere uma confiança ilimitada no homem e na razão, que se certifica da presença imediata de Deus na alma⁵²⁴. Experimentado no registro de uma metafísica racionalista, « ce Dieu n'a plus aucune réalité personnelle pour l'homme; tout au plus garant-il l'accord entre les monades ou entre la raison et le monde extérieur »⁵²⁵. O conceito metafísico de Deus, neste sentido, salva o homem moderno da anomia de uma experiência religiosa catártica, organizando um mundo objetivo que se reconhece exilado de todo protesto trágico e de qualquer forma de arbitrariedade divina, em que Deus

⁵²⁰ GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*, p.282

⁵²¹ MONOD, Jean-Claude. Infinité, immortalité, secularisation: contitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach, In. SABOT (éd.). *Héritages de Feuerbach*, 2008, p.146

⁵²² STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.188

⁵²³ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.47

⁵²⁴ Ibid, p.47

⁵²⁵ Ibid, p.47

não é mais um interlocutor a quem o homem possa se dirigir com terror e paixão dionisíaca, pois, na experiência racionalista, Deus « il est une loi générale et universelle qui lui garant son droit à s'affranchir de tout contrôle extérieur, à se guider par sa propre raison et ses propres forces, mais qui le laisse seul en face d'un monde réifié et muet d'hommes et de choses »⁵²⁶. A conhecida sentença de Heidegger traduz precisamente a experiência de « Deus » dos modernos: « ce Dieu, l'homme ne peut ni le prier, ni lui sacrifier, il ne peut, devant la causa sui, ni tomber à genoux plein de crainte, ni jouer des instruments, chanter et danser »⁵²⁷

A Europa experimentou uma significativa tensão interior em seu processo de secularização, o que fez com que sua história tomasse caminhos distintos. Segundo Mark Lilla, esses caminhos possuem direções opostas, que conduziram « vers les Lumières scientifiques sans Dieu des Lumières françaises; puis, au temps de Hegel lui-même, vers la nostalgie religieuse sans Dieu des romantiques allemands »⁵²⁸. Nos caminhos empírico-racionalistas da tradição francesa e inglesa, encontramos – condensada no projeto racionalista e universal da Enciclopédia – a « deusa razão », que fundamentou os projetos técnico-científicos (ingleses) e revolucionários (franceses) do mundo moderno. Na Alemanha, o romantismo traduziu um sintoma trágico de embriaguês místico-racionalista, que reagiu com toda profundidade à redução da vida às dimensões técnicas e empíricas que caracterizaram o mundo moderno. Olivier Clément sintetizou com clareza – realizando um juízo teológico que possui entonações dostoievskianas – esses dois braços de secularização da Europa moderna. Para Clément,

l'héritage de chrétienté achève alors de se disloquer dans la civilisation européenne: d'un côté l'universalité française, mais elle devient à la fois abstraite et passionnelle avec le culte de la « déesse Raison »; de l'autre, le sens de la différence du romantisme allemand, mais dans une immanence qui se ferme. Il ne s'agit pas seulement d'idées, mais de gigantesques mouvements de masses qui atteignent de plein fouet la Russie en 1812.⁵²⁹

Foi na síntese dialética do pensamento hegeliano que se operou o essencial da « reconciliação romântica » e materialista moderna, visando libertar o homem das contradições inerentes ao pensamento empírico-racionalista, que caracterizou

⁵²⁶ Ibid, p.47

⁵²⁷ HEIDEGGER, M. apud MARION, J L. *Dieu sans l'être*, p.54-55.

⁵²⁸ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.215

⁵²⁹ CLEMENT, O. *Le Visage Intérieur*, p.119

a tradição da *Aufklärung*. A antinomia advinda do processo de racionalização da vida, que jogou o homem em um mundo reificado pela técnica e pela ciência, suplantou quaisquer tentativas de erguerem-se valores e normas absolutas, revelando um sintoma com traços niilistas, incapaz de ser camuflado pelas proclamações otimistas de progresso da humanidade. A antinomia do mundo moderno tomou dimensões religiosas, sociais e políticas, e Hegel representa, na história do pensamento ocidental, essa tentativa de camuflar os intestinos do mundo por meio dos artifícios de uma religião secularizada e experimentada através da mediação do conceito. Para usarmos a expressão de Mark Lilla, o pensamento de Hegel representou uma espécie de « *ministère de la réconciliation* »⁵³⁰, que procurou superar o problema teológico moderno. Nos rastros do romantismo que fundamenta a antropologia otimista do homem reconciliado de Rousseau, o idealismo hegeliano procurou superar a antinomia de uma existência – tragicamente tematizada na crítica de Kant – imersa em um mundo de meros fenômenos. A dessacralização promovida pelo empirismo e racionalismo moderno, que estiveram na base das antinomias kantianas – e impediram Kant de conceder ao homem moral quaisquer seguranças de reconciliação com ele mesmo ou com os outros –, foi o elemento que Hegel procurou superar a partir de um idealismo absoluto, fundamento de sua dialética e teologia materialista. Segundo Lucien Goldmann,

Ce qu'a été le rationalisme socratique et platonicien pour la tragédie grecque, le rationalisme et l'empirisme modernes pour la tragédie de Shakespeare, leur dépassement historique par l'affirmation que malgré toute les difficultés et tous les problèmes l'homme espère néanmoins atteindre et réaliser par son action et sa pensée des valeurs authentiques, la dialectique hégélienne et surtout marxiste le sera pour la pensée tragique de Pascal et Kant⁵³¹

O idealismo absoluto de Hegel nasceu como antítese do racionalismo e do empirismo moderno – que possuiu um claro reflexo na antinomia trágica presente no pensamento de Pascal e Kant –, procurando superar a angustiante ausência de valores e fundamentos que compõem a realidade abstrata da cidade moderna. A constatação do niilismo dos modernos realizado por Kant e sua tentativa « *prático-terapêutica* » de amenizar a agressividade da contingência da vida a partir de

⁵³⁰ Ibid, p.179

⁵³¹ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.56

« idées régulatrices »⁵³² revelam a consciência kantiana dos limites de uma sociedade imersa na transitoriedade de um mundo fenomênico. As antinomias kantianas reconhecem a ameaça de desespero que pode nascer de uma consciência lúcida, após ter superado a ingenuidade dos modernos em sua crença no progresso da humanidade presente nos mecanismos da razão e da ciência. O espírito irreconciliado da tragédia desconfia das reconciliações pragmáticas que unem razão e política, que, proclamando o materialismo grosseiro de uma civilização do progresso, « reduzem a uma questão de Zivilisation a iluminação elétrica »⁵³³. A radical emancipação de um progressismo moderno ingênuo caracterizou o núcleo do pensamento trágico na modernidade, e podemos eleger o conceito de antinomia kantiana como chave para lermos a situação de completa insuficiência e alienação do homem moderno. No século XIX, o advento de uma consciência trágica marcou uma reflexão filosófica que levantou como tema a precariedade da natureza e a completa insuficiência da razão para a resolução das aporias éticas experimentadas pelo homem moderno. Segundo Michael Löwy, essa forma de consciência trágica caracterizou-se por elaborar 1) une version metaphysique du probleme de l'alienation, de la reification et du fétichisme de la marchandise 2) Une dualité neo kantienne entre la sphère des valeurs et la réalité, entre le royaume d l'esprit et celui de la vie sociale et politique 3) Le sentiment de l'impuissance de l'esprit face à une société massifiée, inculte, barbare, civilisée, grossièrement matérialiste⁵³⁴. A constatação lúcida da completa alienação do homem e a total incapacidade de fundar uma sociedade com valores autênticos conduziram essas almas trágicas a um desespero que manifestou o caráter paradoxal do mundo. O anseio trágico pela verdade absoluta fez com que o homem trágico reconhecesse este caráter, ficando diante de uma realidade que possui a « conscience des limites de l'homme et du monde, l'abîme infranchissable qui sépare l'homme tragique du monde et de Dieu, le pari sur un Dieu dont l'existence même est improuvable »⁵³⁵. Como procuramos deixar claro no percurso do nosso trabalho, na esteira do pensamento de Lukacs, Goldmann, Camus, uma alma trágica anseia religiosamente o infinito, e depara-se com a espantosa precariedade do mundo. Assim, a visão de mundo da tragédia caracteriza-se por

⁵³² LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.188

⁵³³ LÖWY, M. *Walter Benjamin*, 2005, p.20.

⁵³⁴ LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, 1976, p.105.

⁵³⁵ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.79

um radical ceticismo nas capacidades de reconciliação da razão. No que se refere a uma postura trágico-teológica, como a que encontramos em Pascal e Dostoiévski, a antinomia é elevada como fundamento de toda realidade, impedindo qualquer forma de reconciliação entre o homem e a sua existência empírica. As formas de reconciliação do idealismo absoluto, como encontramos em Hegel, opõem-se radicalmente à existência do homem trágico que, mesmo não renunciando a esperança de reconciliação, não a coloca dentro dos limites imanentes do mundo fenomênico⁵³⁶. Lucien Goldmann classificou a consciência trágica como uma « consciência intramundana », que, interpelada pela presença divina, busca ansiosamente o absoluto, mas depara-se tão somente com o relativo. Deste modo,

empêché par la présence divine d'accepter le monde et en même temps par l'absence divine de le quitter entièrement, il reste toujours dominé par la conscience permanente et fondée de l'incongruité radicale entre lui et tout ce qui l'entoure, de l'abîme infranchissable qui le sépare et de la valeur et du donné manifeste⁵³⁷.

A tentativa hegeliana de superar a « submissão » kantiana à finitude⁵³⁸ revela a dor provocada pela insuficiência da razão, a qual coloca o homem de joelhos diante de um mundo despedaçado pela contingência ilimitada. Hegel carregou consigo um horror da contingência e do irracional, e, por isso, quis eliminá-los definitivamente da existência. Para o filósofo de Iena, « a única finalidade da investigação filosófica é eliminar o contingente »⁵³⁹. A intuição kantiana presente na ideia de mal radical revelou uma dimensão irracional da vida, aproximando-se de uma ontologia trágica que quer expressar o caráter irreconciliado do mundo. Sabemos que Kierkegaard não ficou indiferente às ponderações pessimistas de Kant acerca do mal radical e que, segundo o pensador dinamarquês,

la théorie kantienne du mal radical n'a qu'un seul défaut, celui de ne pas établir fermement que l'inexplicable est une catégorie, que le paradoxe est

⁵³⁶ Ibid, p.66

⁵³⁷ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p. 65

⁵³⁸ ADORNO, T W. *Trois études sur Hegel*, 1979, p.78.

⁵³⁹ NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*, p. 106

une catégorie, une détermination ontologique qui exprime le rapport d'un esprit existant, connaissant, à la vérité éternelle⁵⁴⁰.

O caráter contingente da vida e a completa condição de alienação que determina a condição humana ganhou uma significativa expressão filosófica em Kant, que, mesmo não levando aos extremos o desespero metafísico implícito em sua filosofia, abriu os caminhos do pensamento filosófico que levou ao esgarçamento o drama trágico da finitude. A filosofia da finitude presente no pensamento crítico de Kant é um registro filosófico importante para uma melhor compreensão da reconciliação materialista hegeliana; esta estabeleceu uma escamoteação do problema teológico e alcançou *status* canônico no pensamento russo moderno. A impostura hegeliana quis superar o estado de alienação do homem a partir de um imanentismo religioso que nega a radical contingência do mundo real, destituindo qualquer problema transcendental que pudesse retirar o valor teológico da imanência. A sacralização do mundo promovida por Hegel quis retirar do homem toda angústia transcendente, realizando uma mundanização da escatologia cristã que declarou a reconciliação sobre a terra, realizada « implicitamente dentro do estado burguês moderno »⁵⁴¹. A positividade da religião hegeliana⁵⁴² procurou superar toda forma de transcendentalismo, eliminando o abismo que separava o infinito da existência finita. Reagindo à intuição kantiana e a toda forma de hebraísmo, que, segundo o filósofo de Iena, « rebaixou a natureza a algo exterior e a privou do divino »⁵⁴³, Hegel procurou, dessa forma, superar a oposição entre finito e infinito, criando um monismo materialista que aniquilou do homem toda angústia transcendente, superando os constrangimentos de uma alma trágica que « vit sous le regard permanent d'un Dieu spectateur »⁵⁴⁴. A antinomia de um transcendentalismo teológico que atormentava a consciência privada de Kant fora radicalmente banida do universo hegeliano, que racionalizou o abismo dentro dos esquemas objetivos de uma dialética histórica.

⁵⁴⁰ KIERKEGAARD, S. *Journal*, VIII, A, II; trad. Ferlov et Gareau, t.II, p.92-93

⁵⁴¹ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.186

⁵⁴² HEGEL, F. *La positivité da religion chrétienne*, 1986.

⁵⁴³ LUBAC, H. *Œuvres complètes* IV, 2006, p.339

⁵⁴⁴ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p. 65

A negação das antinomias kantianas realizada por Hegel pressupõe a superação do estado de alienação do homem, bem como de todo elemento transcendental presente no « problema teológico » moderno. Para Hegel,

être aliéné, c'est supposer qu'il existe une réalité absolue en dehors de l'esprit, une force occulte dans l'au-delà. Hegel questionna cette supposition et affirma que l'absolu n'est rien d'autre que l'esprit humain – l'esprit tel qu'il s'est développé socialement dans l'histoire et a rendu explicite tout ce qui est implicite dans l'expérience humaine⁵⁴⁵.

Nesta mundanização do pensamento religioso, encontramos a síntese do materialismo hegeliano, que seguiu os rastros do pensamento humanista ocidental e foi responsável pela proclamação e sistematização de toda metafísica racionalista, suplantando, assim, o elemento trágico do pensamento filosófico e teológico moderno. O retorno a Kant da filosofia moderna, como pode ser constatado na filosofia da religião de Kierkegaard⁵⁴⁶, parte deste limite imposto pelas antinomias kantianas, que Hegel, por meio de uma dialética materialista, buscou superar a partir do primado da totalidade que converte o « negativo » em « ser »⁵⁴⁷. Para Paul Ricoeur,

la fonction philosophique du paradoxe, chez Kierkegaard, est voisine de la fonction philosophique de la limite chez Kant », e « il y a ainsi quelque chose, chez Kierkegaard, qui ne peut être dit sans un arrière-plan kantien et il y a quelque chose, chez Kant, qui ne prend son sens que par le moyen de la lutte Kierkegaardienne avec le paradoxe⁵⁴⁸.

Kierkegaard retomou a crítica de Schelling a Hegel – marcando uma distância do idealismo do primeiro – e estabeleceu, pela primeira vez na filosofia moderna, conceitos como angústia, horror e melancolia, elaborando uma reflexão que foi ponto de partida para todas as filosofias da existência que marcaram a primeira metade do século XX. Ao primado hegeliano da totalidade e do conceito, Kierkegaard opôs a existência individual, a contingência e a facticidade de uma existência imersa na angústia.

⁵⁴⁵ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.189

⁵⁴⁶ Cf. Cap. II. Subterrâneo, Negatividade e Melancolia.

⁵⁴⁷ Cf. CHIRPAZ, F. *Le tragique*. Puf, 1998, p.109; HEGEL, G.W.F. *Foi et Savoir*. Kant – Jacob – Fichte. Vrin, 1988; GRONDIN, J. *La philosophie de la Religion*, Puf:Paris, 2009, p.110. DERRIDA, J. *Foi et Savoir*, Seuil, 1996, p.26

⁵⁴⁸ Ibid, p.37.

Em um movimento de completa racionalização da existência, Hegel retirou o homem de seu estado de alienação. Outrora imerso na facticidade de uma existência acósmica⁵⁴⁹ - lugar em que experimentou os limites de sua finitude, embriagado pelo terror pascaliano dos espaços infinitos, que o colocaram diante da radicalidade do problema teológico -, o homem hegeliano encontra-se, agora, em pleno estado de reconciliação materialista, emancipado de todos os constrangimentos de uma transcendência teológica, liberto do milagre, do acaso, liberto dos olhares constrangedores de « Deus »⁵⁵⁰. A escamoteação do problema teológico está diretamente vinculada a esse estado de lucidez hegeliana, que rejeita todo estado de embriaguês face ao infinito. A razão burguesa, que se constrange com toda falta de medida da experiência religiosa, estabeleceu seus cânones racionalistas e orientou suas preocupações últimas para o mundo temporal, onde os mecanismos técnicos e racionais dissolvem todo acaso, onde a razão e a necessidade organizam um mundo histórico que está irremediavelmente predestinado para o progresso. Hegel foi o pensador de uma cidade moderna reconciliada, lugar onde as potencialidades criativas e as virtudes humanas tomaram uma dimensão sagrada e o finito foi elevado ao *status* de infinito. As luzes que emanaram das brilhantes penas que confeccionaram o mundo racionalizado idealizado pela *Encyclopédie française* e as forças místico-racionalistas que deram vitalidade ao romantismo alemão possuíram esse gigante da filosofia moderna, o qual elaborou uma síntese filosófica de um racionalismo materialista burguês que, expressando o deslumbramento com os progressos da cidade moderna, proclamou a libertação de todo e qualquer « tormento divino ». A negação do elemento transcendental e a redução da existência aos limites do mundo histórico fazem parte do triunfo da sensibilidade dos habitantes de uma

⁵⁴⁹ Cf. KOLAKOWSKI, L. *Horreur Métaphysique*; JONAS, H. *La Religion Gnostique*; VAN EYNDE, L. *Ontologie acosmique*.

⁵⁵⁰ Para o jovem Lukacs, « Dans la tragédie, ce sont des âmes nues qui tiennent des dialogues solitaires avec des destins nus. Aux uns et aux autres, tout ce qui ne constitue pas leur essence la plus intérieure est enlevé; toutes les relations de la vie sont anéanties pour que la relation destinale puisse être posée; toute atmosphère entre hommes et choses a disparu pour que règne entre eux l'air rude des hauteurs, clair et ne voilant rien, l'air des questions ultimes et des réponses ultimes. Là où le miracle du hasard a projeté l'homme et la vie, commence la tragédie: c'est pourquoi le hasard est à jamais banni du monde de celle-ci [...] La tragédie n'a qu'une dimension; celle de la hauteur. Elle commence au moment où des forces énigmatiques poussent l'essence hors de l'homme, le contraignent à l'essentialité, et sa démarche n'est qu'une manifestation toujours croissante de cet être unique et vrai. Une vie qui exclut le hasard est une vie sans élan, stérile, une plaine infinie sans collines; sa nécessité est celle de l'assurance à bon compte, du mou repli sur soi face à toute nouveauté, celle d'un fade repos dans le sein d'une rationalité desséchée » LUKACS, G. *L'Ame et les Formes*, p.250 [grifo meu]

cidade moderna que foram convencidos de que os poderes da razão poderiam libertar a existência de todos os constrangimentos do mundo natural e estabelecer uma vida pacífica sem maiores tormentos. Como sentenciou Mark Taylor, « La ville est la représentation littérale de l'humanisation progressive du monde. Et, où donc dans la ville y a-t-il une place pour Dieu? »

A redução da vida ao tempo histórico foi o imperativo de uma sensibilidade burguesa que exorcizou todos os elementos irracionais e todas as forças obscuras capazes de desestabilizar a existência empírica⁵⁵¹. Como nos ensinou George Steiner, a morte do teatro trágico está associada ao advento da cidade moderna, especificamente vinculada ao triunfo de uma classe média *bourgeoisie* oriunda da revolução francesa, que, no século XIX, não se reconhecia participando de nada que possuísse qualquer conotação religiosa⁵⁵². O novo « homem histórico » adentrava o teatro « avec un journal dans sa poche »⁵⁵³, imerso em seus afazeres cotidianos e desprovido de toda angústia metafísica. A reconciliação burguesa com a concretude da existência histórica fundamentou-se em uma estrutura mental, que possuiu no humanismo seu pilar teológico fundamental. Dessa forma, a glorificação da natureza humana e a proclamação de suas virtudes, aliada ao progresso técnico-científico e econômico da cidade moderna, foi o canteiro que fez nascer esse homem médio desprovido de todo *pathos* religioso. A « banalização superficialista burguesa », para usarmos novamente os termos de N. Berdiaev, caracterizou o espírito desse novo homem que encontrou na dimensão histórica o lugar da realização escatológica de todos os seus anseios de progresso moral e civilizatório. O que Mark Lilla chamou de « ministério da reconciliação »⁵⁵⁴ compreendeu-se como uma forma de

⁵⁵¹ Cf. Henrique Lima Vaz. LIMA VAZ, H. C. *Religião e Modernidade Filosófica*, in: BINGEMER, M. C. L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, 1992, p.83-132.

⁵⁵² STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p. 114. Para Steiner, « le spectateur du XIX siècle ne participait pas à une cérémonie civile ou religieuse, comme les Athéniens; il n'avait aucun souvenir d'éléments rituels comme ceux que la scène élisabéthaine semble avoir hérités du Moyen Âge [...] Simplement, il choisissait un passe-temps parmi le nombre croissant de passe-temps rivaux. Le théâtre était en train de devenir ce qu'il est aujourd'hui: un simple divertissement. Et le spectateur bourgeois de la période romantique ne désirait pas plus. Il n'était pas prêt à affronter les risques de terreur et de révélation qu'implique la tragédie. Tout ce qu'il désirait, c'était frissonner un instant ou rêver à son aise. En entrant au théâtre, venant de la rue, il ne quittait pas le réel pour le plus réel (comme fait tout homme qui veut affronter les mondes imaginaires d'Eschyle, de Shakespeare ou de Racine; il passait des âpres sollicitations de l'histoire présente et des préoccupations économiques au repos de l'illusion ». p.114.

⁵⁵³ Ibid, p.115

⁵⁵⁴ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, 179

racionalismo romântico-teológico-humanista que proclamou a sacralização da imanência, e possuiu em Rousseau e Hegel os seus representantes mais eminentes. Para George Steiner,

Au coeur des énergies libératrices se trouvait une conviction héritée de Rousseau: la misère et l'injustice de la destinée humaine ne furent pas l'effet du péché originel; elles ne furent pas la conséquence de quelque tare immuable et tragique de la nature humaine; elles vinrent des absurdités et des inégalités jadis établies par des générations de tyrans et d'exploiteurs. Les chaînes de l'homme, proclame Rousseau, ont été forgées par l'homme. Elles peuvent être brisées par des marteaux humains. C'est une doctrine qui implique des choses d'une importance immense, car elle signifie que l'avenir de l'homme doit être modelé par ses propres mains. Si Rousseau avait raison (et la plupart des systèmes politiques sont aujourd'hui ses héritiers), la qualité de l'existence pourrait être radicalement changée et améliorée par des changements dans l'éducation et dans les conditions sociales et matérielles. Plus de corruption originelle jetant son ombre sur l'homme; en lui, plus de germe de défaite prédestinée; au contraire, l'homme pouvait être mené vers un progrès sans fin. Il était, dans le vocabulaire romantique, perfectible. D'où le radieux optimisme de l'art romantique à ses débuts, l'impression d'avoir fracturé et ouvert toutes grandes les portes sur un lumineux avenir⁵⁵⁵.

Em Rousseau e Hegel, encontramos os princípios elementares do homem teórico, que estará no fundamento de uma doutrina de homem e de mundo que determinarão os destinos da civilização moderna. Nestes dois « ministros da reconciliação », encontramos o homem do progresso e o homem da revolução, que levarão ao esgarçamento os limites da civilização moderna, uma civilização, para citarmos Olivier Clément, « éprise d'efficacité et close, jusqu'à l'angoisse, sur son immanence »⁵⁵⁶. A « séduction de la vie bourgeoise »⁵⁵⁷ e a « séduction de la

⁵⁵⁵ STEINER, G. *La mort de la tragédie*, p.125

⁵⁵⁶ CLEMENT, O. Preface. EVDOKMOV, P. *Gogol et Dostoiévski*, p. IX.

⁵⁵⁷ Para Berdiaev, « le bourgeois, au sens métaphysique du mot, est un homme qui ne croit qu'au monde des choses visibles et palpables et aspire à occuper dans ce monde une situation sûre et stable. Il est esclave du monde visible et de la hiérarchie des situations qui y est établie. [...] Le bourgeois est l'homme de ce monde, le roi de la terre. C'est lui qui a eu l'idée de devenir le roi de la terre, car c'est en cela que consistait sa mission. [...] Le bourgeois est profondément enraciné dans ce monde où il s'est installé, et il en est satisfait. Il ne se rend guère compte de la vanité, de la nullité des bien de ce monde. [...] Il reconnaît l'infinité de l'accroissement du bien être, il ne voit pas de limites à l'organisation de la vie, mais tout cela l'emprisonne de plus en plus dans le fini. Le bourgeois est un être qui ne veut pas se transcender, parce que le transcendant le détourne de sa principale préoccupation: celle de s'organiser sur la terre. Le bourgeois peut être « croyant » et « religieux », il peut, pour garder la place qu'il occupe sur la terre, invoquer la « foi » et la « religion ». Mais la « religion » du bourgeois est toujours une religion du fini, qui lui cache l'infini spirituel. BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p.232-233.

histoire », como escreveu N. Berdiaev, determinaram uma antropologia que reduziu o homem à sua dimensão finita, dissimulando, desta maneira, o trágico e a angústia da vida⁵⁵⁸. Elaborando uma espécie de teodiceia histórica, o homem de Rousseau e de Hegel camuflou toda angústia dentro dos seus ideais de reconciliação, projetando toda forma de redenção no futuro da história, estabelecendo os fundamentos de uma escatologia da imanência determinante da consciência do homem burguês e do homem revolucionário. Para Susan Neiman, « Hegel completou o recurso à história que havia começado com Rousseau », que « introduziu a ideia de que a própria história que nos condena pode ser a única coisa que nos redime »⁵⁵⁹. A racionalização teológica presente na filosofia hegeliana sintetiza os elementos de um humanismo teológico que encontrou, na razão e na história, os fundamentos de uma metafísica da presença, procurando retirar do homem toda angústia transcendente. A mundanização da escatologia realizada por Hegel, que interpreta « l'histoire de l'être comme présence », elabora uma ontoteologia que, como idealismo absoluto, destrói o elemento infinito, toda raiz transcendente capaz de desestabilizar os projetos de um homem aprisionado pelos limites impostos pela organização da vida empírica⁵⁶⁰. A reconciliação romântica presente no racionalismo de Hegel quis superar toda aporia presente em uma sensibilidade trágica, tornando-se a expressão filosófica de um imanentismo teológico humanista que, suplantando toda distinção entre finito e infinito, sacralizou a imanência e ofereceu os fundamentos modernos de uma teologia materialista⁵⁶¹. O espírito irreconciliado que encontramos na natureza trágica de Pascal e Dostoiévski, filosoficamente vislumbrado nas antinomias kantianas, é aqui superado por uma dialética teológico-materialista que busca aniquilar o abismo que separa a realidade humana da realidade divina. Como avaliou Peter Szondi,

⁵⁵⁸ Cf. cap. II. Realismo Trágico e Método teológico – Teologia e literatura

⁵⁵⁹ NEIMAN, S. *O mal no pensamento moderno*, p.111.

⁵⁶⁰ Mark Taylor, afirma que « dans les écrits de Hegel, « l'histoire de l'être comme présence », comme présence à soi dans le savoir absolu, comme conscience (de) soi dans l'infinité de la *parousie*, cette histoire est close. L'histoire de la présence est close, car « histoire » n'a jamais voulu dire que cela: présentation (*Gegenwärtigung*) de l'être, production et recueillement de l'étant dans la présence, comme savoir et maîtrise. Puisque la présence pleine a *vocation* d'infinité comme présence absolue à soi-même dans la conscience, l'accomplissement du savoir absolu est « la fin de l'infini qui ne peut être que l'unité du concept, du logos et de la conscience dans une voix sans *différance* ». TAYLOR, M. *Errance*, p.93.

⁵⁶¹ Cf. Slavoj Zizek (1998; 2006; 2008)

Hegel définit l'esprit du judaïsme dans les termes mêmes qu'il utilisera plus tard pour le formalisme de Kant et Fichte. Cet esprit se caractérise par l'opposition figée de l'humain et du divin, du particulier et de l'universel, de la vie et de la loi, entre lesquels aucune réconciliation n'est possible⁵⁶².

A relação entre judaísmo e irreconciliação filosófico kantiana tematiza a realidade de uma natureza desprovida de essência, incapaz por si mesma de oferecer fundamentos a qualquer discurso metafísico. É somente de uma consciência trágica, que apreendeu a completa insignificância ontológica da natureza⁵⁶³, que poderia nascer uma reflexão que possui no abismo da razão natural o ponto de partida de uma reflexão teológica transcendental. Luigi Pareyson avaliou esse temperamento kantiano pré-disposto ao abismo, colocando-o em oposição à indiferença materialista de Hegel que, possuindo um « secreto impulso positivista »⁵⁶⁴, procurou « deificar a totalidade daquilo que é »⁵⁶⁵. Para Pareyson,

et ce que Kant appelait « l'abîme de la raison », l'ivresse face à l'infini, l'étourdissement au seuil de l'éternité, le vertige au bord du gouffre qui s'ouvre lorsque l'on se représente dramatiquement en train de se poser une question inquiétant: « Tout vient de moi, mais moi d'où vien-je? ». Tout cela laissait Hegel indifférent: son identification du réel et du rationnel ne ménageait pas de place à l'abîme. L'idéalisme absolu, établi sur le concept d'être nécessaire, pilier fondamental du rationalisme métaphysique moderne, ne permet pas la moindre ouverture, ni pour le rien ni pour la liberté. Il n'est pas étonnant que Hegel ait été parfaitement indifférent à la contemplation du ciel étoilé: les astres lui semblaient une « lèpre du ciel » et les passages kantien sur le sublime autant de « tirades » insupportables. De plus, son attention ne fut jamais attirée par l'extraordinaire passage de Kant sur « l'abîme de la raison », tout à fait insolite chez un écrivain aussi rationnel et précautionneux et, disons-le, quelquefois même sec et terne⁵⁶⁶.

A celebração da imanência contida no monismo materialista de Hegel levou o idealismo absoluto às suas consequências mais extremadas. As sutilezas teológicas contidas na categoria de mediação hegeliana promoveram uma completa sacralização da imanência, buscando superar (e justificar) a intratável precariedade de um mundo imerso na facticidade de sua completa contingência. O pessimismo kantiano, que se expressa diante dos abismos da razão, foi

⁵⁶² SZONDI, P. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Gallimard, 1975

⁵⁶³ Cf. PONDE L. *Do pensamento no Deserto*, p.18.

⁵⁶⁴ ADORNO, T W. *Trois études sur Hegel*, 1979, p.90.

⁵⁶⁵ Ibid, p.91

⁵⁶⁶ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, p.24-25

completamente estranho ao positivismo teológico hegeliano, que acreditava abarcar toda realidade nas malhas do conceito, superando, dessa forma, todos os limites impostos pela contingência. A euforia otimista para com o progresso, contida na pena desse filósofo da cidade moderna, pensou poder suplantar todas as aporias éticas presentes no pensamento empírico-racionalista moderno. Para Adorno,

Hegel a montré, dans la langage de la théorie de la connaissance et celui de la métaphysique spéculative qui en est issue, que la société réifiée et rationalisée de l'époque bourgeoise, dans laquelle s'est accomplie la Raison dominatrice de la nature, pouvait devenir une société vraiment humaine, en appliquant sa propre rationalité sur elle-même ⁵⁶⁷.

O idealismo hegeliano, dissolvendo o transcendente na imanência fenomênica do mundo, ofereceu à história um significado teleológico, mediando, assim, o elemento terrificante da experiência religiosa, o movimento de embriaguês do homem face ao infinito. A banalidade da existência fenomênica recebe, dessa forma, uma legitimação religiosa, oferecendo ao *citoyen de ce monde*, os fundamentos idealistas da arquitetura da cidade moderna. As sutilezas teológicas do idealismo de Hegel expressam-se como síntese de um humanismo que possuiu na razão e na cultura seu *locus* de discernimento religioso da existência. Para Hegel, « mais pour ce qui concerne le savoir immédiat de Dieu, de ce qui relève du droit, de l'éthique », il serait « absolument conditionné par la médiation, qui s'appelle développement, éducation, culture »⁵⁶⁸.

As bases de uma teologia humanista, que foram sendo gestadas a partir do renascimento, encontram-se estabelecidas na ideia de natureza, razão e cultura⁵⁶⁹, que receberam uma síntese filosófico-religiosa no pensamento hegeliano. A ideia de « Deus », que, para Hegel, é a expressão do pensamento absoluto, estaria encarnada na cultura e na história, e, assim, esta última poderia ser pensada como a própria revelação do absoluto, estabelecendo uma « espiritualidade do real » que se manifestou como espécie de « théodicée de la raison »⁵⁷⁰. O que reconhecemos aqui como a « espiritualidade do real » hegeliana adquiriu entonações

⁵⁶⁷ ADORNO, T. W. *Trois études sur Hegel*, 1979, p.84

⁵⁶⁸ HEGEL, G. W. F. *La Science de la Logique*, p.526 Apud ADORNO, T. W. *Trois études sur Hegel*, 1979, p.88.

⁵⁶⁹ Cf. Razão, Virtude e Natureza: os Tijolos da Teologia Materialista – *Theologie naturalis*.

⁵⁷⁰ HEGEL, G. W. F. Apud. GRODIN, J. *La philosophie de la Religion*. Paris: Puf, p.109.

profundamente burguesas, proclamando uma racionalidade do real que justificou todas as instituições sociopolíticas da burguesia moderna. Como escreveu Berdiaev em seu *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, « le bourgeois peut être « croyant » et « religieux », il peut, pour garder la place qu'il occupe sur la terre, invoquer la « foi » et la « religion ». Mais la « religion » du bourgeois est toujours une religion du fini, qui lui cache l'infini spirituel »⁵⁷¹. Um elemento significativo da filosofia da religião hegeliana está na tentativa de adequação entre razão e natureza, que estabelece uma harmonia religiosa do mundo a qual reconcilia toda forma de protesto e inadequação do sujeito com a totalidade. Percebendo a antinomia trágica e a vulnerabilidade dos imperativos teóricos kantianos, que funcionavam como frágeis ideias reguladoras – essa diminuta fé de Kant –, Hegel buscou contrapor e proclamar a sua fé na « organização racional da natureza »⁵⁷². Contra a absoluta limitação da razão à forma de finitude, que tem como consequência prática uma « moralidade ruim »⁵⁷³, Hegel proclamou sua fé na razão absoluta. Para o filósofo, se essa fé limitada às formas de finitude « soubesse e visse que a razão e a natureza são absolutamente harmônicas entre si e em si ditosas, então ela teria de reconhecer como um nada a sua moralidade ruim, que não harmoniza com a bem-aventurança, e a sua bem-aventurança ruim, que não harmoniza com a moralidade »⁵⁷⁴. Para esse pensador da reconciliação, « essa moralidade insulta a natureza e o espírito da mesma, como se a organização da natureza não tivesse sido feita racionalmente »⁵⁷⁵.

A teologia materialista que encontramos no pensamento hegeliano, por mais que possua uma linguagem religiosa que se estruture dentro dos quadros do cristianismo histórico, teve seus tijolos assentados na consciência reconciliada da cidade grega. O antinomismo judaico-cristão – que se fundou na fundamental ideia de « precariedade da natureza », essencialmente presente no pensamento teológico de São Paulo – caracterizou-se por sua radical separação dos dois mundos, fundando sua reflexão religiosa em um elemento transcendental que possuiu lugar canônico no pensamento cristão, sobretudo em sua expressão trágica. Para Hegel, essa separação criou o que ele próprio denominou de

⁵⁷¹ BERDIAEV, N. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, p.233

⁵⁷² HEGEL, G. W. F. *Fé e Saber*, 2009, p.65.

⁵⁷³ Ibid, p.65

⁵⁷⁴ Ibid, p.65

⁵⁷⁵ Ibid, p.65

« consciência infeliz », destruindo a unidade original do indivíduo e do Estado na cidade antiga⁵⁷⁶. É neste sentido que compreendemos que o racionalismo histórico hegeliano se aproxima muito mais do espírito reconciliado dos gregos do que propriamente da antinomia religiosa presente na tradição judaica e cristã. Conforme afirmou Reis, Hegel pensava que,

A atitude racional consiste em um consentimento em ser no mundo, em uma aceitação calorosa da vida. O exemplo típico do espírito anti-histórico é Cristo, a « bela alma ». Jesus pregou o dever ser, o amor, a virtude, a evasão, e recebeu a cólera dos que não podiam compreendê-lo e o crucificaram, porque os reprovou por serem o que eram no mundo tal como ele é. O cristão é um estranho no mundo e atrapalha as atividades desse mundo. Jesus representa a « bela alma », que renuncia ao direito para não combater, renuncia aos bens deste mundo, à própria família. A « bela alma », imaculada, não quer se sujar nos conflitos e retira-se nela mesma, rompendo toda comunicação e relação com o outro. Com uma sensitiva, ela se retira nela mesma a cada contato. Foge da vida! Ela da a outra face, entrega tudo, renuncia ao mundo. Hegel é hostil à « bela alma », que se evade, pois, para se salvar, o homem se elimina. A « bela alma » se priva de toda efetividade e perturba o desenvolvimento histórico. A sua « pura sabedoria » é uma pura contemplação »⁵⁷⁷

O enunciado de Reis nos coloca diante de elementos do pensamento hegeliano que serão tematizados com toda profundidade no pensamento e na literatura de Dostoiévski. A ideia do cristão que « atrapalha as atividades desse mundo » e a hostilidade hegeliana a essa « bela alma » possuem entonações que serão visitadas em sua dimensão mais trágica na lenda do grande inquisidor, de Dostoiévski. O materialismo hegeliano carrega uma positividade teológica que experimenta uma repulsa diante do ideal de uma alma trágica, que se suspende da efetividade do mundo histórico, procurando instaurar um estado de suspensão da violência da realidade histórica, tal como ela se apresenta. Reduzindo toda alteridade à identidade, Hegel « reconcilia o homem com sua história como totalidade; ele diz « sim » ao que é, esteve, será, acolhe a presença da história, a sua efetividade ». Para o teólogo materialista, “quem tem um espírito histórico, aceita o mundo como ele vai, pois sabe que não há outro mundo!”. Em vez de se separar, é melhor se reconciliar com ele, retornar a ele, inserir-se em sua história e

⁵⁷⁶ REIS, J C. *História da « Consciência Histórica » Ocidental Contemporânea*. Hegel, Nietzsche, 2011, p.46

⁵⁷⁷ Ibid, p.55

época »⁵⁷⁸. Ao firmar-se no imperativo greco-racionalista de que a razão governa o mundo e o organiza, Hegel promoveu um estado de reconciliação com traços burgueses, que se resignou à realidade daquilo que é. Para Adorno, « il se résigne à la réalité ou semble sournoisement lui donner raison en se moquant de ceux qui veulent refaire le monde, comme dans la *Philosophie de l'histoire* et particulièrement dans la préface de la *Philosophie du droit* »⁵⁷⁹.

A análise de Adorno, que verificou a presença « secreta » de uma « impulsão positivista » no conjunto da obra de Hegel, é um elemento chave para uma boa compreensão da presença da filosofia hegeliana nas formas de totalitarismo políticos, religiosos, culturais, científicos e tecnológicos que tomaram o ocidente no século XX. Ao avaliar o conjunto do pensamento hegeliano, que vai do jovem eufórico e otimista – com os olhos fitos nos ideais da revolução francesa, reconhecendo-se como o Napoleão do pensamento – ao velho Hegel, da *Filosofia do Direito*, que reconcilia definitivamente razão e história, Adorno afirma que « Hegel a rompu dans la Philosophie du Droit avec de semblables pensées en absolutisant brusquement une catégorie – celle de l'Etat – comme si la dialectique prenait peur d'elle-même »⁵⁸⁰. E, assim, « en tant qu'idéaliste bourgeois il s'est arrêté pourtant devant cette limite parce qu'il ne voyait aucune force historique réelle au-delà de celle-ci »⁵⁸¹. A superação hegeliana da contingência manifestou-se na absolutização da categoria de estado, que, racionalizando todas as dimensões da existência dentro de uma arquitetura política abstrata, pode submetê-la aos esquemas totalitários de regulação social. Buscando superar as contradições e aporias éticas presentes no pensamento científico-racionalista e a ausência de fundamentos legítimos para a manutenção de sua realidade empírica, a cidade moderna experimentou, com Hegel, a sua completa reconciliação, e, como escreveu Henrique de Lima Vaz, « o caminho aberto pela instauração cartesiana da metafísica da subjetividade chega ao seu fim »⁵⁸². A reconciliação hegeliana superou todas as formas de transcendentalismo teológico e promoveu um movimento de redução da existência a um materialismo que possuiu na razão e na ciência a expressão acabada do saber absoluto. Contra

⁵⁷⁸ REIS, J C. *História da « Consciência Histórica » Ocidental Contemporânea*, 2011, p.55.

⁵⁷⁹ ADORNO, T W. *Trois études sur Hegel*, p.96

⁵⁸⁰ Ibid, p.90

⁵⁸¹ Ibid, p.90

⁵⁸² LIMA VAZ, H C. *Religião e Modernidade Filosófica*. In. BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, p.103.

Kant, Hegel formulou um materialismo social que se reconheceu ele mesmo a coisa em si, nutrindo-se de uma experiência e intuição que postularam a inexistência de tudo que não seja produzido pelo homem, que não esteja fincado em sua produção social⁵⁸³. É neste horizonte de escamoteação hegeliana da transcendência que encontramos a constatação adorniana de que « il est bien certain qu'une impulsion positiviste est secrètement à l'oeuvre, chez Hegel, dans la déification de la totalité de ce qui est ».

A afirmação de Adorno, de uma presença secreta de positivismo na obra de Hegel, manifesta o potencial totalitário que se inscreveu em seu pensamento, e que se tornou pano de fundo de todas as revoluções racionalistas, quer conservadoras ou progressistas, que deram forma ao Ocidente moderno. A dialética racionalista de Hegel elaborou uma armadura conceitual que justificou todo processo histórico moderno, reconhecendo no Estado e na ciência moderna a manifestação mais acabada do espírito absoluto. Estado e a ciência, essas duas expressões do espírito humano que se manifestam como os mais potentes dos narcóticos, estabeleceram uma identidade da verdade que traduziu a mais violenta coerção exercida pela racionalidade dominante. O fenômeno que Adorno reconheceu em Hegel, de uma dialética que experimenta o medo dela mesma, não significa nada mais do que a consciência da dimensão escatológica da razão moderna, que desaguou em uma revolução desconstrutora desprovida de limites. Neste sentido é que procurei tematizar a lucidez kantiana e o vácuo proporcionado por sua crítica que, *levada às suas consequências mais extremadas*, não permite nenhum sono dogmático romântico que queira encontrar valores ontológicos na natureza e postular um progresso ético e moral da civilização moderna. A consciência de finitude e culpabilidade⁵⁸⁴ presente em Kant manifestou, de forma incontornável, a impenetrabilidade do mal radical, o paradoxo que reconhece a insuperabilidade histórica do drama ontológico do ser humano. A distância do homem de Rousseau, tomada por Kant, impede qualquer forma de reconciliação histórica, como as que encontramos nas *mediações* hegelianas, colocando, assim, no coração da reflexão filosófica, o insondável « mal radical » que devora as vísceras da humanidade. Nenhum estado burguês e nenhum progresso científico

⁵⁸³ ADORNO, T W. *Trois études sur Hegel*, p.78

⁵⁸⁴ RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté* 2. Finitude et Culpabilité. Édition Points, 2009.

poderia retirar o homem do seu completo estado de alienação, pois Kant, contrariando toda ideologia do progresso, confrontou

l'opinion « héroïque », représentée par « les seuls philosophes et à notre époque surtout par certains pédagogues », que « le monde avance sans cesse (bien que de manière à peine perceptible) du mal vers le bien », et qu'une disposition correspondante de la nature humaine, donc une supériorité nécessaire du bien nous est inhérente comme une sorte d'apriori⁵⁸⁵.

Para Karl Barth, « Kant objecte que cette opinion n'est certainement pas tirée de l'expérience », pois, « l'histoire de tous les temps témoigne contre elle et elle n'est « probablement qu'une hypothèse bienveillante des moralistes, de Sénèque à Rousseau, pour inciter l'homme à cultiver sans relâche le germe du bien qui se trouve peut-être en nous »⁵⁸⁶. Não estamos, com isso, a negar o progressismo cosmopolita que alimenta toda filosofia de Kant e sua confiança nas ações « reguladoras da razão », mas procurando demonstrar como seu pensamento se inscreve em uma tradição que, intuindo o caráter finito e antinômico da razão, negou qualquer expressão de um absoluto positivo no horizonte da imanência, aos moldes de uma reconciliação materialista de tradição hegeliana. O sujeito elevado a *causa sui* experimenta o drama *insolúvel* de sua própria insuficiência, e o tormento de um « mal radical »⁵⁸⁷ que não pode ser extirpado pelas forças humanas. Para Kant, « la possibilité qu'un homme naturellement mauvais se transforme en homme bon par ses propres moyens, cette possibilité nous dépasse »⁵⁸⁸.

O simulacro de reconciliação presente no racionalismo absoluto de Hegel é um dos sintomas mais profundos do processo de escamoteação do elemento transcendental realizado pelo materialismo racionalista moderno. A expressão de

⁵⁸⁵ KANT, I. La religion dans les limites de la simple Raison, p.3 Apud BARTH, K. *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, 1969, p.157.

⁵⁸⁶ Ibid, p.157

⁵⁸⁷ As reações reconciliadas de Goethe ao fato de Kant ter sucumbido à doutrina cristã do pecado original, são dignas de nota. Em uma carta de junho de 1773, Goethe escreve que « après avoir eu besoin d'une longue vie humaine pour purifier son manteau philosophique de maints préjugés malpropres, Kant vient de le souiller outrageusement des stigmates du mal radical, pour allécher les chrétiens afin qu'ils en baissent le repli ». BARTH, K. *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, p.158. Para a natureza reconciliada de Goethe, cf. cap. II, Uma consciência trágico-teológica.

⁵⁸⁸ KANT, I. La religion dans les limites de la simple Raison, p.3 Apud BARTH, K. *La théologie protestante au dix-neuvième siècle*, p.161. Ver também a análise de Paul Ricoeur em *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*, 1994, p.22-28

uma natureza reconciliada com a razão humana manifesta no racionalismo hegeliano é a expressão de um monismo subjetivo que elevou a consciência humana a fundamento absoluto da realidade, exorcizando, dessa forma, todo mistério que ultrapassa as dimensões empírico-rationais do sujeito. Foi neste sentido que A. Camus percebeu na « modernidade moderna » – para usarmos a expressão de Lima Vaz⁵⁸⁹ – a morte da tragédia, pois, como escreveu no seu já citado *Sur l'avenir de la Tragédie*, « tout ce que qui libère l'individu et soumet l'univers à sa loi tout humaine, en particulier par la négation du mystère de l'existence, détruit à nouveau la tragédie. La tragédie athée et rationaliste est donc elle aussi impossible »⁵⁹⁰. O idealismo absoluto hegeliano reduz todo o real à consciência racional do sujeito, realizando uma interpretação do cartesianismo a qual inaugurou uma ideal de natureza reconciliada que caracterizou a percepção antropológica do romantismo⁵⁹¹. As sutilezas teológicas do romantismo, o qual procurou oferecer fundamentos ao materialismo a partir de um idealismo que diviniza a razão humana, instaurou uma sociedade alicerçada em bases puramente racionais, elevando a organização social da civilização ao *status* de absoluto. É em Hegel que encontramos as bases filosóficas do materialismo moderno, e todas as bases do processo de superação moderna do problema teológico – aqui compreendido como problema transcendental – empreendido pela tradição materialista hegeliana. Conforme escreveu Daniel Larangé,

C'est toute l'interprétation du cartésianisme dans la seconde moitié du XIX siècle qui est remise en jeu. Cette réinterprétation du cartésianisme est

⁵⁸⁹ LIMA VAZ, H C. Religião e Modernidade Filosófica. In. BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, 1992, p.93

⁵⁹⁰ CAMUS, A. *Sur l'avenir de Tragédie*, p. 1707.

⁵⁹¹ No romantismo de Hegel e Goethe encontramos uma síntese teológica que encontrara no humanismo e no ideal grego suas principais fontes. Roberto Machado, citando um artigo de R. Jauss reconhece a “presença de uma subjetividade religiosa, isto é, o desejo de Goethe de fundar na subjetividade um novo acordo entre o homem e Deus, uma relação interiorizada com o divino, a interiorização do sentimento religioso, em que os deuses falam ao coração do homem. E a esse respeito ele chama a atenção para a posição de Hegel, que na *Estética* toma o exemplo da *Ifigênia* de Goethe quando descreve a metamorfose da antiga relação institucional entre o homem e o divino em uma relação nova, interiorizada, subjetivada, a fim de ilustrar a transformação de uma « maquinaria divina puramente exterior em subjetividade, liberdade e beleza moral”. Em Goethe, diz Hegel, o personagem « so acredita na verdade que traz em si e que reside na alma humana ». O que faz a peça de Goethe, além de clássica do ponto de vista da forma, algo profundamente moderno quanto ao conteúdo. Como se, ao retomar e modificar a versão de Eurípedes do mito grego, dando a sua peça harmonia de conteúdo correspondente à harmonia de sua forma, Goethe construiu uma *Grécia moderna e humanista* [grifo meu], ou até mesmo cristianizasse o ideal de beleza de Winckelmann, fazendo da *Ifigênia* uma expressão do humanismo do final do século XVIII alemão, ou como diz Schiller, da « humanidade mais bela dos costumes modernos ». MACHADO, R. *O Nascimento do Tragico*, 2006, p.20.

tributaire en grande partie d'une lecture hégelienne qui, en définissant la pensée comme chose, amène inéluctablement à une dépersonnalisation du cogito, à sa réduction ao sum et à une réification du sum, compte tenu que la chose ne s'appartient pas à elle-même, peut être possédée et ne peut être conçue comme sujet d'aucun droit. Au contraire, la personne est sui juris, elle peut posséder la chose et avoir des droits. Il s'agit précisément d'un renversement de situation dans lequel le cogito fonde l'être et non inversement, instaurant de cette manière la toute puissance de la raison et de l'esprit, tant dans le romantisme et son idéalisme (Kant, Hamann, Schiller, Goethe, Fichte, Schelling) que dans le positivisme-matérialisme-marxisme et son réalisme (Comte, Bentham, Mill, Spencer, Feuerbach, Strauss, Marx)⁵⁹².

O problema transcendental, que na modernidade não é nada mais do que o vácuo ontológico provocado pelo racionalismo clássico de Descartes, que desconstruiu a ontoteologia clássica platônico-aristotélica⁵⁹³ à partir de sua filosofia da subjetividade, experimentou, com Hegel, um esboço de superação teológico-materialista que quis colocar o saber científico-racional do homem moderno como expressão acabada do saber absoluto. A indiferença hegeliana ao *pathos* trágico-religioso que provocou o *effroi* pascaliano, a *angoisse* de Kierkegaard, e levou um Kant, tragicamente espantado pelos abismos da razão, a perguntar-se pelas raízes ontológicas do seu ser, levou o filósofo de Iena a instaurar uma metafísica racionalista que suplantou quaisquer constrangimentos que pudessem abalar a serenidade reconciliada da cidade moderna. A subjetividade absoluta do romantismo hegeliano instaura um realismo racionalista que, reconhecido como verdade absoluta, constrange o indivíduo a se adequar aos

⁵⁹² LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, 1864.

⁵⁹³ Sobre isso, as observações de Henrique de Lima Vaz são profundamente significativas. Para Vaz, « a crise da civilização ocidental, as ciências, a fé, toda esta constelação que chamamos moderna – essa crise, portanto –, de fato é, no fundo, uma crise desta pretensão do sujeito de se instaurar como centro de referência de tudo aquilo que a razão pode pronunciar sobre o real. Quer dizer, é o problema do real a partir do sujeito, como pretendia Descartes. Mas acho que a filosofia clássica, por exemplo, em Platão e Aristoteles, embora o sujeito esteja ali presente, e esta, evidentemente, porque o ato da razão é um ato do sujeito, vemos que Platão, por exemplo, sempre foi motivado por uma espécie de humildade ontológica, sobretudo na discussão dele com Protagoras, que é um antecipador, no século XV, da nossa modernidade, enquanto ele fazia do homem a medida de todas as coisas, não num sentido cartesiano, mas no sentido que lembra qualquer coisa do que ira acontecer muitos séculos depois. A discussão de Platão com Protagoras é muito bonita. Afinal de contas, o problema que Platão trata ali serve de passagem para outro problema: o de saber qual é a medida absoluta das coisas. E a esse problema ele vai dar uma resposta definitiva no ultimo dialogo dele, nas *Leis*, ja velhinho, ja sem nenhuma ilusão acerca das suas ambições da juventude, sobretudo ambições políticas, quando diz que o homem pode ser a medida das coisas, mas a medida do homem é Deus. [...] A posição platônico-aristotélica é a posição onde o sujeito se considerava a medida da realidade, enquanto ele era também medido por alguma coisa que o transcendia, por exemplo, pelas idéias em Platão, ou, em Aristoteles, pela forma ». LIMA VAZ, H C. *Religião e Modernidade Filosófica*. In. BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, 1992, p.122.

esquemas da totalidade do real. O racionalismo teológico hegeliano, que promoveu uma reconciliação entre religião e filosofia, representa o típico anseio burguês de adequar a fé e o saber, justificando, desta maneira, seu *status* social e sua realidade histórica. Karl Löwith afirma que, com essa reconciliação, « Hegel pensait avoir instauré d'une manière rationnelle « la Paix de Dieu »⁵⁹⁴. Hegel representa, neste sentido, o acabamento da metafísica humanista que se gestou no ocidente, pois, possuindo como cânones a natureza reconciliada grega, aliada à potência técnico-científica da razão moderna, proclamou uma suficiência ontológica que serviu como fundamento ao materialismo moderno. Os elementos teológicos que sustentaram suas mediações estão fincados em uma metafísica racionalista que reconheceu na história moderna o advento da verdade absoluta⁵⁹⁵. A categoria hegeliana de mediação torna-se um elemento importante de nossa abordagem, porque revela a ideia grega de uma natureza reconciliada que marcou a distância entre Jerusalém e Atenas. É notório que o cristianismo, em sua expressão judaico-greco-romana, possuiu seus pés fincados nesses dois terrenos sagrados⁵⁹⁶. No caso de Hegel, a reflexão que irá brotar de sua filosofia da religião, como expressão de uma afinidade eletiva e uma evidente inclinação para o paganismo, estruturar-se-á a partir da herança grega. Possuindo a sensibilidade cosmopolita e burguesa que marcou Goethe, seu pensamento orientou-se por uma metafísica naturalista e racionalista que celebrou a dignidade e a potência do espírito humano. Nesses dois apóstolos greco-modernos, encontramos as fontes teológicas que deram fundamentos ao humanismo reconciliado moderno, quais sejam: a razão, a natureza e a cultura. Segundo Karl Löwith, « ce qui diffère dans leurs médiations, c'est que Goethe conçoit l'unité en partant de la nature observée

⁵⁹⁴ LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*, 1969, p.68.

⁵⁹⁵ Para Vaz, « Hegel realiza, assim, o designio fundamental da ideia grega da filosofia e que é também, como vimos, o fundamento conceptual da ideia de modernidade, qual seja a supressão do tempo na intemporalidade da razão e, como decorrência, o privilégio conferido ao *modo* temporal de existir filosófico no qual tem lugar a passagem do tempo ao conceito. [...] Hegel se propôs levar a termo, ou seja, a demonstração da identidade dialética entre ser, conceito e sujeito, demonstração conduzida dentro do grandioso cenário especulativo da *Ciência da Logica*. Mas essa demonstração só se torna possível depois de ter sido alcançada, na *Fenomenologia*, a supressão dialética (ou seja, a negação e conservação num plano superior de inteligibilidade) da metafísica da subjetividade no Saber Absoluto. A *Ciência Logica* pode, desta sorte, reivindicar, com todo o direito, o título de metafísica da modernidade pos-cartesiana, vindo a ocupar o lugar da antiga metafísica ». LIMA VAZ, H C. *Religião e Modernidade Filosófica*. In: BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992, p.101

⁵⁹⁶ Cf. NANCY, J L. *La declosion I*, Galilée, 2005.

et Hegel en partant de l'esprit historique. A cette différence correspond le fait que Hegel reconnaît une « ruse de la raison » et Goethe une « ruse de la nature »⁵⁹⁷.

A escamoteação da transcendência presente no realismo hegeliano, que postula que a razão governa o mundo e, portanto, todo real é racional, fundamenta uma visão de mundo a qual postula que toda realidade exterior à consciência humana deve ser racional. O realismo hegeliano desloca da questão moderna o problema transcendental, ignorando toda antinomia presente em uma existência trágica, abrindo o espaço para a afirmação de uma consciência reconciliada que não experimenta nenhuma inadequação entre o ideal e a existência empírica, entre a essência e a existência. Orientada por uma percepção de mundo desprovida de questões transcendentais, o realismo hegeliano é a típica visão de mundo de uma burguesia desprovida de inquietações religiosas, porque, satisfeita da vida empírica, celebra as benesses de um mundo que possui na técnica e na ciência uma forma de gnose teológica⁵⁹⁸. Como insistimos no decorrer do nosso trabalho, o materialismo dialético hegeliano significa a tentativa de superar as antinomias trágicas presente no pensamento moderno, que tiveram sua tematização filosófica mais profunda nos limites impostos por Kant. A reconciliação romântica presente na dialética materialista hegeliana quis suplantar o vácuo ontológico e todo potencial de negatividade instaurado pelo pensamento empírico-racionalista. Evocando uma vez mais Goldmann, « ce qu'a été le rationalisme socratique et platonicien pour la tragédie grecque, le rationalisme et l'empirisme moderne pour la tragédie de Shakespeare, la dialectique hégélienne le sera pour la pensée tragique de Pascal et de Kant »⁵⁹⁹. Daniel Larangé, em sua abordagem de Dostoiévski, também considerou pertinente a relação do problema trágico-teológico evocado por Pascal no século XVII, com a tematização filosófica da finitude presente nas antinomias kantianas, e como ela se manifestara com toda profundidade trágica na obra literária dostoiévskiana⁶⁰⁰. Para Larangé,

c'est en réaction justement à ce réalisme latent chez Hegel, que le réalisme dostoiévskien s'oppose ouvertement. Il ne reconnaît pas que « seule la science peut suivre et déterminer méthodiquement le développement du réel

⁵⁹⁷ LÖWITH, K. *De Hegel à Nietzsche*, 1969, p.24

⁵⁹⁸ Para a modernidade como forma de gnose, ver VÖGELIN, E, cf. GONTIER, T. (Ed). *Politique, religion et histoire chez Voegelin*, 2011.

⁵⁹⁹ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.56

⁶⁰⁰ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoiévski*, 1864, p.76

de ces idées dans le monde des phénomènes, car elle a seulle les instruments et l'autorité pour ce faire⁶⁰¹.

Dostoiévski aparece na modernidade como um dos pensadores que, na esteira de Pascal, desconstruiu por dentro todos os fundamentos de uma reconciliação moderna que, possuindo como alicerces os tijolos de uma teologia materialista, procurou superar a tensão trágica de uma consciência que se descobre imersa na mais completa contingência. A reconciliação romântica que encontramos em Hegel, e que deu forma ao seu realismo, manifestou-se como imposição de uma identidade que se revela na Ciência e no Estado burguês moderno, alicerçados por uma metafísica racionalista que elegeu a história e a razão como fundamentos absolutos. No epicentro da modernidade hegeliana, que será o *ethos* político de toda cidade moderna até os nossos dias, encontramos uma metafísica humanista que, indo de encontro à autossuficiência naturalista grega, encontrara no sujeito moderno os fundamentos da cidade, sujeito « em cuja imanência se dará a supressão do tempo empírico na atualidade de um saber que finalmente irá proclamar-se absoluto »⁶⁰². A cidade moderna tem, deste modo, o seu mais completo acabamento, sendo o lugar da manifestação de um homem completamente enraizado na história e instalado no mundo, desprovido de qualquer inquietude religiosa e embriagado por esses dois narcóticos modernos que continuam sendo o Estado e a ciência. A obra de Dostoiévski aparece nesse cenário de reconciliação, e sua pena significou uma atitude anti-idolátrica, a qual profanou com furor iconoclasta os altos sagrados dos modernos. Toda sua obra madura pode ser considerada como uma desconstrução dos fundamentos teológicos do humanismo moderno, tematizando a erupção trágica do problema teológico e transcendental do homem na modernidade, abrindo espaço para esse hóspede indesejado que interrompe as patéticas e não bastante convincentes celebrações – também contemporâneas – das virtudes humanas, o niilismo.

Ler a obra de Dostoiévski em sua expressão mais significativa e profunda requer uma abertura que não faz concessões aos nossos mais caros objetos de idolatria. A reconciliação racionalista, a virtude humanista e o progresso técnico-científico aparecem como meros simulacros de uma existência incapaz de

⁶⁰¹ Ibid, p.64

⁶⁰² LIMA VAZ, H C. Religião e Modernidade Filosófica. In. BINGEMER, M C L. *O impacto da modernidade sobre a religião*, 1992, p.99

reconhecer-se fora desse « clima psíquico médio »⁶⁰³, o qual determina as formas de vida desses homens alegres que povoam as praças da cidade moderna. E é neste sentido que Berdiaev reconhece em Dostoiévski um escritor trágico, pois, nele, « a inquietude latente em toda a literatura russa atinge o mais alto grau de tensão »⁶⁰⁴. Como apogeu da literatura russa, a obra de Dostoiévski é a melhor expressão do caráter religioso e atormentado do niilismo russo, significando, também, o mais sério esgarçamento do homem ocidental. Tudo nele se « move em redor destas questões malditas e eternas »⁶⁰⁵, e é por isso que sua literatura se manifesta como a expressão mais acabada de uma tragédia religiosa moderna. Seu cristianismo tem suas raízes fincadas na experiência trágica do Cristo e na experiência de despedaçamento da razão moderna, abrindo um espaço para o pensamento religioso, expressão de uma apologética cristã que tematiza a urgência do problema teológico na modernidade. A obra de Dostoiévski *recoloca*, elaborando uma desconstrução crítica dos fundamentos do humanismo moderno, o pensamento trágico como um lugar a partir do qual a experiência humana deve ser pensada. Para Daniel Larangé,

Le tragique est l'élément textuel annonciateur d'une transcendance. C'est par l'absence manifeste de la voix de Dieu dans l'univers que la formule de Blaise Pascal prend toute sa dimension tragique chez Fédor M. Dostoiévski: « Vere tu es Deus absconditus ». Cette expression contient l'essence même du tragique⁶⁰⁶

Em um cenário de existências reconciliadas, em que a ideia de « Deus » aparece desprovida de sentido, ou mergulhada nas objetivações socioculturais e religiosas de uma sociedade desprovida de fundamentos, e, portanto, desejosa de um elemento (religioso) que legitime a organização da vida empírica, a obra de Dostoiévski aparece como um grito de horror trágico que revela a insuficiência do poder reconciliador da razão e da imanência, anunciando uma transcendência que atormenta o cotidiano da cidade moderna, imersa em uma banalidade imanentista, científica, técnica, recaída sobre si mesma, e, logo, refém da crise inscrita no

⁶⁰³ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.13.

⁶⁰⁴ Ibid, p.27

⁶⁰⁵ Ibid, p.34

⁶⁰⁶ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.76

Eclesiastes, a angústia da finitude⁶⁰⁷. O advento do homem trágico, que emerge das páginas carregadas de lucidez de Dostoiévski, aniquila o chão de sentido proporcionado pelos simulacros de um humanismo contemporâneo, que se sustenta com as retóricas de virtude e dignidade essencial do ser humano, proclamadas pela boca de homens e mulheres incapazes de despertarem do sono dogmático humanista que camufla ou justifica uma sociedade sem justiça – « mesmo que na sua injustiça ela apareça equilibrada, regida por leis, submissa a um poder e constituindo uma ordem »⁶⁰⁸ –, silenciando os subterrâneos tormentosos da natureza humana a partir de um « intelecto » que « desdobra suas forças mestras no disfarce⁶⁰⁹ ». Das páginas da literatura maldita de Dostoiévski, encontramos o esgotamento completo do homem natural, provocados por uma dialética espiritual que restitui ao homem o sentido de seu destino trágico, retirando-lhe desse universo fictício e confortável construído pela cultura científica e humanista. Paul Evdokimov traduziu o universo trágico-religioso de Dostoiévski, desconstrutor dos altares modernos e de todos os dogmas de uma teologia humanista, tornando-se, a partir de um movimento religioso de crítica da natureza humana, um universo anunciador de transcendência.

La croyance rousseauïste « au bien naturel » n'y résiste pas et s'écroule. « Le paradis sur terre » n'est qu'une bauffonnerie tragique où font naufrage les âmes romantiques. L'impératif du « bien moral » (Kant), coupé du Transcendant par son autonomie, échoue par son inpusance foncière et provoque la haine (Humilié et Offensés). Le problème du Bien transcendant est posé par le Mal immanent. A l'illusion humaniste de l'innocence naturelle, s'oppose la révélation religieuse du mal originel. L'idylle des Pauvres Gens passe par la Maison des Morts et débouche sur la tragédie religieuse des futurs romans. [...] il se moque des « pastorales et du schillérisme » et son plus grand plaisir c'est, lorsqu'il rencontre un idéaliste

⁶⁰⁷ LEVINAS, E. *De Deus que vem a idéia*, 2002, p.31. Segundo Levinas, « nada é absolutamente outro no ser servido pelo saber em que a variedade vira monotonia. Não é esse o pensamento do livro de *Provérbios* (14,13): « Mesmo no riso o coração sofre e na tristeza termina a alegria »? O mundo contemporâneo, científico, técnico e gozador se vê sem saída – isto é, sem Deus – não porque tudo lhe é permitido e, pela técnica, tudo possível, mas porque nele tudo é igual. O desconhecido logo faz-se familiar e o novo, costumeiro. Nada é novo sob o sol. A crise inscrita no *Eclesiastes* não está no pecado, mas no tédio. Tudo se absorve, se deturpa pouco a pouco e se enclausura no Mesmo. Encantamento dos lugares pitorescos, hiperbole dos conceitos metafísicos, artifício da arte, exaltação das cerimônias, magia das solenidades – em todas as situações se suspeita e se denuncia um aparato teatral, uma transcendência de pura retórica, o jogo. Vaidade das vaidades: o eco de nossas próprias vozes tomado como resposta às poucas orações que ainda nos restam; em toda parte, recaída sobre nós mesmos, como após o êxtase da droga », p.31.

⁶⁰⁸ LEVINAS, E. *De Deus que vem a idéia*, 2002, p. 27

⁶⁰⁹ NIETZSCHE, F. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral, *Obras Incompletas*, p.46. São Paulo, Abril Cultural, 1978

s'extasiant sur ses propres vertus, de soulever le masque et de tirer la langue. Le cynisme pratique dévoile, à la source de toutes les vertus naturelles, l'égoïsme le plus raffiné. [...] Ainsi Dostoïevsky fait exploser du dedans la morale naturelle⁶¹⁰.

Dos escritos desse desconstrutor de altares, encontramos um homem que descobre seu « subsolo » e sua « natureza vulcânica »⁶¹¹, reconhecendo o abismo sem fundo de si mesmo, antes disfarçado pelos simulacro de uma razão romântica e pelas máscaras de um pragmatismo cotidiano⁶¹². Jogado para fora das luzes reconciliadas da cidade moderna, e absorto por essas questões malditas que apelam para uma realidade que transcenda os limites da finitude, o homem trágico experimenta o contraste entre as suas aspirações e a realidade bruta da vida, experimentando essa contradição absolutamente necessária para a aparição do divino⁶¹³. Emancipando-se de toda ingenuidade moderna e levando ao esgarçamento a lucidez de uma razão que contempla a ambiguidade de um mundo desprovido de essência e imerso na banalidade, o homem trágico desnuda, por fim, as aporias de uma existência moderna reconciliada. Tomado por essa « bile noir » que anuncia uma transcendência, Dostoiévski direcionou com sua pena um olhar de angústia para o mundo imerso na banalidade, traduzindo a experiência trágica de um homem que experimentou, nas vísceras, o tormento divino, demonstrando que, como nos mostrou com acerto Marion, « la vanité frappe le monde dès que le monde se trouve pris en vue – envisagé – par un autre regard que le sien, sous le regard, impraticable à l'homme, de Dieu »⁶¹⁴

⁶¹⁰ EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoïevski*, p.203-204.

⁶¹¹ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoievski*, p.52.

⁶¹² LEOPOLDO E SILVA, F. Orelha, in: PONDE, L F. *Crítica e Profecia*, 2003

⁶¹³ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.75

⁶¹⁴ MARION, J L . *Dieu sans l'être*, p.184.

5 Romantismo e Niilismo Russo

Dostoiévski se inscreve em uma tradição de pensadores malditos, completamente distanciado de uma ética *eudemonista*, capaz de enxergar a superficialidade trágica que emana das luzes da cidade moderna. Como espaço cênico mais apropriado para a celebração de uma consciência ilusória e fictícia da realidade, a cidade moderna representa a mais acabada forma de abstração da existência experimentada pelo homem moderno. As obras de Dostoiévski possuem uma profunda ligação com as formas de vida da cidade, e é nela que o homem experimenta, em um grau mais elevado, as contradições da existência. Segundo Berdiaev, Dostoiévski pinta a cidade em todos os seus abismos e tormentos, reconhecendo, na sua atmosfera especial, nas suas vendas imundas e fétidas, o destino trágico do homem moderno⁶¹⁵. Sua pena concentra-se nos porões da cidade iluminada, e é nas ruas e vielas sujas de São Petersburgo que se abrem as fendas de uma realidade, e esta desvenda os intestinos de um mundo que se reconheceu reconciliado, no qual a razão experimenta as convulsões diabólicas que agriem os bons modos burgueses e rasgam o véu da vida social. Refletindo a intensidade das contradições da sociedade moderna, Dostoiévski tematizou como ninguém a redução moderna da vida à razão, usando São Petersburgo – a cidade russa ocidental – como a expressão deste movimento de abstração que ofereceu à cidade esse « ar desencarnado de uma pura invenção »⁶¹⁶. Expressando os traços trágico-românticos que estiveram presentes na crítica dostoiévskiana à civilização, V. Ivanov pergunta-se se, para Dostoiévski, São Peterbourg não significaria a parte russa da história em que se estabeleceu o mais profundo divórcio entre existência e aparência, expressão de uma época que se instalou em uma consciência fictícia e ilusória de si mesma, desprovida de toda realidade espiritual⁶¹⁷.

O pensamento *teológico* de Dostoiévski está diretamente relacionado à sua aguda percepção dos caminhos de desintegração experimentados pela vida

⁶¹⁵ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.41.

⁶¹⁶ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.92

⁶¹⁷ *Ibid*, p.92

moderna e pelo radical processo de racionalização que reduziu a existência aos mecanismos de uma razão técnica e científica. Em seu artigo, *Dostoiévski e os românticos europeus*, Joseph Frank nos faz ver como Dostoiévski, já em seu primeiro romance, *Gente Pobre*, « usa eficazmente Petersburgo como um ambiente humanamente destrutivo », traduzindo seu horror e fascinação pela « fourmillante cité », que se tornou, em quase todas as suas obras, « cenário para a miséria social e o isolamento desesperantes de seus personagens »⁶¹⁸. Como já mencionamos acima, o olhar de Dostoiévski para a civilização moderna foi impregnado por um *pathos religioso* que não conseguiu senão estar ao lado dos vencidos de uma história imersa nas glórias da técnica, da ciência e do capital, que revela a lógica enfurecida, a qual determina a organização do mundo moderno. A engenharia social moderna tornou-se um dos alvos da agressiva crítica religiosa dostoiévskiana, e sabemos que « a visita de Dostoiévski a Londres confirmou todos os seus pressentimentos sobre os horrores da industrialização e do « progresso » ocidental, que ele via como consequência do materialismo »⁶¹⁹. Entendemos que sua obra ganhou um significado teológico na medida em que foi fruto de uma *postura religiosa* que reconheceu na « cidade moderna » a « casa das « nova ideologias » do racionalismo, do materialismo e do utilitarismo »⁶²⁰, e, neste sentido, seus escritos manifestam uma *apologética* de uma forma trágica de cristianismo, que procurou resistir à desintegração materialista advogada por todo elenco de pensadores herdeiros da filosofia hegeliana e do utilitarismo racionalista inglês, sintetizados e absorvidos pelos radicais russos, seus contemporâneos.

Sabemos que a melancolia romântica que invadiu a existência dos intelectuais « antiburgueses » na virada do século XIX europeu encontrou em Dostoiévski uma fonte que se tornou canônica para a resistência a uma realidade absolutamente desencantada e refém da lógica liberal. Dostoiévski carrega em sua

⁶¹⁸ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.196. Para George Steiner, “de todos os cronistas da metrópole, em seus disfarces espectrais e selvagens, Dostoiévski foi proeminente”. [...] Desde a plataforma de Elsinore e os espaços marmoreos vibrantes, nos quais os personagens de Racine representam seus destinos solenes, não houvera nada mais próximo do lócus e da arena do drama trágico do que a cidade dostoiévskiana. O terror da cidade e seu « grito » ecoaram na arte de Balzac, Dickens, Hoffmann, e Gogol. Dostoiévski reconheceu escrupulosamente sua dívida quando destacava, no início de *Humilhados e Ofendidos*, que a ambientação « escapara de uma página de Hoffman ilustrada por Gavarni ». Não obstante, ele conferiu àquele « grito da cidade », sua significação coral; em suas mãos a cidade se tornou mais trágica do que meramente melodramática ». STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.145-155.

⁶¹⁹ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.197.

⁶²⁰ Ibid, p198

visão de mundo muito daquilo que se reconheceu como crítica romântica à civilização, e, neste sentido, o autor de *Os Irmãos Karamazov* faz parte de uma constelação de pensadores revolucionários e antiburgueses que compuseram a intelectualidade europeia na segunda metade do século XIX. Michael Löwy, em um artigo sobre teologia negativa e utopia negativa em Kafka⁶²¹, demonstra o quanto o autor (Kafka) compartilha da « crítica neorromântica da *Zivilisation* moderna (capitalista), traduzindo em sua obra uma « atmosfera que transpira a inquietude e a angústia do ser humano entregue a um mundo sem piedade e a uma civilização técnica que lhe escapa »⁶²². Para Löwy, as influências de Kafka encontram-se nesta constelação de pensadores que pertenceram à « corrente romântica « antiburguesa » europeia: Schopenhauer, Nietzsche, Kierkegaard, Flaubert, Tolstoi, Dostoiévski, Strindberg »⁶²³. A união de pensadores tão distantes, e ao mesmo tempo tão próximos, como Schopenhauer Nietzsche, Tolstoi, Kierkegaard e Dostoiévski, justifica-se na medida em que se identifica no conjunto de suas obras uma rejeição crítica da civilização técnico-científica burguesa, que possuiu dimensões proféticas. O pensamento romântico antiburguês é, sem dúvida, um elemento chave para a compreensão do pensamento de Dostoiévski, mas é também fundamental que se estabeleça uma distinção clara – e é o que tentaremos realizar neste capítulo – entre as posturas teológicas que alimentaram a crítica da civilização de pensadores como Nietzsche⁶²⁴ e Tolstoi⁶²⁵, e a profunda distância presente na intuição trágico-religiosa que caracterizou o pensamento teológico e religioso de Dostoiévski.

5.1

Pathos romântico, imanentismo místico e insuficiência teológica.

O século XIX viu nascer uma corrente intelectual romântica que se esforçou em ultrapassar as contradições do convencionalismo racionalista da existência burguesa, e Tolstoi tornou-se, na arquitetura religiosa do pensamento moderno, a expressão *épica* dessa resistência romântica à desagregação

⁶²¹ LÖWY, M.. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*, 1989, p.67-84.

⁶²² Ibid, p.68

⁶²³ Ibid, p.68

⁶²⁴ Cf. LOZURDO, D. *Nietzsche*, 2009.

⁶²⁵ Cf. CHESTOV, L. *L'idée du bien chez Tolstoi et Nietzsche*, 1949

proporcionada pela emergência de uma civilização técnico-científica burguesa. As fontes teológicas do romantismo são invariavelmente dependentes da reconciliação *monista* de Hegel, no que se refere ao *imanentismo religioso* que deu forma ao seu pensamento, caracterizando-se, no caso do romantismo antiburguês do XIX, pela tentativa de superação do *tédio* racionalista, traduzido na reconciliação filosófica hegeliana entre realidade e estado burguês. O anseio romântico de sacralização da imanência a partir de uma subjetividade que se quer resistente à reificação de um racionalismo técnico-científico foi a expressão de um *imanentismo religioso* que caracterizou grande parte do pensamento romântico e revolucionário moderno.

Como *topos* da atividade romântica, encontramos uma ressignificação do vocabulário religioso, com fins de rejeitar a postura *iluminista* e *Aufklärer* que estruturou a existência do homem moderno a partir de uma moral racionalista burguesa, tornando-se uma « religião da razão e da virtude »⁶²⁶. Todo movimento romântico encontra certa unidade na rejeição moral do mundo moderno burguês, responsável por um apocalipse de sentido decorrente da completa imersão do homem no mundo da técnica e do mercado. Conforme escreveu Mark Lilla, os românticos modernos encontraram na religião « une manière d'adoucir les aspérités de la vie moderne, avec sa science sans coeur, ses villes inhospitalières, sa concurrence effrénée, son indifférence aux sentiments humains »⁶²⁷. A apropriação e ressignificação de um vocabulário religioso manifesta o anseio de libertação de um individualismo técnico e científico desprovido de valor moral, que não conhece nada além de indivíduos isolados, para os quais os outros homens tornam-se simples objetos de seus pensamentos e ações⁶²⁸. Esse individualismo técnico e científico promoveu formas sociais em si mesmas artificiais, racionais e constituídas por ligações formais e impessoais entre os

⁶²⁶ Um texto ordinariamente atribuído a Schelling, « la confession de foi épicurienne », demonstra a dimensão de ressignificação do vocabulário religioso realizado pelo romantismo, que funda-se em uma postura materialista e sensualista que encontra na arte um lugar de superação da religião da razão e da virtude. « Je tiens pour seule révélation/ Ce que je peux goûter, respirer et toucher/ Et fouiller avec tous mes sens ». La religion est inutile, la religion catholique notamment, fustigée pour la naïveté puérile de ses représentations mythiques et pour son ethnocentrisme. Mais la religion « de La Raison et de la vertu » est également superflue. Seule est valide la croyance « au sens et au poème », car leur révélation est immédiate. Toute eschatologie doit être bannie: « je crois que le monde est toujours, et qu'il ne passera jamais non plus ». La « creation » et le « jugement dernier » son également absurdes ». SOUCHE-DAGUES, Denise. *Nihilismes*, 1996, p.154

⁶²⁷ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.238

⁶²⁸ GOLDMANN, L. *Le Dieu caché*, p.45

indivíduos. Expressão de uma ideologia individualista, a moral passou a ser simples reflexo de um sistema de desejos, em que o princípio egoico levou ao esgarçamento os privilégios de uma cultura fundada no imperativo de propriedade, patrimônio e família burguesa. Possuindo características medianas que instauram como única finalidade da existência a segurança e o bem-estar, a ideologia burguesa ancorou-se em um tipo de sociedade individualista, racionalista e calculadora, desprovida de qualquer ideal. Nessa forma de sociedade, na qual o triunfo da mediocridade é a regra, toda vida é reduzida às formas de mercado, e os valores *qualitatifs* de uma cultura firmada na tradição, nos laços afetivos, são destruídos em função de uma razão calculadora que estabelece os critérios de lucro e perda dentro de uma lógica *quantitativa*. Como imperativo de uma razão individualista e absorvida pelos ideais de uma sociedade liberal, o burguês transforma toda expressão religiosa – para citarmos Pasolini – em « religiosidade hipócrita e convencional », e toda forma de secularização, em « laicidade liberal e materialista »⁶²⁹.

É dentro de um mundo absolutamente desencantado e refém da lógica liberal que encontramos uma forma de resistência intelectual, a qual encontrou na arte e na religião um arsenal crítico que buscou impedir a morte – para usarmos os conceitos de L. Goldmann – de « Deus » e da « comunidade », ou seja, a possibilidade de preservar um sentido que ultrapassasse a lógica mecânica de um mundo sem alma. A clássica oposição romântica entre *civilização* e *cultura* possuiu em sua origem uma dimensão antiburguesa e anticapitalista, que procurou superar as contradições inerentes às formas de vida que se firmam nos ideais e nas virtudes de uma ética racionalista. Essa distinção revela a consciência da contradição presente no universo de convenções da sociedade capitalista moderna, e como as formas concretas da natureza humana foram substituídas por uma arquitetura racional que determina as formas de vida em sociedade. G. Lukacs foi um dos teóricos que mais souberam traduzir a *agonia romântica* de uma alma imersa nos determinismos de uma civilização técnico-científica, « où l'inadéquation entre l'intériorité et le monde de la convention conduit nécessairement à une négation totale de ce dernier »⁶³⁰. O primado subjetivo de uma interioridade que experimenta uma inadequação de seu mundo a uma

⁶²⁹ PASOLINI, P. *Saint Paul*, 1976, p.10

⁶³⁰ LUKACS, G. *La théorie du roman* p.144.

realidade exterior de mera convenção provocou uma radical refutação da civilização que caracterizou a sensibilidade romântica. A reação da *intelligentsia* cultural alemã foi fundamental na resistência da ideologia iluminista, que procurou estabelecer uma espécie de cultura universal fundada na razão e na ciência. A civilização das *lumieres*, que absorveu todo o espaço territorial europeu com a força da bota de Napoleão, procurou engendrar uma ideologia racionalista promotora de uma assimilação de todas as formas de cultura pelos ideais de razão e virtude de uma forma burguesa de cultura.

A crítica romântica poderia ser compreendida como uma forma de recolhimento religioso que se angustia perante a aniquilação das dimensões « naturais da existência », dos seus aspectos interiores, não passíveis de serem reduzidos a uma mecânica racionalista. A postura religiosa dos românticos visa salvaguardar uma (pretensa) essência humana nas formas de linguagem da arte e da religião. Para Löwy,

les romantiques, traumatisés par l'impact social et culturel de la domination abrupte du capitalisme, ils réagiront avec une intensité si désespérée que le spectre d'une ère moderne sans âme hante tout ce qu'ils ont dit ou écrit; toute leur pensée est caractérisée par l'horreur pour une époque standardisée et, selon eux, superficielle et matérialiste⁶³¹.

A oposição entre *civilização* e *cultura* tornou-se tema recorrente na literatura romântica, denunciando o processo de dissolução dos valores de comunidades orgânicas que foram aniquiladas pelo processo de racionalização que varreu a Europa no final do século XIX. Expressão de um movimento cultural global de contestação do racionalismo moderno, a crítica romântica procurou resistir à sociedade industrial e urbana em suas formas de quantificação e mercantilização, que, experimentando um crescimento vertiginoso, promoveu uma dissolução dos modos de vida e das tradições das sociedades pré-capitalistas. O *pathos* romântico procurou na arte e na religião elementos que pudessem resistir à fúria do processo civilizatório. Em sua análise das fontes teológicas do romantismo trágico do jovem Lukacs e da cultura romântica alemã do início do século XX, Löwy afirmou que,

⁶³¹ LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires* p.44

Le lien entre la critique éthico-culturelle du capitalisme et la nostalgie de l'Eglise médiévale apparaît déjà très explicitement dans le romantisme allemand du début du siècle, notamment chez Novalis. Il n'y a pas de doute que Lukács se sentait proche de cette problématique; en 1907-1908 il avait rédigé le plan pour un ouvrage intitulé *Die Romantik des 19. Jahrhunderts* et avait pris des notes abondantes sur Schelling, Schelegel, Schleiermacher, Novalis, etc⁶³².

A Rússia do século XIX foi, sem dúvida, um dos celeiros mais promissores da ideologia romântica e uma das expressões mais radicais da resistência à burguesia capitalista moderna. O desenvolvimento de uma « espiritualidade russa » no século XIX possuiu como características fundamentais uma fusão de elementos da religiosidade russa com o romantismo alemão (notadamente Hegel e Schelling), e o socialismo utópico/religioso francês (George Sand), experimentando um *imanentismo religioso* que deu forma a significativa parte de sua intelectualidade. A ideia de um « reino de coletividade religiosa » marcou a literatura e a filosofia religiosa russa do século XIX, que veio a ser fonte canônica do romantismo burguês do início do século XX. Segundo Löwy,

dans un compte rendu sur un livre du mystique russe Soloviev, Lukács souligne, dans une référence transparente à Tolstoï et Dostoïévski, que « les écrivains d'importance historico-mondiale de la Russie veulent dépasser l'individualisme 'européen' (avec l'anarchie, le désespoir, l'absence de Dieu qui s'ensuivent), le surmonter de plus profond de soi-même, et mettre à la place conquise un homme nouveau et avec lui un monde nouveau⁶³³.

O *pathos* romântico do século XIX russo gestou-se na lenta absorção da filosofia alemã pelos círculos teológicos vinculados às faculdades de teologia e, também, pelas sociedades secretas que promoviam círculos de estudos de filosofia europeia⁶³⁴.

⁶³² LÖWY, M. « Le jeune Lukács et Dostoïévski ». *Revue de L'université de Bruxelles*, p.431

⁶³³ LUKACS, G. « W, Solovjeff, *Ausgewählte Werke*, Band II, Jena 1916 », *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 1916-17, 42, p.978. Apud LÖWY, M. Le jeune Lukács et Dostoïévski. *Revue de L'université de Bruxelles*. 1979/3-4, p.433

⁶³⁴ Segundo Zenkovsky, « l'idéalisme agit vivement sur la nouvelle génération qui constitue des cercles philosophiques. Leur importance est considérable dans l'histoire de notre culture. [...] En 1823, deux cercles sont simultanément fondés à Moscou: le premier purement littéraire, sous la direction de S. Raïtch, traducteur du Tasse; le deuxième, spécialement philosophique, prit le nom de *Société des philosophes*. Elle était surtout composée de jeunes gens qui s'étaient connus aux Archives du Ministère de Affaires étrangères où ils travaillaient (d'où leur nom de *Jeunes des Archives*). C'était de très jeunes gens: Odoïevski avait vingt ans, Vénévitinov dix-huit, I. Kiréïevski dix-sept; tous avaient des dons remarquables. L'intérêt qu'ils vouaient à la philosophie les unit aussitôt. Les séances des « philosophes » étaient secrètes, raconte Kochélev; « c'était le règne de la philosophie allemande, c'est-à-dire de Kant, Fichte, Schelling, Oken, Görres et d'autres.

A *intelligentsia* russa foi irremediavelmente marcada pelo romantismo hegeliano e o embate *pro* e *contra* a filosofia materialista de Hegel deu forma às discussões dos jovens revolucionários russos que compuseram os círculos hegelianos. Figuras como Bakunin, Bielinski e Herzen fizeram parte da constelação de intelectuais russos que expressaram com radicalidade um *pathos* romântico que traduziu a completa aversão desses pensadores à cultura burguesa, individualista e técnico-científica do ocidente. O autor da frase que proclama « a paixão da destruição » como « uma paixão criativa »⁶³⁵ – que ainda hoje causa *frisson* em jovens idealistas e revolucionários –, aparece no cenário russo como realização de uma dialética desprovida de pavor burguês, realizando, assim, uma *escatologia da imanência* que está implícita no idealismo hegeliano. Para Zenkovsky, Bakunin revela uma consciência religiosa laica e, « durant *toute sa vie*, son romantisme eut une teinte religieuse », caracterizando-se por uma mística extraeclesiástica que se manteve inteiramente sobre o terreno de um « *imanentismo religioso* »⁶³⁶. O apocalíptico Bakunin foi, sem dúvida, a expressão mais radical do idealismo materialista hegeliano⁶³⁷, e sua atividade revolucionária não fez nenhuma concessão a esses ideais éticos transcendentais que caracterizaram a filosofia trágica de um Kant. Segundo Joseph Frank, « ele estava sempre disposto a fazer o que quer que fosse com os outros (assim como o notório Sierguei Nietchaiev, cujo assassinato de um inocente estudante inspirou *Os Demônios* de Dostoiévski) e a concordar com todo e qualquer método, não

Nous y lisions parfois nous oeuvres, mais le plus souvent nous parlions des philosophes allemands que nous venions de lire. Le grand sujet de nos entretiens était les principes qui devaient servir de fondement à toute connaissance humaine. La doctrine chrétienne ne nous paraissait bonne que pour les masses populaires et non pour nous autres, philosophes. Nous apprécions beaucoup Spinoza et placions ses ouvrages bien au-dessus des Evangiles et des autres livres saints ». ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.151-152.

⁶³⁵ Cf. FRANK, J. Mortalmente Idealista. Mikhail Bakunin, in: *Pelo Prisma Russo*, p.229. Para Zenkovsky, essa frase aparece « dans son article: *La réaction en Allemagne*, qui est un tournant de sa philosophie, il prône la « negation » et la « destruction ». « L'opposition éternelle entre la liberté et l'absence de liberté, affirme-t-il, a atteint son sommet: nous sommes à la veille d'un nouvel éon ». « L'esprit, cette vieille taupe, a déjà terminé son travail souterrain, et il apparaîtra bientôt comme juge de la réalité », et il termine: « Remettons-nous donc en confiance à l'esprit éternel qui ne détruit que parce qu'il est la source inépuisable et éternellement créatrice de toute vie. La joie de la destruction est en même temps une joie créatrice ». Dans cette parole, qui exprime si crûment la nouvelle attitude de l'utopisme révolutionnaire, la prédication de la « philosophie de la négation » atteint son plus haut point ». ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.283

⁶³⁶ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.276

⁶³⁷ « Hegel le séduit particulièrement par l'unité rigoureuse de son système, son immanence consécutive, son sentiment profond de l'être concret et son interprétation idéaliste; mais surtout, grâce à Hegel, « l'inquiétude théurgique » de Bakounine prend une forme définitive, ainsi que son attitude active et responsable envers le « mystère de l'histoire ». ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.278

importando quão terrível e maquiavélico, para atingir seus supostos objetivos revolucionários»⁶³⁸. Foi Bakunin quem apresentou a Bielinski – o homem responsável pela proclamação literária do jovem romântico Dostoiévski de *Pobre Gente* – o pensamento hegeliano, e este se tornou a figura mais expressiva do hegelianismo de esquerda de sua geração⁶³⁹.

O ímpeto do pensamento romântico russo foi alimentado pela corrente clássica do romantismo alemão e pela utopia socialista francesa, que, na Rússia, deu lugar a um *imanentismo religioso* o qual procurou superar as contradições inatas ao pensamento burguês ocidental, bem como o conservadorismo da reconciliação hegeliana com a realidade. O hegelianismo de esquerda que se instaurou em solo alemão foi umas das fontes fundamentais dessa forma de *imanentismo religioso* que se desenvolveu em solo russo. O *opúsculo* do romantismo alemão *A vida de Jesus (Das Leben Jesu)*, de David Strauss, tornou-se leitura canônica entre os jovens intelectuais russos, traduzindo essa forma de *mundanização* do cristianismo que caracterizou a cultura teológica do século XIX. Esse *imanentismo religioso*, sobretudo o de Strauss, que é um desdobramento da filosofia da religião hegeliana, encontrou no mito cristão uma fonte teológica de « divinização » da humanidade⁶⁴⁰, proclamando a consciência do homem de sua própria potência, de sua própria divindade. Esse materialismo religioso ganhou uma síntese no pensamento de L. Feuerbach, o mais importante discípulo de Strauss⁶⁴¹, e figura canônica dentro do panteão intelectual do materialismo religioso russo.

Uma das expressões mais verdadeiramente lúcidas e trágicas do romantismo russo, encontramos no pensamento de A. Herzen. Segundo Frank, « Herzen absorveu o então dominante idealismo schellingiano » e encontrava-se no « centro de um grupo interessado no novo socialismo francês de Saint-Simon e sua

⁶³⁸ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.229.

⁶³⁹ Para as relações entre Bielinski e Dostoiévski, ver FRANK, J. *Dostoiévski. As sementes da Revolta*, 1999, p.213-263.

⁶⁴⁰ Para Strauss, « le sujet des attributs que l'Eglise donne au Christ est, au lieu d'un individu, une idée [...]. Placées dans un individu, dans un Dieu-homme, les propriétés et les fonctions que l'Eglise attribue au Christ se contredisent; elles concordent dans l'idée de l'espèce. L'humanité est la reunion de deux natures [...]. Elle est celui qui fait des miracles [...]. Elle est l'impeccable [...]. Elle est celui qui meurt, ressuscite et monte au ciel [...]. Par la foi à ce Christ, particulièrement à sa mort et à sa résurrection, l'homme se justifie devant Dieu; c'est-à-dire que l'individu lui-même, en vivant dans lui l'idée de l'humanité, participe à la vie divinement humaine de l'espèce » STRAUSS, D F. *Vie de Jésus, ou Examen critique de son histoire*, Paris: Ladrangé, 1840, p.762-763 Apud LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.246

⁶⁴¹ Ibid. 246

escola »⁶⁴². Imerso nas ideias de George Sand e Pierre Leroux, « cujo socialismo era fortemente tingido de ideias místicas e religiosas »⁶⁴³, Herzen foi um dos pensadores ocidentalistas russos que testemunharam com mais radicalidade o fracasso das ideologias laicas burguesas, e procurou realizar uma síntese, caracteristicamente romântica, entre o racionalismo europeu e a formas de vida do campesinato russo. Para Frank, « o fracasso das revoluções de 1848 o convenceu de que a burguesia era invencível no futuro previsível, e que o próprio caráter do socialismo ocidental tinha se tornado burguês »⁶⁴⁴. O pensamento de Herzen traduz o « trauma » romântico que experimenta as contradições de uma sociedade superficial e materialista, e está imerso em um anseio utópico que tem suas raízes em um *imanentismo religioso* que se revolta – a partir das próprias categorias hegelianas – diante da reconciliação burguesa perpetrada pelo próprio Hegel. Herzen representa, na história do pensamento russo, uma forma de romantismo clássico que experimenta a radicalidade da crise das ideologias laicas⁶⁴⁵, e, ao mesmo tempo, antevê o despotismo totalitário inscrito nos caminhos de Bakunin⁶⁴⁶. Seu pensamento antecipa as contradições levantadas por Dostoiévski, que denunciou as catástrofes que se inscreveram nas tentativas sociopolíticas de reconciliação da existência humana. Frank nos ofereceu uma síntese preciosa dessa expressão do pensamento russo, quando escreveu que « os ocidentalizantes (Bakunin, Bielinski e Herzen) passaram por uma contradição mais ou menos similar. Começaram com alguma forma de romantismo social ou filosófico, mergulharam em Hegel, seguiram sua recomendação de prestar atenção à realidade e, finalmente, inspirados pelos hegelianos de esquerda e, particularmente, por Feuerbach, voltaram-se para uma filosofia da ação política, a fim de transformar o mundo à luz da razão consciente »⁶⁴⁷. Esse processo de « emancipação » da filosofia hegeliana que os hegelianos de esquerda produziram a partir de Feuerbach levou ao materialismo dos *homens novos*, que romperam também com os impasses morais desses aristocratas supérfluos representados por homens como Tourgueniev e Herzen.

⁶⁴² FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.229.

⁶⁴³ Ibid, p.243

⁶⁴⁴ Ibid, p.71

⁶⁴⁵ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.329

⁶⁴⁶ Cf. BERLIN, I. *Les penseurs russes*, p.121-155.

⁶⁴⁷ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.70.

O pensamento de Herzen possui um *elemento* fundamental para nossa reflexão entre romantismo e religião. O *pathos* romântico de Herzen reagiu à vertiginosa desagregação provocada pelo racionalismo ocidental e à vulgaridade da vida burguesa a qual não possui nenhum fundamento capaz de superar as aporias éticas de seu individualismo. Para Herzen, somente o « socialismo russo não tinha sido corrompido pela visão individualista das relações de propriedade »⁶⁴⁸ e, por isso, poderia ser o lugar onde se manifestaria uma forma de redenção. Na postura romântica de Herzen, encontramos toda dimensão trágica de um pensamento romântico que quis encontrar uma ordem ideal dentro dos limites da natureza e da história. Para Zenkovsky, no romantismo de Herzen manifesta-se um « sonho religioso », um « sonho secreto de uma ordem ideal que deve realizar-se na terra »⁶⁴⁹. Com seus fundamentos assentados na *mundanização* do pensamento operada pela tradição hegeliana, « l'immanentisme religieux, qui a complètement supplanté chez lui le christianisme, est bien entendu conçu par Herzen dans les catégories hégéliennes; c'est pourquoi il souffre d'être désenchanté de la « logique » de l'histoire »⁶⁵⁰. A lucidez do romantismo de Herzen possuiu um tom que se distancia do *niilismo* científico dos jovens revolucionários da segunda geração russa. Seu *niilismo* possuiu uma dimensão trágica de extrema lucidez⁶⁵¹, que não considerou evidente a reconciliação científico-materialista que caracterizou a postura dos jovens revolucionários radicais da segunda geração. A análise realizada por Zenkovsky, das contradições inerentes a essa forma de romantismo, merecem ser destacadas. Para o autor, Herzen,

Lui-même caractérise sa position como *nihiliste*, mais ce mot a dans sa bouche un tout autre sens que celui qu'on lui attribue d'ordinaire. Il entend par là « la liberté la plus parfaite »: « Le nihilisme, c'est une science sans dogme, une soumission absolue à l'expérience et l'acceptation sans murmure de toutes les conséquences ». C'est le rejet de toute métaphysique, le refus d'une morale inconditionnée, le relativisme de principe; en même temps, c'est la recherche passionnée d'un triomphe, fût-il temporaire, sur l'abîme devant lequel l'homme se voit placé, d'un sens, fût-il partiel, à lui attribuer. C'est une philosophie du désespoir et de l'incroyance, une révolte romantique contre la réalité terne, contre la satisfaction bourgeoise des biens extérieurs, une révolte dictée par les derniers restes de la conscience

⁶⁴⁸ Ibid, p.72

⁶⁴⁹ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, p.328

⁶⁵⁰ Ibid, p.328

⁶⁵¹ Para a relação entre Romantismo e Niilismo, ver: SOUCHE-DAGUES, D. *Nihilismes*, 1996. Cap. 5 Nihilisme et romantisme, p.153-166.

religieuse qui n'aurait pu trouver le repos que dans le Royaume de Dieu, qu'en Dieu... Néanmoins quelques éléments de cette révolte demeurent, ceux que auraient pu, à la lumière d'un sentiment religieux vivant, donner naissance à une force créatrice. Herzen lui-même le pressentait, mais, pour fonder une telle position, son système manquait de l'essentiel: une pensée enracinée dans le Transcendant... Herzen cherche avec insistance à gagner pour la personne un ferme point d'appui dans l'être, mais il ne peut dépasser les limites de l'univers intérieur de l'homme⁶⁵²

O texto de Zenkovsky toca o centro nevrálgico do romantismo moderno: a consciência trágica de saber-se sem fundamentos, e a insistência *épica* de querer encontrar na « natureza » (*physis*), e no « ser » (*causa-suis*), um lugar de apoio, no qual se pudessem enraizar os fundamentos da crítica e do pensamento. A procura romântica da « alma » humana perdida no emaranhado moderno da técnica e da ciência é a expressão trágica de um humanismo romântico que procurou preencher e suplantar, dentro dos limites da imanência, « l'horreur du vide » – para lembrarmos uma vez mais Pascal – que atormentou a existência absolutamente lúcida de um Herzen. Para Zenkovski, Herzen foi um « ouvrier de ce même humanisme esthétique où la pensée laïque russe cherchait un succédané à la vérité religieuse »⁶⁵³. Expressão de uma síntese romântica que procurou superar o *problema transcendental*, o pensamento de Herzen traduz essa angústia de sentido tão fundamental, que será, mais tarde, aniquilada pela ação revolucionária dos *homens novos*, sacerdotes de um materialismo racionalista vulgar e reconciliado. Possuindo suas raízes em um *imanentismo religioso*, o pensamento romântico russo carregou consigo a dignidade de saber-se diante do abismo. Para Zenkovsky, a figura de Herzen representa um pensamento forte e profundo, que procurou, nos quadros de um « imanentismo religioso », rejeitar « le monde « de l'au-delà »⁶⁵⁴. Seu pensamento nos mostra a face de dignidade presente na *agonia romântica*, e para Zenkovski, « l'échec que Herzen », son « drame spirituel », son sentiment tragique de l'impasse où il s'était engagé », representa uma « anticipation prophétique de cette voie sans issue que va suivre la pensée russe »⁶⁵⁵.

⁶⁵² ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.330

⁶⁵³ Ibid., p.332

⁶⁵⁴ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, p.332

⁶⁵⁵ Ibid, p.332

Em seu ensaio, « Tolstoi et le dépassement des formes sociales de vie », George Lukacs mostrou o quanto a angústia romântica traduziu-se com toda radicalidade no pensamento de Leon Tolstoi, esse mais *épico* entre todos os gigantes da literatura moderna. Segundo Lukacs, « après le romantisme de désillusion essentiellement « européen » de Tourgeniev, c'est Tolstoï qui devait créer cette forme de roman en lui donnant le plus puissant élan pour se dépasser en épopée »⁶⁵⁶. O romantismo de Tolstoi tornou-se no pensamento russo a mais significativa tradução de um *imanentismo religioso* que procurou resistir a um mundo de convencionalidades burguesas, imposto pelo racionalismo técnico-científico no Ocidente. Nele, a distinção romântica entre *cultura* e *civilização*, que desde Rousseau insuflou os espíritos românticos, ganhou uma entonação religiosa que orientou seu espírito a buscar no interior de si mesmo as fontes de resistência à desagregação instaurada pela civilização moderna. Encontrando em Rousseau a expressão mais acabada da síntese romântica entre religião e razão, Tolstoi proclamou um ideal religioso que elegeu a « natureza » como o lugar de estabilidade, no qual se revela a verdade « essencial », não transitória, de toda realidade. Traduzindo o *topos* do romantismo, a postura de Tolstoi revela a insatisfação em face de tudo que pode oferecer a cultura, e a busca desesperada de outro universo, que, para Tolstoi, se encontra na *natureza*, onde se poderia encontrar uma « substancialidade » para a existência empírica⁶⁵⁷. Seu pensamento, conforme afirmou Berlin, « tourne constamment autour de cette idée centrale: le contraste entre la nature et l'artifice, la vérité et l'invention »⁶⁵⁸. Segundo Zenkovski, os grãos semeados por Rousseau deram frutos abundantes na alma de Tolstoi, e sua crítica à civilização adquiriu suas raízes no culto da « natureza » instaurado pelo autor de *Emílio e a Educação*⁶⁵⁹. No desabrochar de suas convicções, que o levou a uma ruptura com a religião da *Ortodoxia* e a um radical distanciamento de qualquer postura religiosa transcendental, Tolstoi apaixonou-se por Rousseau, e, segundo Zenkovski, carregou consigo «un médaillon avec le portrait du maître au lieu de la croix »⁶⁶⁰.

⁶⁵⁶ LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.147

⁶⁵⁷ Ibid, p.149

⁶⁵⁸ BERLIN, I. *Les Penseurs russes*, p.307.

⁶⁵⁹ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russ*, p.433

⁶⁶⁰ Ibid, p.433

Os caminhos da religião de Tolstoi estão enraizados em uma postura socrática que encontrou em Rousseau *afinidades teológicas* determinantes. Conforme nos ensinou G. Steiner, « Tolstoi estava inclinado a acreditar que o autoconhecimento conduzia imediatamente ao reconhecimento de Deus »⁶⁶¹. Mas a ideia tolstoiana de « Deus » não tinha nada que pudesse se aproximar de uma antinomia trágica que experimenta uma radical interpelação transcendente. Um materialismo místico impregnava sua percepção religiosa, e seu discernimento teológico estava fincado em uma razão que espantava todos os fantasmas que atormentavam o *tipo* de consciência trágica que fez nascer um Esquilo e um Shakespeare. Para Zenkovsky, a espiritualidade de Tolstoi poderia ser definida como um « imanentismo místico » que se acorda a todo racionalismo moderno, e postula, ao lado dos profetas da imanência, a negação de toda transcendência⁶⁶². A resistência artística de Tolstoi a Shakespeare, como nos indicou Steiner, revela muito da personalidade religiosa do autor de *Anna Kariênina*. Inclinado à narrativa naturalista e *épica* de Homero, Tolstoi não conseguia encontrar verdade nas « invenções » desprovidas de realidade de Shakespeare⁶⁶³. Foi isso que levou Steiner a afirmar que a dialética de Tolstoi é construída sobre a noção do que é « natural »⁶⁶⁴, e, portanto, toda sua teologia encontra-se ancorada em sua visão religiosa da *physis*, a única garantia de existência de uma vida substancialmente real⁶⁶⁵. Poderíamos afirmar que a mesma distância que separou Jerusalém de

⁶⁶¹ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.195

⁶⁶² ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, p.431

⁶⁶³ Em seu ensaio, *Shakespeare e o Drama*, Tolstoi afirma: « Qualquer que seja a distância entre nós e Homero, podemos, sem o menor esforço, nos transportar para a vida que ele descreve. E desse modo, somos transportados principalmente porque, apesar da estranheza dos eventos que Homero descreve, ele acredita no que diz e fala seriamente a respeito do que esta descrevendo, e, desse modo, nunca exagera e o sentido da medida nunca o abandona. E portanto acontece que, sem mencionar os maravilhosamente diferentes personagens de Aquiles, Priamo, Heitor, Odisseu, e as cenas eternamente emocionantes da despedida de Heitor, da embaixada de Priamo, do retorno de Odisseu e assim por diante, a *Iliada* como um todo, e ainda mais a *Odisséia*, esta tão naturalmente próxima de nós como se tivéssemos vivido e estivéssemos vivendo ainda agora em meio aos deuses e heróis. Mas isso não ocorre com Shakespeare. É imediatamente evidente que ele não acredita no que diz, que ele não tem necessidade de dizê-lo, que esta inventando os acontecimentos [...] desse modo, não acreditamos nos eventos nem nas ações, tampouco no sofrimento de seus personagens. Uma comparação entre ele e Homero revela claramente do que tudo a ausência de um sentimento estético em Shakespeare ». TOLSTOI, L. Apud STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.90.

⁶⁶⁴ Ibid, p.86

⁶⁶⁵ Para Berlin, « Tolstoï répète les leçons de l' *Émile*. La nature: elle seule nous sauvera. Nous devons chercher à comprendre ce qui est « naturel », spontané, immaculé, sain, en harmonie avec soi-même et avec les autres objets de ce monde, chercher des voies claires du développement selon ces donnés: ne pas tenter modifier les êtres, de les couler dans un moule. Nous devons prêter l'oreille à ce que nous dicte notre nature originale ». BERLIN, I. *Les Penseurs Russes*, p.315

Atenas, estabeleceu também um vácuo que separa a compreensão religiosa da arte de Homero e Shakespeare, que se tornaram arquétipos artísticos, os quais, segundo George Steiner, nos aproximam dos caminhos teológicos de Tolstoi e Dostoiévski. Para Steiner, “dizer que há muito na ficção tolstoiana que se relaciona ao tom e às convenções da *Ilíada* e citar a crença de Merezhkovski de que Tolstoi possuía a alma de um pagão nato é considerar dois aspectos de uma só unidade”. Para Steiner,

Merezhkovski declarava que Tolstoi possuía a alma de « um pagão nascido », e Berdiaev argumentava que « por toda sua vida Tolstoi procurou por Deus como um pagão o procura ». [...] Se estivermos corretos ao supor que *Guerra e Paz* e *Anna Kariênina* estão mais próximos de Homero do que de Flaubert, então a noção de paganismo não é inesperada; na realidade, ela se torna uma parte vital da metafísica à qual as analogias entre Homero e Tolstoi nos referem. Ha elementos pagãos no cristianismo tolstoiano, e particularmente na imagem de Deus de Tolstoi⁶⁶⁶.

A *afinidade eletiva* de Tolstoi com o paganismo e sua concepção racionalista que procura uma substancialidade divina na natureza é a base desse « imanentismo místico » que « celebra a completa realidade do mundo », identificando, nas trilhas de Sócrates e Rousseau, a voz de Cristo, ou a verdade da natureza, com a « consciência racional da humanidade »⁶⁶⁷. O anseio por uma natureza « essencial », que fosse capaz de superar um mundo desprovido de essência, marca, segundo Lukacs, o extremo de um « romantismo da desilusão », do qual Tolstoi tornou-se o último e o mais trágico dos representantes⁶⁶⁸. Sua reflexão romântico-teológica elegeu a natureza como o lugar de discernimento da verdade e da superação do universo de convencionalidade dos homens comuns. Para ele, os apóstolos da verdade eram aqueles que proclamavam o « reino do homem », e « transformar a essência espiritual de Cristo em um reino dessa terra » era a tarefa do verdadeiro cristianismo⁶⁶⁹. Zenkovski nos diz que, munido de um racionalismo teológico, Tolstoi decidiu, à sua maneira, modificar conforme a sua concepção os textos do evangelho, a fim de admitir somente o que Cristo tinha a dizer a esse mundo⁶⁷⁰. Para esse gigante aristocrata,

⁶⁶⁶ Ibid, p.183

⁶⁶⁷ Ibid, p.188.

⁶⁶⁸ LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.153

⁶⁶⁹ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.195

⁶⁷⁰ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, p.431

Le Christ n'enseigne pas le salut par la foi ni l'ascétisme... il nous enseigne une vie qui non seulement nous détourne de la perdition où nous entraînerait une vie personnelle mais nous apporte dès maintenant, en ce monde, moins de souffrances et plus de joies que la vie personnelle. L'enseignement du Christ a le sens le plus simple, le plus clair, le plus pratique pour la vie de chaque homme séparément. Cela peut s'exprimer ainsi: le Christ a appris aux hommes à ne pas faire bêtises. C'est là le sens le plus simple de sa doctrine et il est à la portée de toute monde⁶⁷¹

A postura romântico-teológica de Tolstoi é surpreendentemente oposta à significação trágica dada aos evangelhos por Pascal, e os cânones teológicos que sustentam sua espiritualidade se aproximam muito mais do paganismo reconciliado grego de Sócrates e da sacralização romântica da natureza realizada por Rousseau. É neste sentido que Steiner tem razão ao afirmar que « quando chegou a escrever que « O desejo pelo bem-estar universal [...] é o que chamamos Deus », Tolstoi tinha se colocado consideravelmente mais próximo de Feuerbach do que de Pascal »⁶⁷². Teve razão Lukacs quando afirmou que todas as contradições do « romantismo de desilusão » ocidental encontraram-se esgarçadas na consciência religiosa de Tolstoi. Sua ansiedade romântica quis encontrar na natureza elementos que pudessem suplantam as contradições irreconciliáveis do homem; que pudessem frear a aniquilação progressiva da *ideia* de natureza, provocada pela razão técnico-científica, aplacando a angústia da experiência de um 'suicídio assistido', contemplado por homens impotentes que se adequam a força aniquiladora e escatológica da razão científica. Todos esses anseios utópico-românticos foram surpreendidos pela impotência da razão humana, que talvez fosse capaz de frear a mercantilização da vida com a força épica de um Homero, mas somente na condição de traduzir-se em razão de estado, que salvaria os homens deles mesmos, retirando-lhes definitivamente sua liberdade. Todos esses anseios levaram a razão tolstoiana ao seu mais alto grau de esgarçamento e contradição, e « mesmo na época em que ele pregava a perfectibilidade dos homens e a utopia radical, ele percebia a possibilidade de desastre que assaltava Herzen e Dostoiévski »⁶⁷³. Segundo Steiner, « em agosto de 1898, ele anotava em seu diário: « mesmo se o que Marx predisse acontecer, a única coisa que

⁶⁷¹ TOLSTOI, L. Apud CHESTOV, L. *L'homme pris au piège*, 1966, p.69.

⁶⁷² STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.192. Para Berlin, « Tolstoi s'imagina que lui et d'autres peuvent trouver le chemin de la véritable manière de vivre, en observant les gens simples et en étudiant les Evangiles ». BERLIN, I. *Les penseurs russes*, p.311.

⁶⁷³ Ibid, p.192.

acontecerá então é que o despotismo terá passado”. Agora os capitalistas governam, mas no futuro os diretores da classe operária governarão »⁶⁷⁴.

A desconfiança de Herzen e o apocalipse trágico profetizado por Dostoiévski estão assentados em uma visão de mundo que intuiu a precariedade da razão e da natureza, e se deu conta, firmado em um espírito de lucidez trágica, da insuficiência constitutiva presente na reconciliação materialista moderna. Trazendo à cena as discussões sobre a « embriaguez e a vertigem face ao infinito » e os « abismos da razão », tematizados pela filosofia trágica de Kant, poderíamos afirmar que a intuição religiosa presente na visão de mundo dostoiévskiana, que resistiu a toda reconciliação científico-materialista na Rússia do século XIX, esteve alicerçada naquilo que Apollon Grigoriev reconheceu ser um « ferment transcendental »⁶⁷⁵. A intuição transcendental, que levou Kant a minimizar a euforia de uma razão hegeliana reconciliada, teve em Dostoiévski um efeito que o levou à aguda percepção da ausência de fundamentos de um discurso que se funda na ideia abstrata de natureza e de humanidade. Para Steiner,

com sua intuição experiente da anatomia do intelecto, Dostoiévski reconheceu em Tolstoi um discípulo de Rousseau. Além das declarações de amor de Tolstoi pela humanidade, Dostoiévski discernia profeticamente a aliança entre uma doutrina de perfectibilidade social, uma teologia construída sobre a razão ou a primazia do sentimento individual, e um desejo de eliminar das vidas humanas o sentido do paradoxo e da tragédia. Muito antes de outros contemporâneos de Tolstoi, talvez antes do próprio Tolstoi, Dostoiévski obscuramente se deu conta de para onde levaria a filosofia tolstoiana – a um cristianismo sem Cristo. Ele adivinhava um egotismo central, rousseauista no humanitarismo tolstoiano: « o amor pela humanidade », ele observava em *Adolescência*, « é para ser entendido como amor pela humanidade que você mesmo criou na alma ». Persuadido pelo credo ortodoxo e atraído pelos mistérios e tragédias da fé, Dostoiévski sentia em Tolstoi um arquioponente⁶⁷⁶.

A busca de Tolstoi pelo *absoluto* na humanidade traduz o anseio romântico que quis instaurar os fundamentos da existência na *imanência*, como tentativa desesperada de superar a agressividade escatológica de uma razão técnico-científica que a tudo e a todos transforma em objeto. Como sentenciou o teólogo russo Paul Evdokimov, na trajetória do pensamento romântico, Fichte afirmou o « eu absoluto », Hegel o « espírito absoluto », Spinoza a « natureza absoluta »

⁶⁷⁴ Ibid, p.192.

⁶⁷⁵ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, p.445

⁶⁷⁶ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.240

(*Deus sive natura*), os materialistas a « matéria absoluta », traduzindo o anseio romântico de encontrar fundamentos na existência empírica. Com a escrita fincada na postura religiosa de Dostoiévski, Paul Evdokmov afirmou que « le caractère transitoire de l'être témoigne que la seule force divine qui domine l'existence, c'est la mort », e, assim, « l'aspiration, si naturelle à l'homme, vers l'infini, vers l'infiniment désirable, ne trouve qu'un seul infini: la tristesse de voir décliner le sens absolu de la vie. C'est l'image utopique de l'humanité abandonnée à elle-même »⁶⁷⁷. Tolstoi não ignorou a profundidade trágica da vida, e esse gigante épico, que *edifica e destrói mundos* – conforme o belíssimo ensaio de Léon Chestov dedicado ao autor de *Guerra e Paz* –, levou aos limites mais extremados as atividades de uma razão que quis por si mesma dar coerência à totalidade do mundo. Para Berlin, « il est le plus tragique de tous les grands auteurs, un vieillard désespéré, aveuglé par lui-même »⁶⁷⁸, imerso em um esforço épico que buscou reconhecer a verdade do mundo *sub specie aeternitatis*. Mas esse gênio obcecado pela razão, possuidor de uma natureza verdadeiramente homérica, que possuiu por « Deus » a *verdade da razão e a verdade da natureza*, também experimentou a agressividade desta única força divina que domina a existência, a morte. Em um trecho de *Quelle est ma foi*, ele acena para essa dimensão do evangelho que ultrapassa a noção racionalista, a qual procura uma simples regra para a vida:

Dans l'acceptation de cette vie personnelle, terrestre, comme d'un bien m'appartenant réellement, il y a un malentendu qui m'empêche de comprendre l'enseignement du Christ... » « La mort, la mort, la mort, vous attend à chaque instant. Votre vie s'accomplit en vue de la mort. Si vous avez besoin pour votre propre avenir, vous savez cependant que votre seul avenir est... la mort. Et cette mort anéantit toute votre besogne. Donc vivre pour soi-même ne peut avoir aucun sens »⁶⁷⁹.

Sua compreensão religiosa não poderia perceber o reino de Deus senão como o reino do Homem, e, por isso, a antinomia da morte o fazia acenar para esse « mal entendido » do ensinamento do Cristo, que não deveria trazer nada que não fosse a paz para os homens. A antinomia presente em uma ideia de « Deus » que nos retira de nosso equilíbrio habitual, que faz vacilar nossa experiência, abalando nossos princípios e convicções, era estranha ao racionalismo teológico

⁶⁷⁷ EVDOKMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*, p.325

⁶⁷⁸ BERLIN, I. *Les penseurs russes*, p.118.

⁶⁷⁹ TOLSTOI, L. *Quelle est ma foi* Apud CHESTOV, L. *L'homme pris au piège*, p.69-70.

de Tolstoi. Para Chestov, « la foi c'est le moment où, selon l'expression de Dostoiévski, nous entrons en contact avec d'autres mondes »⁶⁸⁰, e talvez isso soasse muito mal para os ouvidos de um antiplatônico como Tolstoi, que celebrava a completa realidade do mundo e proclamava que o « Reino de Deus » deveria ser estabelecido aqui e agora, nessa terra e no interior dessa, a única vida real que nos está destinada »⁶⁸¹.

Dostoiévski percebeu, como todos os românticos, a radical desagregação instaurada pelo racionalismo técnico-científico e a insuficiência dos valores individualistas que deram forma à sociedade burguesa, estando na base da arquitetura abstrata da cidade moderna. Mas sua postura religiosa se distanciou do *imanentismo místico* que caracterizou grande parte da experiência religiosa dos românticos, os quais procuraram erigir em absoluto a natureza ou uma razão subjetiva como resistência à desagregação instaurada pela civilização burguesa. Conforme escreveu Berdiaev, « Dostoiévski, como todos os filósofos religiosos russos, era hostil à civilização « burguesa », e ele foi inimigo da Europa ocidental na medida em que esta civilização burguesa triunfava nela »⁶⁸². Como já afirmamos, é a partir dos porões da cidade moderna, do seu espírito burguês, mercantil, que Dostoiévski instaurara uma crítica desmanteladora da arquitetura social moderna, que se ergueu sob um solo de injustiça a partir da atividade de uma razão cínica que tem seus fundamentos assentados no princípio individual. Mas a crítica de Dostoiévski ganhara entonações trágicas ao passo em que também foi *desconstrutora* das *ilusões* românticas dos filhos de Rousseau, que proclamavam uma utopia de superação do império da técnica e do mercado a partir de um retorno a uma pretensa « natureza », ou a partir de mecanismos racionais que instaurariam uma harmonia terrena. A intuição teológica de Dostoiévski possuiu uma percepção absolutamente trágica da razão e da natureza humana, percebendo a inconsistência de uma visão de mundo romântica que procurava encontrar os fundamentos da existência em uma ideia abstrata de humanidade. Dostoiévski sabia que o caráter transitório do « ser » testemunha que a única força divina que domina a existência é a morte⁶⁸³. E é neste sentido que

⁶⁸⁰ Ibid, p.76.

⁶⁸¹ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.188

⁶⁸² BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.195.

⁶⁸³ EVDOKMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*, p.324. Como afirmou com refinada ironia Emmanuel Lévinas. “A elevação da identidade humana ao posto de subjetividade transcendental

Dostoiévski tornou-se um pensador profundamente moderno, que experimentou a radicalidade da emancipação de todos os sistemas nomizadores, estabelecidos em um realismo eclesiástico e sacramental. Segundo Berdiaev, Dostoiévski foi um revolucionário de espírito, que não se prendia nas circunstâncias exteriores da realidade empírica⁶⁸⁴, e, para ele, « não haveria retorno possível à antiga concepção da vida, tal como existia antes da chegada do espírito revolucionário, a uma forma de vida estática, imutável, pois sua mentalidade era demasiadamente apocalíptica para imaginar tal recuo, tal restauração do antigo e tranquilo modo de vida »⁶⁸⁵. A intuição do jovem Lukacs, que percebeu em Dostoiévski algo radicalmente distinto do romantismo europeu do século XIX, chegando a perguntar-se se suas obras não representariam o nascimento de um Homero ou de um Dante do mundo moderno⁶⁸⁶, acena para a distância que marcou a literatura de Dostoiévski em relação a toda reflexão literária e filosófico-religiosa moderna.

A tese que apresentamos no decorrer de nosso trabalho, que obviamente não possui a pretensão de originalidade, firma-se na hipótese que reconheceu em Dostoiévski a expressão mais acabada de um pensamento religioso e trágico, o qual tematizou a insuficiência constitutiva da natureza e da razão humana, traduzida na incapacidade do homem moderno em encontrar qualquer forma de *substancialidade imanente* que pudesse servir de fundamentos para sua existência empírica. Em sua « introdução aos primeiros escritos de Lukacs », Lucien Goldmann afirmou que,

Les valeurs de l'individualisme étant profondément ébranlées, penseurs et écrivains constateront avec effroi que leurs prédécesseurs avaient été totalement aveugles devant un problème fondamental et inquiétant, celui de la *mort*. Quelles que soient, en effet, les valeurs individuelles sur lesquelles on prétendait fonder l'existence humaine, elles apparaissent maintenant insuffisantes et caduques par le fait même qu'elles étaient individuelles et que leur fondement devait disparaître avec le limite de l'individu et son inévitable disparition. Pascal au XVII^e siècle, Kant au XVIII^e, avaient fait de cette limite le centre même de leur pensée philosophique. Le XIX^e siècle,

não anula o efeito que a penetração do metal – ponta do punhal ou bala de revólver – pode ter no coração do Eu, que é apenas víscera". Afirma a Lógica de Port-Royal: "Todo o vigor do espírito humano é forçado a sucumbir ao menor átomo da matéria". LEVINAS, E. *Deus que vem à ideia*, p.71-72

⁶⁸⁴ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p. 164

⁶⁸⁵ Ibid, p.165

⁶⁸⁶ LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.155

surtout dans sa seconde moitié, l'avait complètement éliminée de la conscience⁶⁸⁷

A significativa obra de Lucien Goldmann, *Le Dieu Caché*, em que encontramos um substancial fundamento teórico para nosso trabalho, parte de um princípio que postula a existência de uma estrutura, « a visão trágica », que, para Goldmann, « permis de dégager et de comprendre l'essence de plusieurs manifestations humaines d'ordre idéologique, théologique, philosophique et littéraire »⁶⁸⁸. É a partir disso que Goldmann reconhece a tematização trágica de uma consciência que levou ao esgarçamento a insuficiência de um racionalismo estruturado no atomismo e mecanicismo de uma razão individual. Para ele, Pascal, na França do século XVII, e Kant, na Alemanha do século XVIII, representam a tematização mais profunda da experiência trágica, que colocou os *limites* do indivíduo como centro do seu pensamento filosófico-teológico. Para Goldmann, o século XIX eliminou de sua consciência o « fato trágico ». Por vezes, pelo fato de ter sido o século que mais experimentou a euforia de uma razão imersa nas celebrações niilistas de progresso da técnica e da ciência, mas, sobretudo, segundo Goldmann, pelo fato de ter encontrado na dialética hegeliana, e especialmente marxista, um elemento de « superação » das antinomias colocadas pelo pensamento trágico de Pascal e Kant⁶⁸⁹. Nosso trabalho quer compreender que, depois de Pascal e Kant, foi no pensamento de Dostoiévski que o século XIX experimentou a mais profunda tradução de uma *visão trágica* de mundo, fazendo da Rússia da segunda metade do século XIX, o palco onde o *grito de horror* de Esquilo e Shakespeare traduziu-se em uma *escrita teológica* que desconstruiu todas as falsas reconciliações do materialismo moderno, dando lugar a uma vertigem da razão que – uma vez mais – se espantou diante dos abismos da existência.

⁶⁸⁷ GOLDMANN, L. Introduction aux premiers écrits de George Lukacs, in : LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.166.

⁶⁸⁸ GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.7

⁶⁸⁹ Ibid, p.56

5.2

Dostoiévski – Notas Teológicas

A Gorki, Tolstoi fez o comentário bizarro de que « havia algo judaico » no sangue de Dostoiévski. Invocando uma das imagens de um mundo dividido proposto por São Jerônimo, seria como se Atenas (a cidade da razão, do ceticismo e do prazer no jogo livre das energias seculares) houvesse confrontado a escatologia transcendental de Jerusalém⁶⁹⁰.

Dostoiévski carregou em sua alma o tormento do homem hebraico. Uma afirmação como essa não possui fins retóricos, e não poderia ser lançada de maneira gratuita. Por homem hebraico queremos afirmar uma dimensão antropológica que se distancia da *ontologia naturalista grega*, raiz de uma ideia de natureza que possui, por si mesma, consistência ontológica, manifestadamente presente na ideia de « ser »⁶⁹¹. A distância que separou Jerusalém e Atenas fora também, segundo Steiner, a distância que marcou os mundos desses dois gigantes que foram Tolstoi e Dostoiévski. O *problema transcendental*, aqui compreendido como *problema teológico*, ganha uma intensidade particular quando experimentado dentro da diferença estabelecida por Tertuliano no II século. *Jerusalém e Atenas* são, cada uma, símbolo de posturas religiosas distintas, fundamentos de uma antropologia teológica que exerceu papel determinante para a abertura deste vácuo que – para abusar das metáforas – separou Sócrates de Abraão. A *physis* grega está no centro deste *immanentismo religioso* que encontraremos no romantismo alemão e na religião da humanidade de Tolstoi, que quis encontrar na ideia de natureza um fundamento no qual o homem poderia encontrar repouso e assim resistir à desagregação proporcionada por uma razão técnico-científica.

Dostoiévski foi o autor, no século XIX, que mais soube desconstruir os fundamentos da ideia grega de natureza, sobre a qual se ergueu o humanismo moderno. Autor que elegeu a insuficiência como *topos* de sua obra, seus personagens literários foram ao encontro do *vazio* da existência, e não recriaram

⁶⁹⁰ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.239

⁶⁹¹ Cf. MARION, J L. *Dieu sans être*, 2010.

contemplar esse *vazio*, fazendo emergir do *subsolo* um homem portador de uma « doença » que revelaria a precariedade da existência. Desarticulando todos os ideais de autonomia de um homem que se quis mestre do seu destino, Dostoiévski desceu até aos *bas-fonds* da existência e, com sua intuição espiritual e artística, desvendou as impulsões mais secretas, os meandros e abismos mais obscuros da alma humana⁶⁹². Anunciando a complexidade da alma, Dostoiévski aprofundou, ontologicamente e psicologicamente, o fundamento trágico da vida, tornando-se, segundo Ivanov, o « arquiteto de um labirinto subterrâneo »⁶⁹³, que desconstruiu os espaços sacros arquitetados pela ontologia grega, promovendo uma saída da perenidade da natureza para o espaço de uma antinomia trágica. Como nos lembrou Berdiaev, Dostoiévski aparece em um estágio da humanidade no qual o homem procurou fixar-se na superfície da terra, envolto por um humanismo que serviu como fundamento teológico da existência empírica. Mas, depois do autor do *subterrâneo*, o homem percebeu que o solo sob seus pés não estava tão firme, e das suas profundezas manifestar-se-ia uma existência de natureza vulcânica, abrindo um abismo no fundo de seu próprio ser⁶⁹⁴.

Mas de onde vem esse estado de espírito que não faz coro com os ideais « civilizados » de uma autonomia moderna? Que se esquivava em celebrar « la naissance du nouveau, du spécifiquement moderne » de uma civilização emancipada, liberta dos laços obscuros de um mundo medieval⁶⁹⁵. De que tipo de entranhas nasce essa melancolia que não celebra a crítica que faz « éclater le monde de rêve », esses « fantômes moyenâgeux »⁶⁹⁶ que Goethe exorcizou com as convicções modernas de uma física – romântica – a qual contemplou com absoluto desprezo um qualquer aceno de metafísica religiosa: « Librez-vous vite des fables, l'ancienne foule de vos dieux, laissez-la, elle est passée »⁶⁹⁷. O teólogo ortodoxo Olivier Clement escreveu que o realismo de Dostoiévski, seu « réalisme au sens ultime », nasceu do encontro entre a « espiritualidade do Oriente » e a desesperada « busca ocidental »⁶⁹⁸. A intuição de Clement possui uma lucidez capaz de esclarecer muito dos fundamentos da *teologia* e da *fé* de Dostoiévski,

⁶⁹² IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.32

⁶⁹³ Ibid, p.32

⁶⁹⁴ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.52.

⁶⁹⁵ LUKACS. *Goethe et son époque*, 1949, p.254

⁶⁹⁶ Ibid, p.254

⁶⁹⁷ GOETHE apud LUKACS. *Goethe et son époque*, p.254

⁶⁹⁸ CLEMENT, O. *Le visage intérieur*, p.205

que não poderiam se adequar a nenhuma forma de ortodoxia religiosa ou secular. Seu pensamento religioso e seus « fundamentos teológicos » possuem um sentido muito particular, e são, sem sombra de dúvidas, frutos de uma *dialética espiritual* e de uma *sensibilidade religiosa*, tradutora de uma inquietude mística que ultrapassou todos os esquemas conceituais da teologia clássica⁶⁹⁹. Olivier Clément afirmou que « Dostoïevski se situe dans une accentuation un peu différente de la tradition orientale, moins johannique, plus paulinienne, plus proche ainsi de l'Occident, et à propos de laquelle on a pu parler d'« augustinisme oriental »⁷⁰⁰. A tese de Clément acena para as raízes de uma *antinomia* que perpassou o pensamento religioso de Dostoiévski, e como sua ontologia trágica promoveu a tematização do problema teológico na modernidade, sendo anunciadora – e assim, distanciando-se de um *immanentismo místico* – de um elemento transcendente⁷⁰¹. Para Clément,

Les moins d'Optino, cependant ne se sont pas entièrement reconnus dans l'oeuvre du romancier, notamment dans le personnage de Zossima. C'est d'abord que la spiritualité sobre, dépouillée, liée à une ascèse modeste, tenace et progressive, des *startsi*, ne coïncidait pas entièrement avec le christianisme de Dostoïevski. La foi de celui-ci était plus tragique, elle intégrait, d'une part, des éléments païens, dionysiaques, d'autre part, elle relevait d'une spiritualité du désespoir dont certains accents font songer à saint Augustin et à Luther (le premier Luther, surtout, dont la démarche a été si remarquablement retrouvée par Léon Chestov dans *Sola Fide*)⁷⁰².

⁶⁹⁹ Para Daniel Larange, « le texte dostoïevskien n'est en aucun cas un texte ecclésial. Il n'appartient à aucun canon scripturaire et ne répond pas à un souci proprement dogmatique. Au contraire, son ambition doit être apologétique dans la mesure où il est une invitation à une méditation spirituelle, mais l'idéologie qu'elle produit ne saurait être qu'une hérésie ». Larange faz uma relação com o conceito de *Teologia da Cultura*, do teólogo protestante Paul Tillich, fundado sobre seu método de correlação. Segundo Larange, « de tous les théologiens et philosophes de la religion qui en ont recherché une synthèse, la systématique du théologien luthérien Paul Tillich présente le christianisme dans un langage qui correspond le mieux à la problématique modernes et sa recherche d'un compromis justement entre sacré e profane, religieux et séculier, foi et raison, forme une tentative fort originale et très motivante pour la réflexion théologique du XX siècle. En cela également réside tout l'intérêt de le rapprocher de Fédor M. Dostoïevski dont toute la proeussse est précisément d'avoir su traiter une problématique théologique en dehors d'un discours purement religieux ou métaphysique et réussi à introduire une parole *théologique* sous une forme romanesque et culturelle. De même, le principal problème théologique et culturel consiste, pour Paul Tillich, à parvenir à combler le fossé qui sépare la religion et la culture séculière ». LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoïevski*, p. 272-273.

⁷⁰⁰ CLEMENT, O. *Le visage intérieur*, p.213.

⁷⁰¹ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoïevski*, p.76

⁷⁰² Ibid, p.212

A referência de Clément a Paulo, Agostinho e Lutero, como figuras que povoaram indiretamente o cristianismo de Dostoiévski, não me parece gratuita, e não deixa de ser significativo que essa trindade religiosa tenha oferecido uma *intuição teológica* indispensável para o desenvolvimento de uma *antropologia trágica* no interior do cristianismo. Essa « espiritualidade do desespero », a que se referiu Clément, firmou-se um elemento chave para a compreensão do instinto religioso que travou no Ocidente uma batalha iconoclasta contra todas as *idolatrias metafísicas* que deram forma, segundo Marion, a um « *reigne metaphysico-idolâtrique de la présence* »⁷⁰³. A intuição que reconheceu em Paulo a raiz de uma crítica às formas metafísicas do naturalismo grego não me parece ingênua⁷⁰⁴. Não encontramos em sua *Epístola aos Romanos* um ensaio de crítica à metafísica racionalista grega e ao ideal naturalista de virtude que fundamentou toda a autossuficiência naturalista dos helênicos? Assim, entendo que encontraremos em São Paulo o primeiro esboço daquilo que Olivier Clément reconheceu ser uma « espiritualidade do desespero », que ganhou uma espécie de síntese teológica no pensamento de Agostinho, nas reflexões do jovem Lutero, nos escritos pascalianos, e uma significativa expressão teológico-literária no cenário dostoiévskiano. A noção de « precariedade da natureza », que caracterizou uma visão de mundo trágica, em quase tudo devedora do cristianismo paulino, esteve na base de uma tradição teológica que, de Agostinho a Pascal, estabeleceu uma « crítica à ideia do homem como *causa* racional e moral »⁷⁰⁵, que será tematizada com toda profundidade na antropologia religiosa e trágica de Dostoiévski.

⁷⁰³ MARION, J L. *De surcroît*, 2001, p.187-188.

⁷⁰⁴ Para as interpretações contemporâneas de São Paulo ver, TAUBES, J. *La théologie Politique de Saint Paul*; ZIZEK, S. *Fragile absolu. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?*; ZIZEK. *A Marioneta e o anão. O cristianismo entre Perversão e Subversão*. Relógio D'água; Ver também Giorgio Agamben, *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, 2000 ; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, 1997.

⁷⁰⁵ PONDÉ, L F. *Do Pensamento no Deserto*, p.95. Para Willian James, « Luther a percé la carapace de toute cette autosuffisance naturaliste. Il pensa (non sans raison sans doute) que saint Paul l'avait déjà fait (...) Le phénomène en question est celui de nouvelles possibilités de vie survenant après nos moments de plus profond désespoir. Il y a en nous des ressources dont le naturalisme, avec ses vertus prosaïques, n'a aucune idée, des possibilités qui nous coupent le souffle, et qui dévoilent un monde plus vaste que ne peuvent l'imaginer la physique ou l'éthique desphilistins. Là nous trouvons un monde dans lequel tout est bien, *en dépit* de certaines formes de mort, et en réalité *à cause* de certaines formes de mort, mort de l'espoir, mort de la force, mort des responsabilités, des craintes et des soucis, mort de *tout* ce sur quoi le paganisme, le naturalisme et le légalisme fondent leur confiance ». JAMES, W. « La raison et la foi (1905) », *Archives de Philosophie* 3/2006, p.369-374. (Tome 69), p. 373.

Jean Luc Marion conseguiu tematizar filosoficamente a *desconstrução* paulina das categorias helênicas que sustentavam a ideia de uma consistência ontológica da razão natural. Para Marion, « rien de plus cohérent ni de plus utile pour le discours paulinien, que de faire constater l'effolement de la « sagesse » philosophique des Grecs »⁷⁰⁶. Desconstrução do *principium* ontológico da razão que se descobre imersa na contingência de uma natureza irracional, o enlouquecimento do *logos* Natural grego manifesta, segundo Marion, que « l'amour de la sagesse (du monde) s'effole, parce que l'indice qui la guide, l'on, premièrement et principiellement, s'effole »⁷⁰⁷. A tematização filosófica da intuição paulina funda um *lugar teológico* que se manifesta como crítica da razão natural, um tornar em *desrazão* a sabedoria do mundo. A *physis* grega experimenta um tensionamento enlouquecedor, e torna-se, para o vocabulário teológico paulino, « inoperante » (*katargêsê*)⁷⁰⁸. Encontramos nessa postura uma

⁷⁰⁶ MARION, J L. *Dieu sans être*, p.134

⁷⁰⁷ Ibid, p.134

⁷⁰⁸ Segundo Marion, « Dieu ne détruit pas, il abroge (*katargêsê*) le jugement du monde: abroger, tenir pour nul et non avenu un décret ou une loi, le ternir pour rien sans avoir même à réfuter ». MARION, J L. *Dieu sans être*, p.139. É interessante atentar-se para a exegese judaica de Jacob Taubes e George Agambem do texto paulino. Para Taubes, « L'Épître aux Romains constitue, une théologie politique, une déclaration de guerre politique à César (...) Paul est, quelqu'un qui réagit par une protestation, par un renversement des valeurs: ce n'est pas le *Nomos* mais le Crucifié au nom du *Nomos*, qui est *Imperator*. C'est incroyable! Et, comparés à cela, tous les petits révolutionnaires sont insignifiants. Ce renversement des valeurs met toute la théologie juivo-romaine-hellénistique de la classe dominante, tout l'éclectisme de l'hellénisme de la classe dominante, sens dessus dessous. Certes, Paul aussi est universaliste, mais dans son cas l'universel passe à travers le chas de l'aiguille du Crucifié, et cela signifie le renversement de toutes les valeurs de ce monde. Donc, il ne s'agit surtout pas du *Nomos* en tant que *summum bonum*. C'est la raison pour laquelle l'Épître possède une charge politique, elle est hautement explosive ». TAUBES, J. *La théologie Politique de Paul*, p. 47. A exegese de Taubes do *Fragmento Teológico Político* do jovem Benjamim, evidencia seu olhar niilista sobre a ordem profana, carregado de uma percepção paulina da criação: « il voit les douleurs de l'enfantement de la création, la vanité ». Segundo Taubes, « c'est de l'Épître aux Romains 8, 18 que parle Benjamim! C'est la représentation de la création comme précarité, si elle est sans espérance. Je considère donc Benjamim, à propos du nihilisme en tant que politique mondiale, comme l'exégète de la nature telle qu'elle apparaît dans l'Épître aux Romains 13. Nietzsche avait déjà également compris cet aspect nihiliste, et il s'est défendu contre cela, tout comme Celse s'était révolté contre cela p. 110-111. A exegese de Agambem toma partido das mesmas intuições de J. Taubes. Para ele, o pensamento de paulo procura tornar « inopérants [*Katargesei*] tous les pouvoirs, toutes les autorités et toutes les puissances ». (AGAMBEM, G. *Le temps qui reste*, p.148). Para Agambem, a *antinomia* do pensamento paulino promove um despedaçamento da natureza, reconhecendo como « inoperante » (*Katargêsê*), todo o poder sobre o qual o paganismo e o naturalismo fundamentam sua confiança. Não fora gratuitamente que Gershon Scholem, o mais eminente historiador da mística judaica, reconheceu em Paulo « l'exemple le plus éminent de mystique juif révolutionnaire que nous connaissions » SCHOLEM, G. *La Kabbala et sa symbolique*, 1997, p.22). Agambem procurou reconhecer o que ele afirmou ser uma « présence secrète du texte paulinien » na escrita teológica de Walter Benjamim. Segundo Agambem, « si vous regarder maintenant le photocopie de l'Handexemplar des thèses, vous verrez que dès la seconde thèse Benjamim a recours à cette convention. À la quatrième ligne avant la fin, on lit: *Dann ist uns, wie jedem Geschlecht, das vor uns war, eine s c h w a c h e messianische Kraft mitgegeben...* (« À nous comme à toutes les

verticalidade teológica que se distancia de qualquer imanentismo religioso grego, provocando um esvaziamento ontológico impraticável a uma consciência que se firma nas virtudes de um naturalismo helênico. O tornar-se desrazão « devenir fou, comme une roue, ou une poulie, devient folle, en tournant à vide, affranchie de tout accrochage effectif à l'axe: folle, donc désaxée »⁷⁰⁹ tornou-se, neste sentido, o *topos* de desarticulação da ideia de suficiência da natureza, que encontrou em Paulo os fundamentos críticos que resistiram à *antropologização* teológica do humanismo moderno. Em seu pequeno ensaio, *Do Humanismo Ridículo*, Luis Felipe Pondé demonstrou os vestígios dessa *antropologia paulina* no pessimismo antropológico agostiniano, que foi fundamento do anti-humanismo teológico de Lutero e Pascal. Segundo Pondé, Agostinho amadureceu o núcleo da crítica que atacou a « construção vaidosa », o « culto da autonomia moral autoevidente », que caracterizou as bases da antropologia humanista no ocidente. O conflito com a teologia de Pelagio – que para Agostinho era a manifestação do « orgulho humano « estoicizante »⁷¹⁰ – representa a instauração de uma antropologia que nega a suficiência, « afirmando a estrita necessidade da graça eficaz e contingente »⁷¹¹. Funcionando como *locus* da crítica que fundou uma oposição a qualquer espécie de *metafísica humanista*, « este núcleo de temas (falsa suficiência, erro, vaidade) será retomado pela Reforma e pelo jansenismo em geral, ainda que guardando diferenças importantes em se tratando de Lutero e

générations qui nous ont précédés, a été donnée une f a i b l e force messianique »). Pourquoi « faible » est-il espacé? De quel genre de citation est-il ici question? Et pourquoi la force messianique, à laquelle Benjamim confie la rédemption du passé, est-elle faible? Je ne connais qu'un seul texte dans lequel on théorise de manière explicite la faiblesse de la force messianique. Vous l'aurez compris, il s'agit du passage de 2 Cor 12, 9-10 que nous avons commenté à plusieurs reprises: Paul, qui a demandé au messie de le libérer de l'écharde qu'il a dans la chair, s'entend répondre *hē gar dunamis en astheneia teleitai*, « la puissance s'accomplit dans la faiblesse ». « C'est pour cela, ajoute alors l'apôtre, que je me complais dans les faiblesses, dans les outrages, dans les nécessités, dans les persécutions et dans les soucis pour le messie: en effet, quand je suis faible, alors je suis puissant (*dunatos*). » Le fait qu'il s'agisse d'une véritable citation est confirmé par la traduction de Luther, que Benjamim devait probablement avoir sous les yeux. Alors que Jérôme traduit par *virtus in infirmitate perficitur*, Luther, comme la majorité des traducteurs modernes, préfère *denn mein Kraft ist in den schwachen mechtig*: les termes *Kraft* et *schwache* sont tous les deux présents, et c'est cette hyper-lisibilité, cette présence secrète du texte paulinien que l'espacement veut signaler de manière discrète (...). Dans cette perspective, tout le vocabulaire des thèses semble marqué d'un sceau paulinien. Et nous ne devons pas nous étonner que le concept de « rédemption » (*Erlösung*) – un concept absolument central pour la conception benjaminienne de la connaissance historique – soit bien évidemment le terme par lequel Luther traduit apolitrösis, qui est tout aussi central dans les Epîtres. (AGAMBEM, G. *Le temps qui reste*, p.233-234- 235, 241).

⁷⁰⁹ MARION, J L. *Dieu sans être*, p.134

⁷¹⁰ PONDE, L F. *Do Pensamento no Deserto*, p.99.

⁷¹¹ Ibid, p.98

Pascal »⁷¹². Estamos diante daquilo que Olivier Clément denominou « espiritualidade do desespero », que ganhara um espaço canônico na percepção teológica de Dostoiévski. A partir disso, poderíamos retomar o parágrafo de abertura das presentes *notas teológicas*, que afirmou ser Dostoiévski alguém que carregou na alma o tormento do homem hebraico. Se nos lembrarmos de que na antropologia hebraica o conceito de « ser » não está presente e de que, neste sentido, a contingência deve ser enfrentada⁷¹³ sem os disfarces idolátricos da metafísica⁷¹⁴, assumindo o *vazio ontológico* que subtrai os fundamentos do mundo, nos aproximaremos, então, das tematizações da antropologia dostoiévskiana que, fincada em um realismo profundo, nos mostrou o abismo sem fundo que se esconde por detrás daquilo que chamamos « natureza humana ».

O cenário religioso onde atuam os personagens trágicos de Dostoiévski foi o espaço de tematização do confronto entre a cidade da razão, da virtude reconciliada e energias helênicas, com uma antropologia trágica, cuja contribuição a nós foi o oferecimento da imagem de um homem de consciência cindida, que experimenta as contradições antinômicas de um mundo para sempre irreconciliado e, por isso, aberto para uma dimensão escatológica que reclama por uma realidade e uma experiência que o transcenda. Para Steiner, « a reconciliação e redenção que os protagonistas de Tolstoi encontram na terra, os « grandes pecadores » de Dostoiévski encontrarão no Reino de Deus, que não é, e nem pode ser, desse mundo »⁷¹⁵. A virtude helênica de Tolstoi marcava a distância desses personagens « doentios » que povoaram o universo dostoiévskiano, essas figuras patológicas que traduziam um submundo de repressão inconsciente, que apenas vieram possuir *status* canônico no universo dos modernos depois da *ferida* provocada por Freud. Em uma carta a Gorki, Tolstoi confidencia sua rejeição aos « doentes » dostoiévskianos, afirmando que « é curioso que seja tão lido. Não posso entender porquê. Tudo é doloroso e inútil, já que esses Idiotas, Adolescentes, Raskolnikovs, e o resto deles, não são verdadeiros; tudo é mais simples, mais compreensível »⁷¹⁶. Os homens doentes de Dostoiévski confrontam esse universo

⁷¹² Ibid, p.99

⁷¹³ Cf. PONDE, L F. *Do pensamento no Deserto*, p. 49; MARION, J L. *Dieu sans être*; BOUGANIM, Ami. Leo Strauss. *Athènes et Jérusalem*.

⁷¹⁴ MARION, J L. *Dieu sans être*, p.55.

⁷¹⁵ STEINER, G. Tolstoi ou Dostoiévski, p.68.

⁷¹⁶ GORKY, *Reminiscences of Tolstoy, Chekhov and Andreev*, trans. by Katherine Mansfield, S. S. Koteliansky and Leonard Woolf, London, 1934. Apud STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.239

simples e racionalista de Tolstoi, direcionando nosso olhar para o abismo sem fundo de nossa alma. Para Ivanov, a cada espasmo do nosso coração, a cada expressão do abismo que nos convoca, Dostoiévski responde com um canto vertiginoso e abissal⁷¹⁷. Seu grito nos alcança, e seu olhar indecifrável, que decifrou nossas almas, invade nossa existência, despedaçando as fortalezas que criamos a fim de nos protegermos de nós mesmos.

O século XX encontrou no cenário trágico dostoievskiano um espelho no qual se refletiram as mazelas trágicas de um « homem doente do homem »⁷¹⁸. Os personagens dostoievskianos acontecem como tematização mais radical da finitude, desconstruindo toda substância de um ideal humanista presente em uma autoconsciência que se quer « reconciliada ». Fogel reconheceu a semelhança incontestável « entre o Miskin, de *O idiota*, e Zaratustra, de Nietzsche ». Para o autor, « ambos são doentes », e a « dor os irmana », provocando o escancaramento dos limites do humano que, no caso de Miskin, revela a « encarnação do finito, do limite, do não-saber, do não-poder »⁷¹⁹. O cenário dostoievskiano nos apresenta um homem que respira a inquietude de um mundo enigmático, atormentado por demônios e radicalmente distante dessas virtudes civilizadas que oferecem o clima espiritual desses « homens honestos », apaixonados pela humanidade e desprovidos de inquietudes metafísicas. Os « doentes » dostoievskianos invadem os salões aristocráticos proclamadores de virtudes românticas, causando repulsa às consciências acostumadas aos espaços envernizados de civilização, adaptados à superfície psicofísica da existência e aos bons modos dos amantes de uma humanidade que sabe camuflar seus odores. Esses idiotas, que, segundo Tolstoi, respiram tudo que é doloroso e inútil, surpreendem-nos com questões que imaginamos não serem nossas, indo além dos condicionamentos psíquicos de uma consciência que precisa irremediavelmente – sob o risco de tornar-se também doente – adequar-se à realidade do mundo. Dos porões de nossa existência,

⁷¹⁷ IVANOV, V. Dostoevski, p.31.

⁷¹⁸ FOGEL, G. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*, 2011. Segundo Fogel, « no Ocidente, a doença-homem – o humanismo greco-cristão ou o projeto metafísico enquanto estória do « homem doente do homem » (Nietzsche) – constitui-se no programa histórico, à medida que este homem ocidental-europeu propõe como meta e dever-ser (como « ideal », pois!) o infinito, o ilimitado, a saber, o « absoluto », o « espírito puro » (a « alma »), a « consciência pura », a autoconsciência como pura transparência de si para si, a eternidade », etc., etc... « O homem doente do homem » significa: engajar-se num programa impossível de humanização do homem, que, ai contrario, promove um crescente desenraizamento ou uma crescente desertificação da Terra, do « sentido da Terra » - « O deserto cresce: ai daquele que guarda em si desertos ». p.18

⁷¹⁹ Ibid, p.13

pressentimos nosso parentesco com esses « idiotas » e « doentes », mas, sob o risco de desagregação dos fundamentos de nosso mundo, nos firmamos na superfície psíquica de nossa existência⁷²⁰, afastando-nos dessa « via demoníaca », a qual, de acordo com as belíssimas metáforas de Ivanov, « vem bater à nossa porta como vagabundos inquietos, travando diálogos em nossas horas de insônia », que provocam uma angústia infinita « por sua voz pacífica e familiar »⁷²¹. Foi por isso que Berdiaev afirmou que a « psicologia de Dostoiévski nunca se detém na superfície da vida », e, dado isso, « no sentido acabado do termo, Tolstoi foi melhor psicólogo »⁷²². Todos aqueles que se aventuraram pelos sinuosos caminhos abertos por Dostoiévski descobriram por si mesmos que não se encontravam diante de um psicólogo, mas, como escreveu Berdiaev, de um « pneumatólogo, cuja ciência se aprofunda até a vida, não da alma, mas do espírito, até ao encontro com Deus e com o Demônio », nos fazendo « sair do círculo sem saída das pesquisas psicológicas, para dirigir nossa consciência para as questões derradeiras »⁷²³. Conhecedor dos limites da natureza antinômica do homem, Dostoiévski intuiu os fins de uma cultura que fundou seus alicerces na superfície psíquica do homem, e, visto isso, sua escrita procurou, por meio dos seus personagens « doentes », projetar luzes sobre nossa natureza, como que nos forçando a ver, como afirmou Henri de Lubac, « sous les apparences de l'exceptionnel et de l'anormal, la loi trop réelle de notre propre coeur »⁷²⁴.

Não fora sem razão que a voz de Dostoiévski tenha tornado-se o grito de proclamação da *crise teológica* de um século que acordou do seu sono dogmático humanista. Semelhante ao círculo Max Weber, em Heidelberg, que se reunia para discussões de filosofia da religião e, particularmente, para leituras de

⁷²⁰ Aqui poderíamos nos lembrar de Schopenhauer: « Assim como, em meio ao mar enfurecido, um barqueiro esta sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação, assim também, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual está tranquilo, apoiado e confiante no principium individuationis ». SCHOPENHAUER, « Ergänzungen », Cap.18, in *Welt*, II, p.250; ed. fr., p.888. Apud MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico*, p.209.

⁷²¹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.31.

⁷²² BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.276.

⁷²³ Ibid, p.276.

⁷²⁴ DE LUBAC, H. *Le drame de l'humanisme athée*, p.283.

Dostoiévski⁷²⁵, o círculo de pensadores que estiveram por trás da chamada *Teologia Dialética*, a qual possuiu entre os seus mais ilustres representantes, Karl Barth, encontraram em Dostoiévski uma significativa inspiração. Reagindo à *antropologização* da teologia – que, desde Hegel e seus discípulos, colocou o homem como *fundamento* do discurso religioso, inaugurando uma espécie de materialismo teológico –, a *Teologia Dialética* buscou desconstruir os cânones teológicos humanistas que, conforme Barth, agiam « comme si la pneumatologie était une anthropologie »⁷²⁶. Em seu « Postface sur Friedrich Schleiermacher », Karl Barth nos revelou elementos fundamentais de sua trajetória teológica e, sobretudo, seu contato com Eduard Thurneysen, autor de uma obra sobre Dostoiévski⁷²⁷ que exerceu papel fundamental nas intuições teológicas as quais determinaram a composição do seu *Comentário à Epistola aos Romanos (Der Römerbrief)*. Profundamente significativo para nossa discussão, foi o afastamento de Barth das teses de Schleiermacher, que fazia do homem a « base de conhecimento » e o « conteúdo da teologia », propalando as bases de um liberalismo humanista que deu o tom de toda reflexão teológica do século XIX. Barth, que considerava Schleiermacher o « Père de l'Eglise du XIX siècle »⁷²⁸, reconhecia nos seus discípulos os caminhos de imanentização e antropologização já implícitos em seu romantismo. Não sem ironia, Barth reconheceu a substancial banalização das teses do autor dos *Discursos sobre a Religião*, realizada por seus discípulos. Para ele, existia uma « différence bouleversante entre la définition que donne Schleiermacher de Dieu en tant que « source du sentiment de dépendance absolue », et la définition donnée par un de ses épigones actuels, qui est si affreusement indigent et banale en comparaison de la définition de

⁷²⁵ De acordo com M. Löwy, « Du point de vue de la problématique religieuse, il est intéressant de noter la présence dans le cercle d'Ernst Troelsch, sociologue des religions, de tendance social-chrétienne, de Nikolai von Bubnov, professeur d'histoire du mysticisme à Heidelberg, auteur des travaux sur la philosophie religieuse et sur Dostoiévski en particulier, de l'écrivain Feodor Stepan, qui avait introduit auprès du public allemand l'oeuvre du penseur mystique russe Vladimir Soloviev. Max Weber lui-même avait toujours manifesté un intérêt profond pour la sociologie des religions, comme l'attestent ses travaux sur le judaïsme antique, l'éthique protestante, les religions orientales, etc. Il était par ailleurs passionné par Dostoiévski, et selon le témoignage de Paul Honigsheim, il n'y a pas eu une seule réunion du cercle chez Weber dans laquelle le nom de Dostoiévski n'ait pas été mentionné. L'attraction de tout le groupe pour la littérature religieuse russe était une des formes de manifestation de leur répulsion envers l'univers rationnel et sans âme (seelentos) du capitalisme occidental et de la société industrielle moderne ». LÖWY, M. Le jeune Lukács et Dostoiévski. *Revue de l'université de Bruxelles*, p.428-429.

⁷²⁶ BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.465

⁷²⁷ THURNEYSSEN, E. *Dostoiévski ou les confins de l'homme*, Paris, Je Sers, 1934

⁷²⁸ BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.445

Schleiermacher: Dieu est la « source de la manière dont je me sens concerné par mon semblable »⁷²⁹. O recuo de Barth das teses de Schleiermacher é reflexo de um sintoma de desagregação do ideal humanista, que renunciou as *hecatombes* que o Ocidente experimentaria com o advento da primeira guerra mundial, e que o jovem teólogo antevira no manifesto dos intelectuais alemães que tomavam para si a política bélica do imperador Guillaume II. Barth assinala que foi com desespero que constatou entre os signatários do manifesto todos os nomes dos seus mestres alemães, e ali reconheceu que « toute théologie qui se démasquait dans ce manifeste et dans tout ce qui suivait était fondée, déterminée et influencée par Schleiermacher »⁷³⁰.

É a partir da figura de Eduard Thurneysen que podemos vislumbrar a influência de Dostoiévski sobre a reviravolta teológica experimentada por Karl Barth e pelos epígonos da *Teologia Dialética*, desvendando as raízes da crítica do humanismo que ofereceu toda a carga explosiva de uma obra como o *Römerbrief*. Escrita no mesmo período e espírito que a obra de Barth, o *Dostoiévski*, de Thurneysen, traduziu a « crise » de uma civilização que experimentou a « violência » de seus fundamentos, e se enxergou no rosto bélico de um homem que se apresenta como testemunha do *vazio* que se instalou por detrás do conceito rousseauista de humanidade. Barth confessou que

Thurneysen, un jour que nous étions seuls, me chuchota à l'oreille le mot d'ordre: Ce qu'il nous faut pour notre prédication, notre enseignement et notre cure d'âme, est une base théologique « toute autre ». Manifestement, le chemin ne conduisait pas plus loin, à partir de Schleiermacher⁷³¹.

Imerso em uma *crise* que constatou a insuficiência do ideal humanista de « humanidade », como um lugar a partir de onde poderia fundar-se o discurso teológico, a confissão de Barth nos coloca diante do *topos* da discussão dostoiévskiana acerca dos limites do homem. Thurneysen, imerso em suas leituras de Dostoiévski, percebeu a insuficiência ontológica que exalava das páginas do

⁷²⁹ Ibid, p.457

⁷³⁰ Ibid, p.458. Para a resistência de K. Barth ao niilismo nazista, manifestado no Sinodo Nacional da Igreja confessante, que possuiu como representantes Karl Barth, Martin Niemöller et Dietrich Bonhoeffer, sugiro o sintético artigo de Jean-Paul Larthomas, que analisa a declaração de fé de Barmen (1934). LARTHOMAS, J P. Contre le nihilisme Hitlérien. La déclaration de Barmen (1934). In MATTEI, J F. Nietzsche et les temps des nihilismes. Thémis philosophie, PUF, 2005, p.171-187.

⁷³¹ BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.448.

autor russo, provocando a intuição barthiana que asseverou – como fez Berdiaev com o próprio Dostoiévski – que a pneumatologia não poderia se confundir com antropologia⁷³². Barth recorda que a provocação de Thurneysen abriu um espaço de inquietude, confessando – aos moldes de um Agostinho que recebe a interpelação de um Ambrosio – seu contato posterior com a escritura paulina, que dali fez brotar o que foi considerado um dos mais significativos textos religiosos do século XX. Segundo Barth,

Le lendemain du jour où Thurneysen m'avait glissé à l'oreille son mot d'ordre, conçu à vrai dire en termes bien généraux, je me installai sous un pommier, et avec tout l'outillage dont je disposais à ce moment-là, je me penchai sur *l'épître aux Romains*. Au cours de mon instruction religieuse (1901-1902), j'avais déjà appris que c'était là un texte central. J'en commençai la lecture comme si je ne l'avais jamais lu, non sans noter gravement, point par point, ce que j'y découvris⁷³³.

A confissão de Barth acena para a influência de Dostoiévski no que foi considerado um dos mais significativos movimentos teológicos do século XX. A retomada da escritura paulina por Barth, influenciada pelas intuições dostoievskianas de Thurneysen, demonstra o intercâmbio de ideias que levaram os dois teólogos a *escritura* de Paulo e a Dostoiévski. Segundo Barth, « nous avons beaucoup lu Dostoievski (c'est Thurneysen qui dirigeait ces lectures), Spitteler et Kierkegaard »⁷³⁴, revelando o interesse teológico em desconstruir os fundamentos humanistas da sociedade moderna, e encontrar um outro lugar que transcendesse a chave humanista de sua teologia. A crítica teológica de Thurneysen, em seu *Dostoiévski*, relevou as mesmas preocupações presentes na crítica de Barth, dismantelando toda euforia religiosa que sustentou a ideia de humanidade, pois, para ambos, imersos na radicalidade de um conflito mundial, nada parecia ser mais ilusório do que um anseio utópico de uma era de paz e de razão⁷³⁵. Thurneysen, antes de Barth, acenou seu desprezo pelas bases teológicas do humanismo de Schleiermacher, traduzindo um pessimismo dostoievskiano que intuiu a radical insuficiência da natureza, e a fragilidade de um ideal civilizatório,

⁷³² BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.465; BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.276; EVDOKMOV, P. *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: DDB, 1998,

⁷³³ BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.449

⁷³⁴ BARTH, K. *La Théologie Protestante au XIX Siècle*, p.449

⁷³⁵ ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoiévski. *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, 1993, p. 44.

incapaz por si mesmo de aplacar os tumultos irracionais da consciência humana. Aproximando-se da crítica nietzscheana à civilização, Thurneysen reconheceu na humanidade uma multidão de “animais selvagens”, na qual um acabamento de civilização recobriu com verniz a natureza enigmática e irracional, ávida por uma primeira oportunidade para se revelar⁷³⁶. Seu Dostoiévski afirma que,

L'homme qui, venu de l'atmosphère normale et assurée de l'avant-guerre, aborde Dostoïevski, éprouve le dépaysement d'un amical observateur des animaux domestiques, chiens, chats, poules ou chevaux, qui verrait soudain surgir devant lui le désert tout peuplé d'une animalité sauvage. [...] La nature l'enveloppe, inquiétante, fauve, énigmatique, cette nature qui n'est pas encore domptée, entourée de barrière, chargée des chaînes de mille précautions. Ainsi, quiconque a connu l'univers et les personnages de Dostoïevski en conserve comme une intime horreur, un frisson intérieur. Ce «regard dans le chaos» n'est pas sans conséquences. Hermann Hesse avait raison de jeter, avec une secrète angoisse, son cri d'alarme et de dénoncer avec insistance les liens qui unissent l'homme russe de Dostoïevski et le déclin de l'Occident⁷³⁷

Encontramos em Thurneysen uma postura religiosa que experimentou um sentimento de vertigem perante a condição humana, vista a partir das intuições teológicas que compuseram o cenário da escritura dostoiievskiana. Os olhos do teólogo estão fixados nesse «homem doente», que emergiu das páginas que ilustraram a *crise* de uma civilização que se perguntou pela *origem e fundamento* do homem. Pergunta desprovida de sentido para uma cultura que tomou como evidente as bases do humanismo, e identificou nos procedimentos político-culturais da civilização moderna a expressão de uma harmonia teológica, o *Dostoiévski* de Thurneysen, como o *Römerbrief* de Barth, expressou uma inquietude que, contrariando os cânones modernos, ecoou um grito de horror diante da insuficiência trágica do homem. Segundo Thurneysen,

ce que nous avons cherché, chez Dostoïevski, c'est la réponse à la question: qu'est-ce que l'homme? Et cette réponse, il nous l'a donnée en nous découvrant que l'homme n'est lui-même qu'une seule et grande question, la question de l'origine de sa vie, la question de Dieu⁷³⁸.

⁷³⁶ Ibid, p.44

⁷³⁷ Ibid, p.44

⁷³⁸ THURNEYSEN, E. *Dostoïevski ou les confins de l'homme*, Paris, Je Sers, 1934, p.91 Apud ROUSSEL, J. F. *Karl Barth et Dostoïevski*, p. 47

O problema teológico, camuflado por uma civilização que se ergueu na sequência idolátrica de uma multidão de *ídolos*, que a impedia de reconhecer seu *vazio* ontológico, ou seja, a irracionalidade do mundo e a irracionalidade do homem, viu-se novamente tematizado através das lentes dostoevskianas, que insuflaram a crítica da *teológica dialética* à cegueira humanista que era incapaz de enxergar o desastre escatológico que se escondia por trás dos ideais de progresso civilizatório. Thurneysen reagiu à dissolução do cristianismo perpetrada pelo protestantismo liberal, que reduziu a questão « Deus » a elementos vinculados ao progresso da razão e da cultura, reduzindo a questão teológica a uma função de sacralização da cultura moderna. Cometendo uma forma de autoidolatria que se traduziu na patética síntese antropológica de Feuerbach, que afirmou que « Dieu en tant qu'être moralement parfait n'est autre chose que l'idée réalisée, la loi personnifiée de la moralité »⁷³⁹, o protestantismo cultural identificou problema teológico com progresso moral, « divinizando a história como um teatro sacro, no qual a moral humana se desenvolve e se realiza »⁷⁴⁰. Como afirmou com ironia Mark Lilla, demonstrando a legitimação desta « maison bien ordonné »⁷⁴¹, onde habitavam os epígonos desse humanismo teológico,

le Dieu de la théologie libérale se glissait méthodiquement dans l'histoire humaine, arrangeant les choses au passage. Le Jésus du Nouveau Testament n'apportait pas la paix, mais le glaive; le Jésus des théologiens libéraux apportait des livres et des partitions musicales⁷⁴².

A crítica que envolveu o *Dostoevski* de Thurneysen atinge o coração da ideologia humanista, esgarçando a profundidade do problema teológico e a dimensão escatológica que emerge de uma consciência lúcida que se emancipa das ilusões de um humanismo e depara-se com um homem doente que se confronta com o *caos* e o *vazio* de sua própria existência. A leitura de Thurneysen dos romances de Dostoiévski levaram-no à consciência acertada de que « tous les héros de Dostoïevski apparaissent malades, comme blessés d'une atteinte

⁷³⁹ FEUERBACH, L. Apud MARION, *Dieu sans être*, p.47

⁷⁴⁰ LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.248

⁷⁴¹ O capítulo V da obra de M. Lilla, intitulado « La maison bien ordonnée », abre-se com uma citação de G. Scholem, que possuiu um espírito surpreendentemente dostoevskiano: « Une maison bien ordonnée est une chose dangereuse ». LILLA, M. *Le Dieu Mort-Né*, p.233

⁷⁴² Ibid, p.249

profonde »⁷⁴³, encontrando na escrita dostoiévskiana um espelho no qual o homem do século XX poderia encontrar o reflexo de sua própria imagem, emancipando-se das ilusões de uma auto idolatria que camuflou o vazio que se escondeu por detrás das construções metafísicas que os modernos elaboraram de si mesmos. A ideia de um homem doente, ferido por uma expectativa profunda – a expectativa de um milagre, conforme escreveu Lukacs⁷⁴⁴ –, ofereceu o tom de uma antropologia trágica que norteou a escrita teológica de Barth e Thurneysen, sendo ponto de partida de uma reflexão que encontrou seus cânones em Dostoiévski. Para Roussel,

Ce thème de la crise, on le retrouve tel quel chez Barth. Tous deux décrivent l'être humain comme porteur d'une «maladie» qui ne peut être soignée que lorsqu'elle éclate, ce contre quoi l'humain se protège désespérément. Il est en effet trop inquiétant de scruter les profondeurs de l'humain, où l'on ne peut découvrir qu'un «chaos» que «notre surface apparemment si unie, si ordonnée», parvient tout juste à camoufler. Ce chaos signifie «le vide, la corruption, la perdition de notre condition humaine». La prétention de l'*hybris* ou du titanisme, selon les termes affectionnés respectivement par Barth et par Thurneysen, se voit démentie par une crise qui ravage l'existence⁷⁴⁵.

A postura teológica que se libertou dos cânones humanistas e procurou enfrentar a contingência com um olhar «dentro do caos» deparou-se com o vazio, a corrupção, a perdição de nossa condição humana, abrindo-se para uma discussão que colocou a «questão Deus» fora dos quadros imanentistas de uma cultura humanista que foi incapaz de enxergar o seu próprio vácuo. É interessante notar que o horizonte hermenêutico que deu forma à postura teológica do Barth do *Römerbrief* encontrou-se no contexto da recepção de Dostoiévski realizada pela obra de Thurneysen. O próprio Barth escreveu que, «c'est lui qui m'a conduit sur la voie de Blumhardt et de Kutter et aussi ensuite de Dostoiévski, découverte sans laquelle je n'aurais pu écrire ni la première, ni la seconde édition du *Römerbrief*, me lançant plutôt — qui sait? — dans une carrière de syndicaliste argovien et de

⁷⁴³ THURNEYSEN, E. *Dostoiévski ou les confins de l'homme*, Paris, Je Sers, 1934, p.91 Apud ROUSSEL, J. F. *Karl Barth et Dostoiévski*, p. 47

⁷⁴⁴ Para Lukacs, «Mais aux yeux d'un Dieu, seul le miracle a de la réalité». LUKACS, G. *L'Ame et les Formes*, p.249. Lucien Goldmann traduz, «Or devant Dieu le miracle seul est réel». GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*, p.49

⁷⁴⁵ THURNEYSEN, E. *Dostoiévski ou les confins de l'homme*, Paris, Je Sers, 1934, p.91 Apud ROUSSEL, J. F. *Karl Barth et Dostoiévski*, p. 47

conseiller»⁷⁴⁶. Sabemos que o *Rômerbrief* é um ensaio explosivo do (primeiro) Barth que buscou encontrar uma negatividade teológica capaz de minar as falsas reconciliações do humanismo moderno. Para esse Barth, « é desrespeitoso » quando « pretendemos saber o que dizemos quando enunciamos a palavra Deus »⁷⁴⁷. Quando assim fazemos, « enfiemo-nos para junto dele sem maiores reservas, o projetamos para nosso nível », permitindo uma « espécie de familiarização », confundindo dessa forma « eternidade com temporalidade »⁷⁴⁸. A crítica teológica a toda forma de *imanentismo religioso* quer desconstruir todos os ídolos que a humanidade construiu com fins de camuflar o abismo ontológico que joga a existência dentro do caos⁷⁴⁹. Para Barth, « são mentirosas a moral e a conduta que tiveram por fundamento a supressão do abismo »⁷⁵⁰, e toda civilização que deseja legitimar-se a partir de um discurso teológico sobre Deus representa uma religiosidade que « consiste na solene confirmação de nós mesmos », a qual, travestida na « piedade religiosa » de uma « religião cômoda », poupa-nos de experimentar a contradição⁷⁵¹.

A antropologia teológica do Barth de *Rômerbrief* está fincada nessa « espiritualidade do desespero », que Olivier Clément observou ser um dos pontos fundamentais da postura religiosa de Dostoiévski. Barth pergunta, em seu comentário de *Romanos*, « O que é um Apóstolo »? Tentando acessar a exegese paulina da natureza, Barth afirma que um “apóstolo não é um homem positivo, mas negativo. Em torno dele se vê vacuidade”.⁷⁵² A crítica religiosa de Barth possui uma negatividade que procurou demonstrar a dimensão abstrata do conceito de « natureza humana », aproximando-se da natureza antinômica dos personagens de Dostoiévski, onde encontramos o enlouquecimento da *physis*, « o

⁷⁴⁶ K. BARTH, « Lebendige Vergangenheit. Briefwechsel Barth-Thurneysen aus den Jahren 1921-1925 », dans K. BARTH, *Gottesdienst-Menschenndienst. Eduard Thurneysen zum 70. Geburtstag 10. Mi 1958*, Bâle, Evangelischer Verlag, Zollikon, 1958, p. 13 Apud ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoiévski, p. 39

⁷⁴⁷ BARTH, K. *Carta aos Romanos*, 1999.

⁷⁴⁸ Ibid,

⁷⁴⁹ Para Marion, « le discours théologique sur « Dieu », ou sur tout autre étant par excellence, relève de la philosophie, et plus précisément de l'onto-théo-logie qui en caractérise la tournure métaphysique. La métaphysique en effet n'a nul besoin de la théologie de la foi pour énoncer des noms divins: « Dieu » comme fondement ultime, avec Leibniz; « Dieu » comme « Dieu moral », avec Kant, Fichte et Nietzsche; « Dieu », enfin et surtout comme causa sui avec Descartes, Spinoza et à la fin toute la métaphysique ». MARION, J. L. *Dieu sans être*, p.97

⁷⁵⁰ BARTH, K. *Carta aos Romanos*, 1999.

⁷⁵¹ Ibid,

⁷⁵² Ibid,

mergulho no abismo » de uma « autonomia atormentada »⁷⁵³. Respondendo a pergunta que levou Thurneysen à escrita teológica de Dostoiévski, Barth afirmou que o homem é um ser sem fundamentos, seu mundo é um caos disforme que flutua ao léu sob a ação de forças naturais. Sua vida é uma aparência⁷⁵⁴. Em seu livro sobre Dostoiévski, Pondé compreende a existência de um *núcleo* do pensamento religioso que se firma em uma « filosofia religiosa pessimista », do qual fazem parte « Agostinho, Pascal, Lutero, Kierkegaard, Dostoiévski, Berdiaev, e Barth »⁷⁵⁵. Esse núcleo religioso caracteriza-se por uma « aparente opção pela agonia », que seria um « desdobramento da recusa de um humanismo insustentável »⁷⁵⁶. Torna-se compreensível que essa confraria de « pessimistas » apareça em qualquer estudo que *queira* aproximar-se da *Weltanschauung* teológico-literária de Dostoiévski, como é o caso de nosso trabalho, explicando também o espaço ocupado pela figura de Karl Barth, na introdução do belo trabalho de Pondé⁷⁵⁷. Um elemento significativo que nos aproxima do *topos* dostoiievskiano é o papel negativo da religião que encontramos no *Rômerbrief* de Barth. No pequeno e valioso escrito que serviu de orelha ao estudo de Pondé, Franklin Leopoldo e Silva escreveu que « o cristianismo veio para que os homens continuamente se lembrem do pecado, da culpa e do mal, não para que os superem »⁷⁵⁸. Neste pequeno aforismo deste estudioso de Pascal, encontramos o lugar *negativo* da religião, que também caracterizou a escritura negativa e iconoclasta do (primeiro) Barth do comentário aos *Romanos*. Para Barth, « a religião não possui solução do problema da vida; aliás, faz desse problema um enigma absolutamente insolúvel »⁷⁵⁹. Nesta negatividade encontramos um elemento central da hermenêutica dostoiievskiana da religião, que denunciou a positividade heterônoma da religião dogmática na figura do *Inquisidor*, aproximando-se daquilo que Paul Tillich reconheceu – não sem influência do próprio Dostoiévski – como « o demoníaco »⁷⁶⁰. Para Barth,

⁷⁵³ PONDE, L F. *Do pensamento no Deserto*, p.244

⁷⁵⁴ BARTH, K. *Carta aos Romanos*, 1999.

⁷⁵⁵ PONDE, L F. *Crítica e Profecia*, p.27

⁷⁵⁶ Ibid, p.27

⁷⁵⁷ Ibid, p.13-42

⁷⁵⁸ LEOPOLDO E SILVA, F. Orelha PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*. A filosofia da religião em Dostoiévski. São Paulo: Editora 34, 2003

⁷⁵⁹ BARTH, K. The Epistle to the Romans, p.258 Apud PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia*, p.23

⁷⁶⁰ Cf. TILLICH, P. *Teologia Sistemática*, 2005.

L'Église, c'est la tentative, plus ou moins globale et énergique, visant à rendre le Divin humain, temporel, concret, mondain, à faire de lui quelque chose de pratique, et tout cela pour le bien des hommes qui sont incapables de vivre sans Dieu, mais qui ne sont pas capables non plus de vivre avec le Dieu vivant (*confer [sic]* le «Grand Inquisiteur» !), somme toute: la tentative visant à rendre compréhensible la voie incompréhensible et pourtant si inéluctable⁷⁶¹.

Neste enunciado encontramos o reflexo daquilo que significou a recepção da *Lenda do Grande Inquisidor*, de Dostoiévski, no universo *filosófico religioso* da Europa da primeira metade do século XX⁷⁶². A crítica da função heterônoma da religião, sua dimensão alienante, que fez de Dostoiévski um dos grandes adversários das formas eclesiásticas medievais e adversário mordente do catolicismo romano, encontrou em Barth uma expressão contundente. É notório que o (velho) Barth, o da *Dogmática*, depois de percorrer os caminhos antinômicos da *negatividade* dostoiievskiana, experimentou uma transição que direcionou seu pensamento para a necessidade de uma reflexão *positiva* da religião cristã. Buscando suas *afinidades teológicas* no dogma da religião reformada, Barth enveredou-se para fora desse universo « irremediável » da religião de Dostoiévski, procurando, como quis Romano Guardini, em sua análise da *Lenda do Grande Inquisidor*, identificar o cristianismo com as « possibilités moyennes du fait chrétien », que têm sua expressão acabada na « igreja »⁷⁶³. Não entraremos aqui na interpretação de Guardini, mas seu elogio do Inquisidor que, para esse genial pensador católico, « replace l'homme dans sa réalité » aparece como uma justificativa religiosa do universo médio, temporal e concreto do homem, do cristianismo de « tout le monde et de tout les jours »⁷⁶⁴, que, parece-me, tenha sido o lugar a partir do qual o (velho) Barth procurou pensar sua dogmática. Paul Tillich brinda-nos com uma confissão interessante do conflito entre ele e Barth, relacionado à temática dostoiievskiana do Inquisidor. Em suas reflexões autobiográficas, Tillich escreveu:

⁷⁶¹ BARTH, K. *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972, p. 319 Apud ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoiévski, p. 50

⁷⁶² Cf. LÖWY, M. Le jeune Lukács et Dostoiévski. *Revue de L'université de Bruxelles*. 1979/3-4; *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires. L'évolution politique de Lukacs, 1909-1929*, Paris, Presses Universitaires de France, 1977. Ver principalmente a entrevista com Ernest Bloch, no anexo da obra.

⁷⁶³ GUARDINI, R. *L'univer Religieux de Dostoiévski*, 1947, p.135

⁷⁶⁴ Ibid, p.134

Au cours d'une controverse de jeunesse entre Karl Barth et moi, ce dernier m'accusa de « combattre encore contre le Grand Inquisiteur ». Il avait raison en affirmant que c'est là un point capital de ma pensée théologique. Ce que j'ai appelé le « Principe protestant » est, je le crois, l'arme essentielle contre tout système d'hétéronomie⁷⁶⁵.

Não seria um exagero afirmar que Dostoiévski esteve por toda parte, onipresente, determinando o *renovo* teológico-filosófico que procurou *repensar* o mundo depois das catástrofes que varreram o século XX – dramaticamente antecipadas na sua escrita teológico-literária –, que selaram definitivamente no Ocidente a *morte de Deus*, e a *morte do Homem* – essas expressões metafísicas de um mesmo desejo idolátrico. No prefácio da segunda edição de seu *Comentário aos Romanos*, Barth asseverou que,

quatre facteurs principalement ont contribué à la progression du premier au second *Rômerbrief* [...]. Troisièmement: [...] le fait que, de multiples fois, mon attention a été attirée sur ce qu'il faut emprunter à Kierkegaard et à Dostoiévski pour comprendre le Nouveau Testament; à cet égard, les indications d'Eduard Thurneysen surtout ont été pour moi des illuminations⁷⁶⁶.

No olhar barthiano que *se voltou* novamente para a escritura paulina, manifestou-se a presença secreta de Dostoiévski, que levou o jovem teólogo a perceber a radicalidade inscrita na exegese paulina da natureza. Nesse olhar, encontramos os reflexos de uma visão religiosa que soube intuir a distância radical que separou *Jerusalém* e *Atenas*, agora percebidas sob o espectro desses « homens doentes » que emergiram das páginas malditas do escritor russo. Esses homens « idiotas », « doentios » e « irrealis », que respiram o vazio que os deslocam dos princípios que organizam o mundo « real », confrontaram a autoimagem reconciliada dos *estoicos* modernos, provocando uma convulsão subterrânea que não poderia senão dar lugar à consciência insuperável (e por isso insuportável) do *vácuo* daquilo que compreendemos e chamamos de *dignitas hominis*.

⁷⁶⁵ TILLICH, P. *Le Christianisme et les Religions*, 1968, p.27

⁷⁶⁶ BARTH, *L'Épître aux Romains*, Genève, 1972, p. 11 Apud ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoiévski, p. 38

A antropologia teológica de Dostoiévski não se explica senão a partir do vocabulário religioso que encontramos na espiritualidade oriental da Ortodoxia. N. Berdiaev afirmou com razão que « Dostoiévski ultrapassa infinitamente os limites da ortodoxia histórica como do catolicismo, mas permanece não obstante à carne da carne, o sangue do sangue da ortodoxia russa »⁷⁶⁷. Entre as fontes de discernimento de sua espiritualidade, encontramos no movimento *Potchvienitchestvo* (Solo Nativo)⁷⁶⁸, a expressão das intuições teológicas e dos conflitos espirituais que caracterizaram o cenário religioso dostoiévskiano. O movimento do « solo nativo », que possuiu como porta-vozes as figuras inquietas de Nikolai Strakhov, Apolon Grigoriev e o próprio Dostoiévski, tornou-se, no cenário russo do século XIX, a expressão intelectual e religiosa que com mais genialidade souber resistir à reconciliação materialista de tradição hegeliana. Aquilo que Zenkovski chamou de « fermento transcendental » encontrou-se no centro das preocupações desses intelectuais que investiram seus espíritos no combate a um materialismo grosseiro, o qual se tornara a base filosófica dos jovens niilistas e revolucionários russos. Apolon Grigoriev, que, segundo J. Frank, veio a ser uma significativa inspiração para Dostoiévski⁷⁶⁹, encontrou no pensamento de Schelling as fontes de sua ruptura com Hegel, e estimava que sua geração se dividia entre os « transcendentalistas » (schelingianos), e os « niilistas », que se orientaram para um completo materialismo⁷⁷⁰. Importante para nossa aproximação dos cânones teológicos de Dostoiévski é perceber os filtros filosóficos que mediam sua aproximação e recepção da Ortodoxia russa, que se caracterizou por um percurso existencial que experimentou toda a angústia da emancipação religiosa dos modernos. O romantismo característico de Grigoriev demonstra o quanto o movimento « solo nativo » procurou encontrar uma alternativa ao materialismo e racionalismo técnico-científico dos ocidentalistas e, também, opor-se às formas obscurantistas que caracterizavam o cristianismo da ortodoxia oficial. Em carta a Apolon Maikov, Grigoriev traduzia uma percepção

⁷⁶⁷ BERDIAEV, N. *O Espirito de Dostoiévski*, p.91.

⁷⁶⁸ Para uma introdução a esse movimento ver FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.67-84.

⁷⁶⁹ Ibid, p.75

⁷⁷⁰ ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953, p.445

bastante próxima de Dostoiévski: « Não sei o que eu reputo mais repulsivo: se o progresso de Petersbourg [...], o diletantismo da ortodoxia ou, finalmente, o cínico ateísmo de Herzen »⁷⁷¹. A repulsa ao progresso racionalista ocidentalizante, ao obscurantismo religioso da ortodoxia, e à completa ausência de *pathos religioso* decorrente de uma indiferença ateísta, dava o tom de um romantismo que se aproximou significativamente do elemento trágico que encontraremos em Dostoiévski. De acordo com Frank,

Do mesmo modo que Dostoiévski declarara uma vez, com referência às cruzadas cristãs, que a « Europa e sua tarefa serão completadas pela Rússia », Grigoriev acreditava que a vida histórica da Europa estava « esgotada e está começando uma outra; ela provirá da ortodoxia, um novo mundo habita essa força ». Mas, novamente como Dostoiévski, ele era por demais um *produto do romantismo* e demasiado moderno para aceitar sem luta sua fé cristã ou sua ortodoxia. « Por qualquer lugar que eu comece », ele admite, « sempre chego ao mesmo ponto único: a essa profunda e dolorosa necessidade de acreditar no ideal e no *Jenseits* [o sobrenatural] ». Nenhum contemporâneo russo de Dostoiévski chega mais perto do que Grigoriev de compartilhar a mesma intrincada complexidade de impulsos e atitudes⁷⁷².

A *agonia romântica* atravessou os caminhos que levaram Dostoiévski ao vocabulário religioso da ortodoxia, procurando nela elementos que pudessem servir de tradução para o seu completo deslocamento do mundo, lugar onde pudesse tematizar sua angústia transcendental, contrapondo-se à banalidade científico-materialista dos homens ocidentais e à insignificância religiosa que alimentava o obscurantismo da ortodoxia oficial. Um elemento sobre o qual já nos debruçamos, e que ganha aqui uma enorme relevância, é o que Joseph Frank reconheceu como « a conversão siberiana de Dostoiévski »⁷⁷³, em que encontramos as bases de sua hermenêutica do cristianismo e os elementos fundamentais que nutriram o movimento « solo nativo ». No inferno siberiano, Dostoiévski experimentou a radical transformação de suas convicções a partir do contato com o povo, afastando-se definitivamente de uma sensibilidade aristocrática e cosmopolita – essa religião dos intelectuais – e intuindo a verdade

⁷⁷¹ GRIGORIEV, A. *Materiali dlya biografii*, ed. Vlad. Knyajnin, Petrogrado, 1917, p.217 Apud FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.67-84

⁷⁷² Ibid, p.83. *Grifo meu*

⁷⁷³ FRANK, J. La conversion siberienne de Dostoevski, in : CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Dostoiévski. Les Cahiers de la nuit surveillée n° 2*, Verdier, 1983. Ver Cap.3 - 3.3 *Pathos e existência – a descida aos infernos*

presente nesse sem número de homens e mulheres que sobrevivem nos porões da cidade moderna. O retorno ao « solo nativo » está relacionado às convicções que nasceram «no campo de trabalhos forçados » na Sibéria, tão ricamente retratado no seu *Recordações da Casa dos Mortos*⁷⁷⁴. Segundo Frank, Grigoriev exercera uma influência determinante na concepção antropológica dos personagens de Dostoiévski. Para ele, Dostoiévski sentiu-se profundamente atraído por uma assertiva de Grigoriev, « segundo a qual os tipos « mansos » são os verdadeiros portadores dos valores morais e sociais da Rússia »⁷⁷⁵. Aproximamo-nos aqui de uma sensibilidade religiosa que intuiu os caminhos do individualismo ocidental, sua postura egoica de « possessão de si », que conduziu uma « economia de dominação » e instaurou um « totalitarismo » ávido pela colonização do « ego » do próximo⁷⁷⁶. Frank escreveu com exatidão que « boa parte da obra posterior de Dostoiévski pode ser considerada uma dramatização do conflito entre tipos « predadores » ocidentais (ou influenciados pelo Ocidente) » e tipos « mansos » genuinamente russos – um conflito cujo choque de valores, descrito como um duelo entre absolutos morais e espirituais, ele um dia conseguiria elevar ao nível de alta tragédia »⁷⁷⁷.

Foi a partir desse *pathos romântico* e de sua conversão siberiana que Dostoiévski buscara na ortodoxia um vocabulário religioso capaz de traduzir a radicalidade do problema teológico moderno, tematizando os limites de uma razão natural e a angústia transcendental de um homem imerso em uma natureza despedaçada. O esgotamento de uma razão natural, o enlouquecimento da *physis*, encontrara no vocabulário da mística ortodoxa um espaço de tematização que fez de Dostoiévski o autor moderno que mais soube traduzir a radicalidade do problema teológico e a completa insuficiência de um homem que intui o caos que oferece a medida de sua natureza. É na tematização da insuficiência ontológica do homem que Dostoiévski elabora sua reflexão teológica, e, neste sentido, o racionalismo revolucionário francês e o romantismo alemão são temas que perpassaram seus cenários literários, nos quais o homem experimenta os limites destes « círculos da imanência » que estão inscritos nas ideologias modernas. A

⁷⁷⁴ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.81.

⁷⁷⁵ Ibid., p.81

⁷⁷⁶ TAYLOR, M C. *Errance*, p.53; Cf. IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.49-50.

⁷⁷⁷ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.81

tematização de sua concepção do homem, sua angústia metafísica, encontrou na espiritualidade monástica do cristianismo oriental as fontes de uma antropologia teológica que ofereceu o *tonos* qualitativo dos seus heróis.

A mística ortodoxa de tradição hesicasta⁷⁷⁸ experimentou um grande florescimento no século XIX russo, que viu nascer um renovo espiritual manifesto no reaparecimento do « profetismo hesicasta dos « starets » d'optino e no fenômeno de santidade vivenciado na vocação monástica de Séraphin de Sarov. » Segundo Meyendorff, o antigo profetismo hesicasta apareceu no século XIX com uma força e autenticidade que despertaram uma multidão de homens que estavam à procura de uma « direção espiritual », entre os quais figuraram Gogol, Tolstoi e Dostoiévski⁷⁷⁹. É deste universo espiritual dos « starets » que nascerão os heróis dostoievskianos, essas « figuras doentes » que são fruto de uma dialética espiritual confrontante do espectro de santidade dos santos hesicastas, com os *limites* de uma autodeificação humanista ocidental. É muito interessante a observação de Olivier Clément, ao afirmar que « Saint Séraphin est l'exact contemporain de Hegel et de Novalis »⁷⁸⁰, e representa uma sensibilidade profunda do cristianismo que resistiu aos « círculos de imanência » apresentados pelas ideologias ocidentais. Para Clément, « face à l'autodéification occidentale », Séraphin « c'est l'exemple et le message de la déification par la grace »⁷⁸¹. Os « santos » dostoievskianos estão imersos na atmosfera espiritual que encontramos

⁷⁷⁸ A mística hesicasta possui suas raízes no monaquismo primitivo, sendo a expressão daquilo que se reconheceu como « espiritualidade do deserto ». Cf. MEYENDORFF, J. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, 2002, p.16. De acordo com Jean Meyendorff, « au IV siècle, le christianisme entra dans une ère nouvelle, et c'est alors que les quelques anachorètes isolés de l'époque ancienne furent suivis par des milliers d'imitateurs. Devant une Eglise tout heureuse de la protection impériale, ils voulurent sauvegarder à la communauté chrétienne l'aspect qui doit rester le sien jusqu'au Retour du Seigneur »: celui de « la Femme fuyant dans le désert », p.16. Essa tradição mística tabórica, centrada na « mística do coração » e na « prece de Jesus », foi representada na história da igreja oriental por teólogos como Santo Macário, o egípcio; Evagre le Pontique, (Sec. IV); Simeão, o Novo Teólogo (Sec. XI); e pelo grande florescimento da tradição hesicasta bizantina. Essa tradição recebeu uma síntese teológica com a publicação, no século XIV, por Gregório Palamas, da famosa *Triades pour la défense des saints hésychastes*, que estabeleceu, contra o humanismo e o helenismo, os fundamentos centrais da espiritualidade hesicasta. Para Meyendorff, « ces textes essentiels donnent pour la première fois une synthèse théologique de la spiritualité des moines orientaux ». Para o conflito entre Palamas e Barlaam, que deu origem as *Triades*, ver Meyendorff, *op cit*, p.55-94; PONDE, L F. *Crítica e Profecia*, p. 85-97. As origens da mística hesicasta na Rússia deve-se à publicação, no século XVIII, do « recueil de textes patristiques sur la prière pure, intitulé *Philocalie des saints neptiques* ». Traduzido para o eslavo e para o russo, « il se trouve à l'origine du grand réveil hésychaste du XIX siècle en Russie ». Meyendorff, *op cit*, p.104.

⁷⁷⁹ MEYENDORFF, J. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, p.17

⁷⁸⁰ CLEMENT, O. *Le visage intérieur*, p.119

⁷⁸¹ Ibid, p.120.

no universo da mística hesicasta, e talvez o mais significativo exemplo de sua relação com os *starets* esteja na sua obra prima, *Os Irmãos Karamazov*, que foi também seu testamento espiritual. O personagem Zozima é uma pintura dostoiévskiana do *starets* Ambrosio (1873-1891), sucessor dos Pais, Leonide e Macaire, fundadores em Optino da instituição dos *starets*⁷⁸². Uma pintura, porque, em Zozima, encontramos toda dialética espiritual de Dostoiévski, que ultrapassa, como afirmou Berdiaev, a ortodoxia histórica. Voltando à intuição de Clément, é importante percebermos que a *afinidade eletiva* de Dostoiévski com a mística hesicasta representa sua consciência religiosa que experimentou uma radical emancipação da metafísica humanista do romantismo alemão, e sua profunda constatação do *niilismo* da imanência, preconizado por um homem que toma consciência da precariedade de sua própria natureza. Em seus « santos », Dostoiévski tematizou a radicalidade do problema transcendental, a insuficiência da natureza, levando ao esgarçamento todos esses « círculos da imanência » representados no idealismo ateu por uma ética anarquista ou da natureza, pelos caminhos percorridos por essas « idées de Genève »⁷⁸³

No universo religioso de Dostoiévski, a ideia do « bem » nunca se impõe como um *axioma* objetivo. O *summum bonum*, próprio do pensamento grego e acessível a uma consciência racional como um princípio divino, não fazia parte do universo despedaçado em que viviam os *idiotas* dostoiévskianos. Conforme escreveu Zander, todos os *schoolars* de Dostoiévski estão de acordo com a ideia de que o mal ocupou um espaço infinitamente maior em suas obras do que o bem, chegando até as intuições de um Chestov, o qual compreendeu que o autor do subterrâneo não possuiu nenhuma noção de bem que o satisfizesse e, sempre que acenava para tal, buscava dissimular o vazio absoluto de sua própria alma. O fato é que toda antropologia de Dostoiévski testifica a inconsistência ontológica do homem, acenando para um lugar ontológico do bem que não poderia senão transcender as dimensões psicofísicas do homem. Para Zander, « il sort du domaine de l'humain et pénètre directement dans celui de l'ontologie et de la mystique, sources originelles de toute la philosophie de Dostoiévski »⁷⁸⁴. A obra de Dostoiévski procurou demonstrar a situação sem saída de todo imanentismo

⁷⁸² MEYENDORFF, J. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*, p.117

⁷⁸³ ZANDER, L. A. *Dostoiévski*, 1946, p.14

⁷⁸⁴ Ibid, p.11

religioso, de todo pensamento que buscou instaurar uma ética a partir dos fundamentos da imanência. Rakitin, um personagem estigmatizado por Dostoiévski nos *Irmaãos Karamazov*, reage ao pessimismo revoltado de Ivan afirmando que,

sa théorie (la théorie d'Ivan) est une indignité. L'humanité trouvera *en elle-même la force* nécessaire pour vivre vertueusement, même en cessant de croire à l'immortalité de l'âme. Elle trouvera cette force dans l'amour de la liberté, de l'égalité, de la fraternité⁷⁸⁵.

Nos seus personagens, encontramos a radical transcendência do bem, desconstruindo o panteísmo que se inscreveu na *hybris* moderna, e moldou a espiritualidade romântica dos idealistas que proclamaram a divinização do mundo e do homem.

O sofrimento dos « starets », aqueles que fogem para o deserto, representam na arquitetura dos personagens dostoiévskianos esse « homem doente », espantado pelo mistério da existência, que intuiu, a partir de sua sensibilidade religiosa, o sofrimento do mundo. Como afirmou com razão Romano Guardini, em Dostoiévski, « l'existence tout entière est chez lui comme marquée par la souffrance »⁷⁸⁶, e aqui encontramos a raiz antropológica desses personagens inúteis e sofredores que Tolstoi não conseguiu compreender. Para Zander, os « santos » dostoiévskianos vivem todos em condições absolutamente impossíveis, monstruosamente iníquas, em uma realidade que se torna incompatível com a « dignidade humana »⁷⁸⁷. No olhar doente desses sofredores, encontramos uma virtude opaca, uma fraqueza que não carrega nenhum elemento de sedução, e que é irremediavelmente desprovida de valor para o mundo real. Encontrar valor nessa « perda de dignidade », na dissolução desse heroísmo helênico que marcou o ideal de virtude dos modernos, é colocar em questão os alicerces de um mundo que se mantém pela atividade heroica desses « homens fortes ». A fuga para o deserto é a metáfora de uma natureza que se reconhece em pedaços, que expõe a ferida da alma e os intestinos do mundo, traduzindo uma consciência a qual reconheceu que nem a razão, nem a vontade, nem a ajuda, qual seja ela, da civilização, poderia

⁷⁸⁵ ZANDER, L. A. *Dostoiévski*, 1946, p.38

⁷⁸⁶ GUARDINI, R. *L'univer Religieux de Dostoiévski*, p.37

⁷⁸⁷ ZANDER, L. A. *Dostoiévski*, p.104

reconciliar. A exegese paulina da natureza, presente na *Carta aos Romanos*, se inscreve na fraqueza e na *idiotia* desses « starets », e se encarnou na catástrofe espiritual desses loucos dostoiévskianos, que ignoraram essa substancialidade heroica dos donos do mundo e percorreram os labirintos da vida aos gritos, acenando para a irracionalidade da existência empírica com a obscenidade de quem se sabe deslocado de todos os bons modos que arquitetam os palácios iluminados da cidade moderna. Dos porões subterrâneos, metáfora mais aproximada do deserto, ou das florestas sem fundo, a partir de onde os *starets* enxergaram o mundo, grita o homem de Dostoiévski, constrangendo esses desgraçados que se encontram seduzidos pelas imagens abstratas que forjaram de si mesmos, que, para esconderem sua lenta decomposição, são, sem cessar, obrigados a inventarem a si mesmos o tempo todo, a tornarem-se uma mentira constante para todos e para si⁷⁸⁸.

⁷⁸⁸ EVDOKIMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*, p. 330

6

Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade: a Profanação Dostoievskiana

Le Christ est le chemin qui conduit du fini à l'infini, il offre à l'homme la grâce de devenir soi en Dieu. Sans l'ouverture de l'espace divin, la liberté de l'homme tourne incessamment dans le vide, elle est inachevable : la mort, c'est le rejet foncier de toute prétention à un achèvement définitif. (Hans Urs von Balthasar, *Dramatique*, II, 2, p. 14).

A intuição tolstoiana de que havia algo de judaico no sangue de Dostoiévski ganha uma entonação significativa, na medida em que Dostoiévski representou na história do pensamento moderno a ruptura que resistiu às formas de reconciliação materialista que se impuseram como canônicas no pensamento ocidental. A história da metafísica no ocidente, sintetizada nos idealismos e romantismos modernos – que a partir de abstrações racionalistas buscaram oferecer um repouso absoluto para a existência empírica – experimentou em Dostoiévski uma radical desconstrução iconoclasta. As energias seculares da « cidade da razão », tão bem traduzidas pelos « sonhos prometeicos »⁷⁸⁹ de homens como Hegel e Tolstoi, foram confrontadas a um universo subterrâneo de um homem que se descobriu imerso na completa contingência, inteiramente dependente « do seu próprio fígado »⁷⁹⁰. Em Dostoiévski, os devaneios romântico-racionalistas do « belo e do sublime »⁷⁹¹ e as soluções apaziguadoras de uma reconciliação romântica foram submetidos a uma ironia crítica e desconstrutiva que colocou em questão todos os fundamentos da metafísica e da razão moderna. O conceito de « ironia », tão fundamental para a crítica kiekergaardiana da dialética romântica de Hegel, pode ser um elemento chave para nos aproximarmos da *dialética espiritual* percorrida pelo *homem do subsolo* dostoievskiano.

O « socratismo » de Kierkegaard, que fora ponto de partida de sua crítica à filosofia hegeliana, portou como objetivo a « desconstrução », a partir de uma negatividade irônica⁷⁹², da postura especulativa que está na raiz desse homem

⁷⁸⁹ GIRARD, R. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, 2009, p.290.

⁷⁹⁰ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, 2000, p.72.

⁷⁹¹ DOSTOIEVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, 2000, p. 70.

⁷⁹² KIERKEGAARD, S. *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate*, *Œuvres complètes*, 1975.

abstrato, que se mantém firmado em conceitos. Aqui encontramos a distinção kierkegaardiana entre homem *real* e *ideal*, delineadora de sua posição de pensador da existência concreta⁷⁹³. O que Kierkegaard reconheceu como « método irônico » é a atividade crítica negativa que desconstrói toda forma de conhecimento abstrato dessa espécie de homens – para usar os termos de Dostoiévski – « nascidos de uma ideia »⁷⁹⁴. Fazendo a distinção entre « método especulativo » e « método irônico », Kierkegaard afirma:

On peut, en effet, interroger avec l'intention d'obtenir une réponse qui donne pleine satisfaction, de sorte que, plus on interroge, plus aussi la réponse prend de profondeur et d'importance; ou bien on peut interroger, non pas en vue de la réponse, mais pour épuiser par sa question le contenu apparent et laisser ainsi un vide. La première méthode suppose naturellement qu'il y a une plénitude, et la seconde qu'il y a un vide ; la première est la méthode *spéculative*, la seconde la méthode *ironique*⁷⁹⁵.

O método irônico desconstrói os fundamentos do saber, deixando o espaço vazio, pois, compreendido em sua completa *negatividade*, não permite a ação de nenhuma atividade dialética. É a angústia proporcionada pela total negatividade que abre o paradoxo *trágico* de uma subjetividade incapaz de sustentar-se por si mesma. Em sua crítica a Hegel, Kierkegaard ultrapassa, também, a confiança kantiana na existência de um ideal autônomo. Assim, a angústia provoca uma espécie de « inquietude mística », que busca irresistivelmente « un point où jeter l'ancre », pois « la première et fondamentale expérience qu'elle puisse faire, c'est de découvrir sa soif d'éternel »⁷⁹⁶. Nessa « inquietude mística », encontramos o sintoma de superação da *maiêutica* socrática, já que « la subjectivité ne saurait se suffire ni à elle-même ni d'elle-même »⁷⁹⁷. Partindo da ironia socrática como método negativo, a crítica de Kierkegaard, contida por exemplo em sua *Miettes philosophiques*, até ao radicalismo de *Crainte et Tremblement* demonstrará, contra Sócrates, « qu'au-delà d'un certain point de réflexion, ce n'est pas en lui-même que

⁷⁹³ Essa será a marca do realismo trágico Dostoiévskiano, que através do seu *homem subsolo*, realizou uma crítica profunda ao idealismo do século XIX, fundado no que ele reconheceu como « o homem ideia ».

⁷⁹⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, 2000, p. 147.

⁷⁹⁵ KIERKEGAARD, S. *Le Concept d'ironie*, 1975, p.35

⁷⁹⁶ BOYER, R. Préface. *Œuvres Søren Kierkegaard*, 1993, p.XXVIII

⁷⁹⁷ Ibid, p.XXVIII

l'homme peut trouver la vérité »⁷⁹⁸. Não encontrando em si, nem fora de si, fundamentos para existência, o pensamento de Kierkegaard percorrerá até o esgarçamento os caminhos do conhecimento racional, rejeitando todos os sistemas objetivos (platonismo) e históricos (hegelianismo), levando, deste modo, o homem à contemplação do seu próprio abismo.

Dostoiévski e Kierkegaard representaram uma significativa reação à metafísica racionalista e cientificista do século XIX. Suas intuições serviram como alicerce de um ceticismo filosófico que, como crítica da modernidade, soube resistir ao otimismo racionalista que fora constitutivo do projeto moderno. A destruição dos fundamentos da metafísica moderna como atividade crítica pode ser considerada como o *topos* do pensamento religioso dos dois autores. Para Kierkegaard, a contradição é o princípio mesmo da vida, e a atividade própria da razão é levar o homem à contemplação do seu próprio abismo:

la dialectique du problème comprendre ce qu'il en est de rompre avec la raison, le raisonnement et l'immanence, pour *perdre alors le dernier point d'appui de l'immanence*, l'éternité située en arrière et, soi-même placé au point extrême de l'existence, pour exister en vertu de l'absurde⁷⁹⁹.

A ruptura com a razão, como esta atividade crítica que leva ao esgarçamento os fundamentos da existência, promove a « perda desse último ponto de apoio da imanência », levando o homem a contemplar o abismo, por percorrer até os limites sua atividade racional⁸⁰⁰. Aproximamos-nos daquilo que Kierkegaard nomeou de « dialética qualitativa »⁸⁰¹, compreendida como atividade destruidora de todos os fundamentos do saber racional, sem a preocupação de preencher o vazio com algo objetivo. O papel dessa dialética fenomenológica⁸⁰² é manter a existência na verdade de sua contradição, afastando-se de uma possível síntese hegeliana, funcionando como uma espécie de propedêutica que, não permitindo repouso, faz com que o homem experimente um pleno estado de angústia, dúvida

⁷⁹⁸ Ibid, p.XLI

⁷⁹⁹ KIERKEGAARD, S. Pap. V A 63. Préface. . *Œuvres Søren Kierkegaard*, 1993, p.XLIV (*grifo nosso*)

⁸⁰⁰ Ibid XLIII

⁸⁰¹ « Toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car le tout est, et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative. » KIERKEGAARD, S. *Journal*. VII A 84. Paris: Gallimard, 1846

⁸⁰² Para o conceito de dialética fenomenológica em Kierkegaard, ver MOREL, J. *Kierkegaard et Heidegger*, 2010, p.239

e desespero. Os conhecidos estágios kierkegaardianos representam essa atividade da razão que não consegue encontrar repouso. Don Juan experimenta a angústia por jamais atingir um êxtase infinito; Fausto por ter consciência de que a verdade não lhe é acessível e Ahaverus não consegue evitar o *desespero* por não conseguir repousar-se em nenhuma forma de contingência⁸⁰³. Nesta *trilogia de desesperados* kierkegaardianos, encontramos o elemento que o aproxima decididamente de Dostoiévski, visto encarnado nesse *personagem tipo* que foi o *homem do subsolo*, o qual soube levar ao esgarçamento a inconsistência ontológica do homem natural⁸⁰⁴.

6.1

Propedêutica para o abismo – de *Notas de Inverno* às *Memórias do Subsolo*.

*Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar a Baal, isto é, não aceitar o existente como o ideal*⁸⁰⁵.

Conforme escreveu Romano Guardini, « Dostoiévski a été, à coup sûr, l'un des plus grands romantiques »⁸⁰⁶, e sua crítica à civilização moderna tem seu ponto de partida em sua « visão romântica » de mundo. A desconfiança pessimista para com o progresso moral da humanidade e o caráter reconciliador da razão foram a chave da *visão de mundo* que norteou os enunciados da crítica dostoiévskiana à modernidade; a chave que apontou os limites e as contradições de uma razão moderna e sua *aporia* niilista. O centro nevrálgico da modernidade, sua vocação para as abstrações de um ideal racional fincado na normatividade de

⁸⁰³ BOYER, R. Preface *oeuvres Soren Kierkegaard*. Ed Robert Laffont, Paris, 1993, p.XVII

⁸⁰⁴ Para Paul Ricœur, « Tout l'art de Kierkegaard sera désormais d'appliquer sa subtilité psychologique aux multiples possibilités offertes par la dissociation de ce rapport qui se rapporte à lui-même en se rapportant à un autre. Le génie littéraire, psychologique, philosophique, théologique de Kierkegaard me paraît consister dans cette manière mi-abstraite, mi concrète de mettre en scène des possibilités artificiellement construites, de faire correspondre à ce jeu conceptuel l'« opéra fabuleux » des états d'âme désespérés ». RICOEUR, P. *Lectures*, 2. La contrée des philosophes, 1992, p, 25. A análise de P. Ricœur pode perfeitamente ser aplicada à obra de Dostoiévski.

⁸⁰⁵ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, 2000, p.

⁸⁰⁶ GUARDINI, R. *L'univers Religieux de Dostoiévski*, 1947, p.

uma ética eudemonista, possibilitou as projeções utópicas de um futuro em que o homem conquistaria totalmente a natureza, estabelecendo um modo de vida que permitiria que todos os seus desejos fossem satisfeitos e livres⁸⁰⁷. O pragmatismo de uma razão utilitária que insuflou as vozes progressistas dos duzentos anos que se seguiram à revolução francesa serviu como alicerce de uma cultura cujo maior símbolo fora o *Palácio de Cristal* da exposição mundial de Londres, expressão maior e encarnação monstruosa do materialismo moderno. *Notas de Inverno sobre Impressão de verão* é, segundo Joseph Frank, um « prelúdio das *Memórias do Subsolo*, ou melhor dizendo, um rascunho preliminar dessa obra»⁸⁰⁸. Sua reação às aspirações do homem moderno, sua autoimagem de reconciliação, sua tentativa de fundar-se em um ideal abstrato que se compreende como o lugar a partir do qual o homem moderno se pronuncia, fez de Dostoiévski uma das vozes mais lúcidas que antecipou a compreensão do caráter niilista e pragmático de uma razão que teve e tem como finalidade o bem-estar humano a partir da redução do sofrimento e da angústia. Essa é uma das chaves de compreensão da modernidade para Dostoiévski, como expressão de um otimismo político e cultural reduzido a um pragmatismo antimetafísico adequado às exigências científicas modernas.

A obra de Dostoiévski possuiu uma intuição e uma consciência aguda das contradições inerentes do processo civilizatório, compreendido como racionalização e redução técnico-científica de todas as dimensões da existência. O « homem universal », essa construção abstrata, foi a base de um projeto racionalista construtor de uma civilização cuja educação, a técnica e a ciência tornaram-se os elementos de reconciliação das contradições humanas, fazendo da ideia de progresso um sentido apocalíptico que levaria a humanidade a uma condição de *paz perpétua*⁸⁰⁹. Em *Crime e Castigo*, páginas onde Dostoiévski afirmou ser São Petersburgo a cidade mais abstrata da Rússia, encontramos já sua característica em transformar seus personagens em verdadeiras personificações de ideias, e seu *homem do subsolo*, tornou-se a encarnação do mais profundo individualismo ocidental, que fora absorvido intensamente pela *intelligentsia* radical russa. Essa doença terrível « que caiu sobre a Europa » e que « o mundo todo estava condenado a ser vítima » – o individualismo moderno racionalista e

⁸⁰⁷ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.399.

⁸⁰⁸ FRANK, J. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*, 2002, p.327.

⁸⁰⁹ KANT, E., *Vers la Paix perpétuelle*, 1795, Paris, Garnier-Flammarion, 1991.

técnico-científico – fez com que, tal como nunca, os homens se considerassem « inteligentes » e « infalíveis nos seus dogmas, nas suas conclusões científicas, nas suas convicções e crenças morais »⁸¹⁰. Para Ivanov, « il n'est pas « étonnant que la persone, enfermé dans sa solitude subjectiviste, soit ou bien désespérée ou bien encline à célébrer le triomphe de son déracinement »⁸¹¹. Toda a escritura de Dostoiévski foi, neste sentido, uma reflexão teológica sobre a emancipação moderna, sobre o desespero e a celebração advindos da constatação de uma razão emancipada. O misterioso epílogo de *Crime e Castigo* aproxima-nos da « postura religiosa » que norteou a escritura de Dostoiévski, traduzindo sua desconfiança dos ideais individualistas e técnico-científicos que caracterizaram o projeto moderno. Sua escrita teológico-literária procurou encarnar as ideias modernas e levarem-nas aos limites mais extremos de seu potencial destrutivo, colocando em questão a « euforia » com que o homem moderno celebrou a ideia de « autonomia ». É evidente que encontraremos em Dostoiévski fortes traços de romantismo, característicos de uma parcela do pensamento europeu, que foi responsável por um anticapitalismo romântico cuja oposição entre *cultura* e *civilização* foi precisamente a mais forte expressão de resistência ao processo de racionalização do mundo⁸¹². Questões como cultura, terra-mãe, povo e nacionalidade foram elementos-chave para a resistência romântica à bota civilizatória de Napoleão, presentes tanto em solo alemão quanto em solo russo, e foram exaustivamente exploradas pelo arsenal crítico dostoiévskiano, o qual procurou resistir aos determinismos racionalistas de uma cultura abstrata e técnico-científica.

A resistência crítica ao individualismo europeu de Dostoiévski não deve ser confundida com a simples expressão de uma *ideologia romântica* – que procurou insuflar conteúdos nacionalistas e pré-modernos– como resistência a uma razão que reduziu « tout bien matériel ou culturel, tout sentiment, tout principe moral, toute emotion esthétique, en une marchandise, en une chose apportée au marché »⁸¹³. Dostoiévski não possuiu a ingenuidade romântica de erguer trincheiras no seu combate à modernidade a partir de elementos pré-modernos, autoritários e nacionalistas – como, por exemplo, a tradição eslavófila na Rússia –

⁸¹⁰ DOSTOIEVSKI, F. *Crime e Castigo*, 2008 p.1224.

⁸¹¹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p. 50

⁸¹² LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, 1976.

⁸¹³ Ibid., p. 202

e não idealizava o retorno de um mundo antigo no qual a ciência, a técnica e os ideais modernos seriam ultrapassados e suplantados pela autoridade e tradição. O combate de Dostoiévski – e ele figurou entre os tentáculos do pensamento russo que enfrentaram a problemática *modernidade-tradição* – deu-se dentro da arena moderna, e ele elegeu como arsenal um vocabulário filosófico religioso que se manteve « dentro dos limites da razão », não procurando artifícios teológicos que pudessem subverter o diálogo a partir de um pronunciamento monológico que se legitimaria em valores sagrados. Isso faz de Dostoiévski uma das mentes mais modernas entre os antimodernos. Sua luta encarniçada contra os valores que se alicerçavam na identidade de um sujeito preso a um individualismo que tinha no *cogito* o fundamento de toda a realidade deu-se na encarnação radical – presente no seu *homem do subsolo* – do potencial destrutivo dessas « ideias europeias », as quais buscavam criar um mundo sustentado nas equações de uma razão que era a matriz de todas as instituições e valores.

As utopias racionalistas que figuraram no século XIX, e Dostoiévski as conheceu muito bem, se tornaram a palavra de ordem tanto dos socialistas utópicos, quanto de uma burguesia capitalista industrial e técnico-científica que buscava estabelecer a identidade humana a partir de cálculos e abstrações da razão. É esclarecedor o pronunciamento de I. Prutskov, citado por Joseph Frank, de que, sobre a crítica de Dostoiévski, «seu alicerce é o anti-iluminismo (o primado das sensações do coração e sua oposição às verdades da cabeça, a precedência das ações morais suscitada pela consciência em oposição àquelas ações motivadas pelas convicções»⁸¹⁴. Mas seu anti-iluminismo não pode ser reduzido a uma crítica obscurantista irracional que procurou estabelecer valores pré-modernos, mas se alicerçou na completa imersão na lógica moderna. Sua crítica buscou empreender uma desconstrução das ilusões racionalistas e autossatisfações modernistas dentro dos quadros da própria modernidade, desvendando os subterrâneos de uma existência que « desdobra suas forças mestras no disfarce ». Como *topos* de sua atividade literária, estava a desconstrução interna das bases em que está assentada a cultura moderna: *a ideia de suficiência de um sujeito racional por si mesmo capaz de fundar valor*. Como centro da arquitetura racional que sustenta o mundo moderno, encontramos a

⁸¹⁴ PRUTSKOV, I. Utopia il antiutopia, em Dostoevski *Apud* FRANK, J. *Dostoiévski: O manto do profeta*, 2003, p. 449

atividade *teórica* de uma engenharia humana e social, cujos *fins* de sua atividade foram um processo de *emancipação* da natureza como forma de organização racional da condição humana. Neste centro, está o núcleo do que se compreendeu por *civilização* e sua radical oposição à *cultura*. Na raiz dessa oposição, encontramos o epicentro da crítica romântica à modernidade, como forma de protesto contra a redução do homem a elementos abstratos, calculáveis e quantitativos, defendendo com uma paixão religiosa as formas concretas, qualitativas e intuitivas do pensamento e da vida⁸¹⁵. É neste sentido que Dostoiévski pode ser reconhecido – em certa medida – como um romântico.

Notas de Inverso sobre impressão de verão foi um dos textos nos quais Dostoiévski mais deixou transparecer a intransigência de sua verve romântica. Publicado em 1863, e fruto de um diário de viagens pela Europa, *Notas* nos leva significativamente para perto das impressões pessoais de Dostoiévski e, mormente, de sua visão *escatológica* do ocidente moderno. A leitura de *Notas* não deixa dúvidas de que, para Dostoiévski, a cidade moderna é o centro onde se coadunou o humanismo e o utilitarismo, oferecendo à existência do homem moderno um *lugar ontológico* reduzido aos mecanismos econômicos e racionalistas da civilização moderna. Estamos diante daquilo que reconhecemos, mais acima, como expressão de um « cosmopolitismo moderno »⁸¹⁶, presente na origem desse *homem abstrato* que só sabe falar por meio dos livros. Dostoiévski se dirige aos russos ocidentalizantes, reconciliados com os ideais do progresso e desprovidos de todo *pathos religioso*, e, por isso mesmo, incapazes de perceber as contradições fundamentais da civilização moderna. Oferecendo o tom de sua crítica romântica da civilização, ele escreve:

quão convencidos estamos agora da nossa vocação civilizadora, quão do alto resolvemos os problemas, e que problemas: não ha solo, não ha povo, a nacionalidade é apenas um determinado sistema de impostos, a alma, uma *tabula rasa*, uma cerinha com a qual se pode imediatamente moldar um homem verdadeiro, um homem geral, universal, um homúnculo: basta para isto aplicar os frutos da civilização europeia e ler dois ou três livros⁸¹⁷.

⁸¹⁵ LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p. 52

⁸¹⁶ Ver acima, 3.3 - *Pathos* e existência – a descida aos infernos.

⁸¹⁷ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.95-96

Reconhece-se aqui os traços românticos que já encontramos no seu amigo e poeta maldito Grigoriev⁸¹⁸, quem repudiava o progressismo civilizatório e abstrato de Petersburgo e o ateísmo cínico caracteristicamente burguês e desprovido de *pathos* dos ocidentalistas. Essa natureza apaixonada e trágica, avessa aos círculos de sentido econômico-racionalistas, recusava a redução do homem a essas formas de existência estáveis da civilização racionalista burguesa, as quais reduziam o sentido da existência a um formigueiro. É interessante a observação de Berdiaev, afirmando que Dostoiévski figurava no cenário das ideologias russas como um « vagabundo », um « russo errante no mundo do espírito », que « não possuía terras, casa, nem ninho confortável », pois não estava « ligado a nenhuma forma estável de existência »⁸¹⁹. A menção positiva de Dostoiévski a Bazarov, o personagem niilista de Turguêniev em *Pais e Filhos*, revela muito da sua sensibilidade escatológica, que encontrava mais verdade no tormento niilista de um Bazarov que na patética reconciliação burguesa do ateísmo moderno⁸²⁰. Em suas *Notas*, expôs todo seu preconceito para com a civilização ocidental, chegando aos limites de um claro ressentimento. Mas, retirando toda carga

⁸¹⁸ Segundo J. Frank, Grigoriev era uma daquelas naturezas russas de ideias « largas » - muito parecido com o jovem poeta I. N. Chidlovski, o amigo e mentor de Dostoiévski na juventude – que combinava aspirações espirituais e artísticas mais elevadas e refinadas com vidas sórdidas e desregradas. « Místico, ateu, maçom, membro do círculo Petrachévski, artista, poeta, editor, crítico, dramaturgo, jornalista, cantor, violonista, orador – são essas algumas facetas desconexas de Grigoriev, na visão de seus contemporâneos. No sentimento de Dostoiévski, essas naturezas eram tipicamente « russas » e, segundo escreveu, Grigoriév « era, talvez, entre todos os seus contemporâneos [...] o mais russo dos homens como temperamento (bem entendido, não estou falando como ideal) ». No caso de Grigoriev, sua poesia e sua crítica eram muito bem avaliadas por alguns dos melhores juizes da época; mas era dado a desaparecer por semanas para entregar-se a bebedeira e badernas entre ciganos, e muitos de seus melhores ensaios foram escritos na cadeia para pagar os credores. « Lembro-me de que ele », escreve um dos seus amigos mais íntimos, o poeta Ya. P. Polónski, « não acreditava em Deus nem no Diabo – parece que o estou vendo de joelhos na igreja, rezando até a ultima gota de sangue. Lembro-me de que era um céptico e um místico, era amigo e inimigo, brigava com as pessoas e elogiava o conde Kucheliev [dono de um periodico] por suas composições infantis ». Alguém já sugeriu que alguns traços de Grigoriev, que gostava tanto de se denominar « o ultimo romântico », foram corporificados, mais tarde, no igualmente tumultuado e surpreendentemente poético Dmitri Karamazov. De qualquer maneira, tanto a personagem literaria quanto seu possivel prototipo na vida real são excelentes exemplos da mesma « largueza » caoticamente russa de personalidade. A história intelectual de Grigoriev reproduz a de Dostoiévski em varios pormenores ». FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.79.

⁸¹⁹ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.32.

⁸²⁰ Segundo Dostoiévski, « com que tranquilo autocontentamento fustigamos, por exemplo, Turguêniev, porque ele ousou não se contentar conosco nem satisfazer-se com as nossas grandes personalidades, recusando-se a aceita-las como seu ideal e procurando algo melhor que nós. Melhor que nós, meu Deus! Mas o que existe de mais belo e infalível sob o sol? E ele apanhou tanto por causa de Bazarov, o irrequieto e angustiado Bazarov (indício de um grande coraçaão), apesar de todo o seu niilismo ». DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.96

preconceituosa de sua pena russa, sua escrita sublinhou os pontos nevrálgicos da civilização, realizando o que poderíamos chamar de uma fenomenologia do mundo burguês civilizado.

Dostoiévski desnudou o princípio utilitário que determinou as formas sociais da sociedade burguesa e a « economia de dominação » que se inscreve na afirmação de um princípio privativo que dissolve toda alteridade⁸²¹. Sua consciência trágico-romântica a qual intuiu com lucidez a perda de tudo que é espiritual, interior, natural, orgânico, em oposição a uma civilização que se caracterizou pelo progresso material, mecânico e artificial⁸²², foi o lugar do qual brotaram suas mais profundas intuições religiosas. Sua crítica a um homem nascido da ideia, fruto de abstrações racionais e científicas, orientado por uma moral e uma ética que revela o vazio de sua fundamentação teórica⁸²³, procurou demonstrar que todos os enunciados éticos e morais possíveis são, da mesma forma, simples reflexos de um « princípio pessoal, privativo, da própria conservação, do próprio conceito e da própria definição do pronome « eu », opondo-se este « eu » a toda a natureza e a todos os outros seres, como um princípio perfeitamente uniforme perante tudo quanto não é ele »⁸²⁴. O princípio ético que emana dessa forma de sociedade não poderia ser senão uma construção artificialista, o simples reflexo de uma razão utilitária que se move nas malhas de um ego solipsista. A ironia de Dostoiévski quanto aos princípios que orientam a sociedade burguesa é digna de nota. Para ele, é inextinguível, em Paris, a necessidade de virtude⁸²⁵, mas essa virtude está unicamente associada à capacidade de « faire fortune », visto que « o dinheiro constitui a suprema virtude e a obrigação humana »⁸²⁶. Fundado no princípio sacrossanto de propriedade, Dostoiévski afirmou que o burguês considerava que roubar era feio, ignóbil. Este, « está disposto a perdoar muita coisa, mas não perdoaria o roubo, ainda que você ou seus filhos estejam morrendo de fome. Mas, se você rouba por virtude, oh, então tudo lhe é perdoado! »⁸²⁷.

⁸²¹ TAYLOR, M. *Errance*, p.56

⁸²² LÖWY, M. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires*, p.44

⁸²³ PONDE, L. F. Teologia do Nihilismo, in: GOMIDE, B. B. (Org.); CAVALIERE, A. (Org.); SILVA, N. (Org.); VASSINA, E. (Org.). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa*, 2008, p.200.

⁸²⁴ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p. 133

⁸²⁵ Ibid, p. 128

⁸²⁶ Ibid, p.129

⁸²⁷ Ibid, p.131

Aos poucos percebemos como as críticas de Dostoiévski estão fincadas em uma postura teológica, e a quinta parte do seu diário, intitulado « Baal », oferece-nos o tom de sua crítica religiosa à civilização moderna. Concentrando-se entre Paris e Londres, Dostoiévski começa a fazer uso de um vocabulário que se aproximou, fundamentalmente, da crítica nietzschiana à civilização. Nietzsche sabia que qualquer homem que, por necessidade e tédio, quisesse existir socialmente e em rebanho precisaria de um acordo de paz e se esforçaria para que a máxima *bellum omnium contra omnes* desaparecesse de seu mundo⁸²⁸. Dostoiévski percebeu com espanto a « calmaria de ordem » de Paris que, com seus um milhão e meio de habitantes, estava a ponto de « transformar-se numa cidadezinha professoral e germânica, petrificada em ordem e calmaria »⁸²⁹. Para Dostoiévski, ali se processava « a mesma luz tenaz, surda e antiga, a luta de morte do princípio pessoal, comum a todo Ocidente » a qual traduzia a necessidade de acomodar-se e instalar-se num formigueiro a fim de organizarem-se sem que uns devorassem os outros⁸³⁰. Observa-se, assim, « uma ânsia de se deter, por desespero, num *status quo*, o arrancar de si com carne todos os desejos e esperanças, e venerar a Baal »⁸³¹. A menção a Baal, o arquétipo judaico cristão do paganismo, guarda um elemento extremamente significativo e determinante para a postura religiosa de Dostoiévski. Imerso em um vocabulário teológico, o autor dirigiu seu olhar para Londres, e pronunciou o que talvez tenha sido o mais profético juízo emitido à civilização moderna no século XIX.

Esta cidade que se afana dia e noite, imensurável como o mar, como o uivar e ranger de máquinas, estas linhas férreas erguidas por cima das casas (brevemente, serão estendidas também por debaixo delas), esta ousada iniciativa, esta aparente desordem, que em essência é a ordem burguesa no mais alto grau, estes terríveis recantos da cidade como White Chapel, com a sua população seminua, selvagem e faminta. A City, com os seus milhões e o seu comércio mundial, o Palácio de Cristal, a Exposição Internacional... Sim, a exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos

⁸²⁸ NIETZSCHE, F. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral, *Obras Incompletas*, 1978, p.46.

⁸²⁹ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.114

⁸³⁰ *Ibid.*, p.114

⁸³¹ *Ibid.*, p.115

assusta. « Não será este o fim? Não será este, de fato, o rebanho único? » Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isso é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo o globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeraram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constituiu não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar a Baal, isto é, não aceitar o existente como o ideal⁸³².

A linguagem de Dostoiévski, responsável por instaurar sua crítica à civilização moderna, move-se dentro de um vocabulário religioso de raiz judaico-cristã e, portanto, é movida sob o prisma escatológico da *redenção*. O *pathos religioso* que orienta sua escrita teológica está fincado na opção por esses personagens « selvagens » e « famintos » que sobrevivem nos porões obscuros da cidade moderna. Este mundo « real », que se estabeleceu como ordem burguesa, tornou-se, para ele, a palavra definitiva da civilização, expressão da « aquiescência total e irrefletida da volição humana aos comandos do Moloc social »⁸³³. Joseph Frank notou que « Dostoiévski não foi o único escritor que usou imagens religiosas quando escreveu sobre o Palácio de Cristal ». Citando a obra de Walter Houghton⁸³⁴, Frank afirma que « a exposição Mundial foi saudada de modo geral « pela identificação do progresso com o espírito divino », e alguns, como Charles Kingsley que, « escreveu ter-se emocionado até as lágrimas » foram submetidos a este mesmo estado, pois, « para ele [que estava entrando no Palácio de Cristal] era como se estivesse ingressando num lugar sagrado, sendo levado a realizar, alguns dias depois, « um sermão no qual viu tudo o que o Palácio simbolizava como « provas do Reino de Deus, realizações dos dons que Cristo recebeu para os homens »⁸³⁵. A impressão religiosa de Dostoiévski não poderia estar mais distante dessas celebrações de uma utopia racional do progresso, expressão de uma vulgarização religiosa do racionalismo teológico hegeliano, que encontrou redenção nas luzes de um palácio de cristal moderno. A postura

⁸³² Ibid, p.116

⁸³³ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.337

⁸³⁴ HOUGHTON, W. *The Victorian Frame of Mind, 1830-1870*, New Haven/ London, 1957, p.43.

⁸³⁵ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.336

religiosa de Dostoiévski possui os reflexos de uma percepção escatológica judaico-cristã instauradora de um questionamento religioso dos ordenamentos (pagãos) do mundo « real », traduzidos como a essência de uma ordem burguesa em seu mais alto grau⁸³⁶. Para Peter Sloterdijk,

Sur l'image du *palais de cristal*, l'écrivain russe croyait voir, comme dans un ultime condensat, l'essence de la civilisation occidentale. Dans cet édifice monstrueux, il discernait un Baal moderne, une structure dévoreuse d'êtres humains – un conteneur-culte dans lesquelles gens rendent hommage aux démons de l'Occident: au pouvoir de l'argent, au mouvement pur, aux jouissances excitantes et anesthésiantes. Les caractéristiques de ce culte de Baal pour lequel les économistes actuels proposent le terme de « société de consommation » trouvent toujours leur meilleure illustration dans la métaphore de palais, chez Dostoiévski, même si nous aimerions prendre nos distances avec les suggestions religieuses de l'auteur – tout comme avec les allusions spirituelles et obscures de Walter Benjamin sur « le capitalisme comme religion »⁸³⁷

As « sugestões religiosas » de Dostoiévski, bem como as « alusões espirituais » de Benjamin, fazem parte de uma *estrutura teológica* que se manifestou como fundamento da crítica do real a qual insuflou os espíritos românticos modernos⁸³⁸. O espírito de inadequação dostoiévskiano instaurou uma *antinomia* que possuiu no messianismo judaico-cristão suas fontes religiosas. Nesta postura se inscreve uma forma de *niilismo* religioso, característico da personalidade apocalíptica de Dostoiévski, autor que procurou, em sua escritura, expor os intestinos de um mundo civilizado, desvendar a essência da civilização e discernir, neste edifício monstruoso que fora o *Palácio de Cristal*, a expressão acabada do paganismo, um Baal moderno devorador de seres humanos. Não fora gratuitamente que Dostoiévski tenha sido recebido como autor canônico⁸³⁹ entre os representantes do « surto de romantismo » que experimentou o Ocidente no

⁸³⁶ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.114. Não fora gratuitamente que um crítico contemporâneo como Slavoj Žižek, buscou apropriar-se desse *núcleo explosivo* do judaísmo-cristão, apreendido como um espectro revolucionário transgressor da ordem política e dos valores do paganismo. Para Žižek, « Le Christianisme revendique comme acte suprême ce que précisément la sagesse païenne condamne comme la source même du Mal: le geste de séparation qui consiste à dessiner une frontière, à s'accrocher à un élément qui perturbe l'équilibre du Tout. La critique païenne qui reproche au Christianisme de ne pas être « assez profond », d'échouer à rendre compte de l'Un-Tout, est donc nulle et non avenue: le Christianisme est l'Événement miraculeux qui perturbe l'équilibre de l'Un-Tout; il est l'intrusion violente de la Différence qui fait dérailler le train équilibré de l'univers ». ŽIZEK, S. *Fragile absolu*. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu?, 2008, p.128

⁸³⁷ SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, 2006, p.24

⁸³⁸ Cf. LÔWY, M. *Walter Benjamin: aviso de incêndio*, 2005.

⁸³⁹ Cf. LUKACS, G. *La théorie du Roman*, p.155.

final do século XIX até o início dos anos 30 do século XX, evidenciado por uma « crítica radical da civilização industrial burguesa, pelo horror diante de uma sociedade sem alma, e por sua tentativa nostálgica e desesperada de *reencantamento do mundo* »⁸⁴⁰. Dostoiévski soube, como poucos no seu século, pintar o desespero dos corpos sacrificados pelo triunfo de uma religião massificada, erguida em torno de um monumento colossal, que instalou uma forma de *ontologia* que conferiu sentido unicamente àquelas existências capazes de participar da festa universal. A análise dostoiévskiana reconhece o fundamento alienador dos mecanismos da civilização moderna, pois « aquilo que ali se vê nem é mais povo, mas uma perda de consciência, sistemática, dolorosa, estimulada »⁸⁴¹, onde se perdeu toda expectativa de um ideal que pudesse transcender as formas demoníacas e abstratas da existência. Baal torna-se um arquétipo de uma vida administrada pelos mecanismos da sociedade de consumo, na qual uma consciência pós-histórica instaurou um rebanho único aglomerado dentro de uma « babilônia horizontal », onde o fato de ser humano tornou-se – unicamente – uma questão de poder de compra, e a « liberdade » manifestar-se-ia somente na capacidade de fazer uma « boa » escolha entre os produtos disponíveis e expostos no mercado⁸⁴².

Em *Notas*, encontramos o esboço de uma consciência lúcida e melancólica que irá caracterizar o Dostoiévski de *Memórias do Subsolo*, em cujas páginas encontramos a agonia religiosa de uma alma deslocada de todas as formas metafísicas do mundo moderno, que desnudou com sua pena os intestinos de uma civilização materialista e secularizada. Se *Notas* apareceu como uma « propedêutica para o abismo », sendo expressão de uma crítica romântica que se contorce perante as formas artificiais de vida presentes na civilização moderna, *Memórias do Subsolo* ampliará, *Ad Infinitum*, essa crítica romântica da civilização, mas o fará investido de uma postura religiosa iconoclasta a qual promoveu uma radical desconstrução de todas as pretensões românticas de reconciliação. Segundo Joseph Frank, *Memórias do Subsolo* concentrará dentro de si *todas* as contradições que decorreram da atitude ambivalente da Rússia com relação à Europa, tal como representado pelas duas ideologias radicais com que

⁸⁴⁰ LÖWY, M. *Redenção e Utopia*, 1989, p.26.

⁸⁴¹ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.118.

⁸⁴² SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, 2006, p.25.

Dostoiévski se defrontara até então em sua vida: o egoísmo racional, o materialismo dos anos 1860 e o socialismo utópico filantrópico e romântico da década de 1840⁸⁴³. No egoísmo racional, encontramos a vulgarização mais radical do individualismo europeu, com seu cientificismo, progressismo, utilitarismo e materialismo, dando forma às ideologias dos jovens radicais que preconizaram, na forma de um *niilismo ativo*, as catástrofes de um mundo administrado que terminou com os arranjos inquisidores de Stalin. No romantismo de 1840, encontramos os liberais ateus ocidentalistas, imersos em um aristocratismo supérfluo que se imagina protegido das formas de desagregação de mundo instauradas pelo racionalismo moderno. Esses românticos, que se recolheram « asceticamente » da realidade intratável do mundo, escondendo-se atrás de suas « teorias do belo e do sublime », quiseram proclamar uma autossuficiência aristocrática que, na verdade, não passou de mentira romântica de um homem que só sabia falar por meio de livros. Nestes dois *tipos*, encontramos encarnadas as fundamentais ideologias racionalistas ocidentais, preconizadas pelo ativismo revolucionário francês e pela mentira romântica que se escondeu atrás dos « círculos de imanência » de uma subjetividade finita, e que procurou, a partir de um ascetismo fundado em uma espécie de « imanentismo religioso », resistir – inutilmente – à desagregação do mundo moderno.

6.2

O homem diante do abismo e/ou um *fraco* aceno de transcendência – *Memórias do Subsolo* e a profanação do homem

A redução simplificadora da visão de mundo de um pensador como Dostoiévski a uma forma de reacionarismo religioso, assombrado pela violenta destruição de um mundo pré-moderno, não se sustenta quando a devida atenção é cedida às formas sofisticadas com as quais Dostoiévski avaliou os *limites* de um mundo administrado pelos imperativos da razão moderna. Sua obra filosófico-literária é a expressão crítica de uma visão de mundo que identificou os

⁸⁴³ FRANK, J. *Dostoiévski. Os efeitos da libertação*, 2002, p.336.

mecanismos internos de funcionamento de uma razão pura, desconstruindo suas bases a partir do esgotamento e esgarçamento lógico dos limites dessa razão. Neste sentido, Dostoiévski torna-se ainda mais interessante, porque sua crítica à modernidade distancia-se dos quadros contemporâneos de uma narrativa pós-moderna, que busca enfrentar a fúria da *Aufklärung*, e da razão científica, por meio de uma narrativa que procura negar a força desconstrutiva da cognição racionalista moderna, reabilitando, dessa forma, discursos pré-modernos – como, por exemplo, o religioso – a partir de uma pretensa dúvida pós-moderna⁸⁴⁴. A crítica de Dostoiévski à modernidade estabeleceu-se dentro de uma lógica que não procurou justificar-se em fatores externos, vinculados à determinada revelação religiosa ou a qualquer ideologia traditiva que visa confrontar a modernidade a partir de elementos verticais e autoritários. O mecanismo de sua crítica propõe-se a explorar os limites da razão e da linguagem e, nesse sentido, procurou desvendar a aporia dos ideais éticos modernos que buscaram legitimação dentro dos quadros e dos cálculos de uma razão pura.

As ideologias de uma civilização técnico-científica – fundada na ideia de progresso, que marcou os séculos XIX e XX – instalaram-se com considerável força ideológica na Rússia de Dostoiévski⁸⁴⁵. A ideologia moderna, que buscou sistematicamente, segundo Nietzsche, «combinaisons sociales, dans lesquelles le vice, la maladie, le crime, la prostitution, le *dénouement*, ne se développeraient plus »⁸⁴⁶, se estendeu como tentativa de estabelecer e moldar a condição humana a partir de engenharias sociais que se fundaram na razão e no cálculo. *O homem do subsolo*, sem dúvidas o mais contundente tratado antimoderno do século XIX, elaborado por esse Nietzsche russo⁸⁴⁷ que foi Dostoiévski, de acordo com Leon Chestov, opôs-se com um rigorismo pessimista e sarcástico a toda ilusão de um progresso técnico-científico que proporcionaria a estabilidade de uma civilização ancorada na tradição das *lumières*. *Memórias do subsolo* vem levar ao esgarçamento as consequências lógicas de uma humanidade unicamente orientada

⁸⁴⁴ VATTIMO, Gianni. *O fim da Modernidade*. Niilismo e hermenêutico na cultura. Pós-Moderna. (Trad. Eduardo Brandão). São Paulo: Martins Fontes. 2002; *Depois da cristandade*. Por um cristianismo não religioso, São Paulo: Record, 2004.

⁸⁴⁵ BERLIN, I. *Les Penseurs russes*, 1984

⁸⁴⁶ NIETZSCHE, F. Werke IV. Aus dem Nachlass der Achtzigerjahre, herausgegeben von Karl Schlechta, Ullstein-Verlag, 1979, p.779 *Apud* BOUVERESSE, J. *Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, 2000, p.75.

⁸⁴⁷ CHESTOV, L. *La philosophie de la tragédie*. Paris: Flammarion, 1996.

pela razão. E foi nessa obra fundamental que a genialidade de Dostoiévski colocou-se a serviço de desvendar as aporias de uma civilização que se *funda a si mesma* e se quer amparada por uma moral e uma ética com bases puramente racionais. A « consciência demasiadamente lúcida » do homem do subsolo veio apontar a presença deste « hóspede indesejado », o *niilismo*, como expressão de uma humanidade atormentada que fundamenta seus valores éticos na abstração científica de um discurso teórico, o qual determina as estruturas sociais do mundo moderno. A análise de Dostoiévski de uma *dialética da civilização* fundada em um imperativo racional foi, sem dúvidas, a contribuição mais significativa da literatura moderna. Contemplado brilhantemente em seu *homem do subsolo*, até em sua obra prima que foi *Os Irmãos Karamazov*, o « homem ideia » dostoiévskiano traduziu as atividades de uma razão cínica⁸⁴⁸, na qual a ética não poderia ser mais do que um arranjo racional de interesses devidamente calculados.

A pequena e explosiva novela, *Memórias do subsolo*, apareceu entre os anos de 1864/1865, no mesmo período em que Dostoiévski escreveu sua *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna*⁸⁴⁹. Sua elaboração foi interrompida diversas vezes pelo fato de Dostoiévski ter de dispensar cuidados à sua mulher que agonizava no leito de morte, vindo a falecer durante o processo de criação desta obra⁸⁵⁰. A morte de Maria Dmitrievna exerceu um papel determinante no conteúdo da novela, cujos reflexos diretos emergem de seus conflitos religiosos e existenciais, tão intimamente expostos em suas *meditações*⁸⁵¹. *Memórias* foi, literalmente, uma obra escrita com sangue, em que a pena do escritor acompanhou os contornos absurdos de um olhar que se reconheceu diante dos assaltos da morte⁸⁵². O contexto histórico e social da novela revela os conflitos ideológicos que perpassaram o cenário político da Rússia no século XIX. A narrativa de Dostoiévski delimitou sua origem no conflito com os jovens niilistas e liberais

⁸⁴⁸ Sugiro aqui as reflexões de SLOTERDIJK, P. *Critique de la raison cynique*. Bourgois, 1987.

⁸⁴⁹ Ver 3.5 Realismo Trágico e Método teológico – Teologia e literatura.

⁸⁵⁰ Em 2 de Abril de 1864, Dostoiévski escreve ao seu irmão Mikhail. « J'écris actuellement ma nouvelle et, là aussi, je me désole. Mon ami, j'ai été souffrant la plus grande partie du mois, ensuite j'ai commencé à me rétablir mais je ne le suis pas encore tout à fait, comme il faut, à ce jour. J'ai les nerfs détraqués et je n'arrive toujours pas à reprendre des forces. Mes tourments en *tout genre* sont si lourds à présent que je ne veux pas même les évoquer. Ma femme se meurt *littéralement*. Chaque jour, un moment vient où nous attendons son décès. Ses souffrances sont atroces et rejaillissent sur moi car... Ecrire n'est pas un travail mécanique et, pourtant, j'écris, j'écris sans cesse, le matin, mais je n'en suis qu'au début. DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*, 1998, p.733

⁸⁵¹ DOSTOIEVSKI, F. *Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna*, in: *Les Cahiers de l'Herne*, 24, Paris, 1973

⁸⁵² Nietzsche, encontra a obra em uma livraria

radicais representantes da nova geração de materialistas que incendiavam o cenário intelectual russo com suas ideologias advindas da tradição revolucionária francesa e do idealismo e romantismo alemães.

O cenário intelectual da novela traduz os conflitos ideológicos da geração de 1840, desenhada por intelectuais como Herzen, Tourguéniev e Bielinski⁸⁵³, representantes de um romantismo que se inscreveu na tradição do idealismo alemão, e pelos jovens radicais niilistas da nova geração de 1860, proclamadores de um materialismo cientificista que celebrou um culto às ciências naturais. Nicolai Tchernichévski, Droboulubov e Pisarev representaram a trindade materialista do novo pensamento russo que respondia pela redação da revista ocidentalizante, *O contemporâneo*, germe de propagação das ideologias ocidentais. A primeira parte de *Memórias do Subsolo* foi uma resposta ao romance materialista de Tchernichévski, *O que fazer?*, o qual representou o retrato do racionalismo utópico e cientificista dos *homens novos* que proclamavam que « a ciência e o materialismo iriam triunfar sobre todos os obstáculos no caminho para o progresso »⁸⁵⁴. Na filosofia de Tchernichévski, contemplamos a tradução mais acabada do materialismo cientificista russo, que fincou suas bases em um hegelianismo cujo testemunho era de que a razão era o motor desse mundo e, portanto, possuía as rédeas da história. Filho direto da nova Rússia, que aprendera as lições materialistas do idealismo alemão, Tchernichévski foi autor de uma tese doutoral na Universidade de Petersburgo, intitulada *A Relação Estética da Arte com a Realidade*, na qual expressou toda sua dívida para com a estética de Hegel e Feuerbach⁸⁵⁵, proclamando uma « depreciação do reino do sobrenatural e do transcendente, e compreendendo a arte como uma alternativa falaz para as satisfações materiais da vida real »⁸⁵⁶. Segundo Larange, « Nicolas Tchernichévski, en abandonnant le théocentrisme au profit de l'anthropocentrisme et la théoficée pour le nihilisme, récupère pourtant tout projet divin sécularisé »⁸⁵⁷, demonstrando, com isso, sua dependência das teses do hegelianismo de esquerda a partir de uma exploração radical das teses de Feuerbach. O prometeísmo presente

⁸⁵³ Cf. BERLIN, I. *Les penseurs russes*, 1984; ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*, 1953; FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002.

⁸⁵⁴ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.209

⁸⁵⁵ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.240

⁸⁵⁶ FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002. J. Frank nos oferece um panorama detalhado do conflito entre Dostoiévski e Tchernichévski no que se refere à compreensão do papel da arte para a vida. Ver cap. 7, « Uma estética da transcendência », p.123-145.

⁸⁵⁷ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.253

nesse projeto teológico secularizado foi um desdobramento utópico do « protestantismo cultural » que também insuflara o secularismo dos jovens hegelianos na Alemanha do século XIX. *O que fazer?* converteu-se em uma das obras de propaganda revolucionária que mais penetrou na mentalidade desses *homens novos* – inspirando sobretudo Lenin⁸⁵⁸ –, encontrando na razão e na ciência os seus principais cânones de vida. A completa conversão materialista de Tchernichévski caracterizou-se por seu distanciamento dos idealismos dos românticos da geração dos anos 40. Estes românticos foram apelidados de *homens supérfluos*, por seu romantismo idealista, ainda embriagado pelas ideias de « belo e de sublime ». *O que fazer?* representa a fusão de um hegelianismo vulgar com princípios utilitaristas do racionalismo inglês, que deságuou em uma prática revolucionária e em uma engenharia social sem precedentes. Para Frank, « foi Tchernichévski quem primeiro elaborou a decisiva fusão, que forma a essência do caráter bolchevique, do modelo hagiográfico do cenotismo religioso russo com o calculismo friamente desapaixonado do utilitarismo inglês »⁸⁵⁹

Tchernichévski foi o tradutor das *Confissões* de Rousseau para o russo, e isso explica a concepção antropológica que sustentou a postura *prometeica* de sua obra. Alicerçado em um realismo racionalista que foi capaz de vulgarizar ainda mais a tese hegeliana de que todo « real é racional », Tchernichévski encontrou em Rousseau e nos utilitaristas ingleses os fundamentos teóricos de sua filosofia. Sua concepção antropológica estava fundada na percepção rousseauista⁸⁶⁰ da natureza humana, que, libertando-se de toda inquietude *transcendental*, procurou estabelecer o paraíso na terra. Da união das virtudes naturais do ser humano com a técnica e a ciência dos modernos nasceria um *Palácio de Cristal* que abrigaria os « afortunados da utopia »⁸⁶¹. A absoluta oposição da concepção de Dostoiévski sobre o significado do *Palácio de Cristal* com as teses de Tchernichévski ocupou

⁸⁵⁸ Segundo J. Frank, « Nicolai Valentinov, que conheceu bem Lênin nos anos iniciais deste século, conta que ele disse ter, depois da execução de seu irmão Alexsandr em 1887, iniciado a leitura de *O que Fazer?* Sabendo que este tinha sido um dos livros favoritos de seu irmão. « Eu passei, não dias, mas semanas debruçado sobre ele. So então entendi verdadeiramente sua profundidade. É uma obra que te inspira por toda a vida ». A mulher de Lênin, Krupkaia, também nos conta em suas memórias: « Estava impressionada de ver com que atenção ele lia este romance [de Tchernichévski] e como notava seus aspectos mais sutis ». FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, 1992, p.216.

⁸⁵⁹ Ibid, p.216

⁸⁶⁰ Ver 4.3 Racionalismo Burguês, Cidade Moderna e Reconciliação Materialista – Espectros rousseauistas e hegelianos.

⁸⁶¹ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.213.

o centro da primeira parte da novela *Memórias do Subsolo*. A intransigência racionalista de um seminarista deslumbrado com a razão, sua euforia progressista, representou a ingenuidade materialista e a fé no progresso desses filhos de Rousseau, determinando ostensivamente o destino histórico dos homens do século XX. Tchernichévski traduz todo seu ideal na representação utópica e materialista de um « enorme edifício », que seria o símbolo de uma sociedade em que as promessas do humanismo seriam cumpridas por meio de uma engenharia racionalista a qual promoveria uma completa e abstrata transfiguração da realidade.

Um edifício, um enorme edifício, daqueles que só podem ser vistos nas maiores capitais – ou não, no momento presente não há nenhum como este no mundo. Fica no meio de campos de cereais, prados, jardins e arvoredos [...] O que é? Qual o estilo da arquitetura? Não há nada como ele no momento; não, mas há um que promete – o palácio que fica em Sydenham Hill, construído em ferro fundido e vidro, ferro fundido e vidro e isto é tudo. [...] Esta capa de ferro fundido e vidro apenas cobre como um revestimento; ela forma em sua volta amplas galerias em todos os pavimentos [...] Mas como tudo é tão rico! Por toda parte é alumínio, e todos os espaços entre as janelas são enfeitados com grandes espelhos. E que tapetes no chão! [...] E em todos os lugares há árvores tropicais e flores; a casa inteira é um grande palácio de inverno⁸⁶².

A primeira parte de *Memórias do Subsolo* empreendeu uma radical desconstrução dos elementos que fundamentaram o materialismo vulgar, e o utopismo rousseauista do autor de *O que fazer?* Conforme escreveu P. Sloterdijk, Dostoiévski estabeleceu uma ligação entre as impressões céticas decorrentes de sua visita a Londres com a viva aversão que lhe inspirou a leitura do romance de Tchernichévski, e, a partir dessa associação de ideias, elaborou o que pode ser considerada a mais profunda e potente visão que o século XIX produziu em matéria de crítica da civilização⁸⁶³. É fundamental que tenhamos em mente que *Memórias do Subsolo* ultrapassa infinitamente o papel de opositor das ideias materialistas dos jovens radicais russos, visto que sua escrita comporta um conteúdo material tão significativamente explosivo, que foi capaz de fazer frente a toda filosofia materialista que se inscreveu na tradição dialética hegeliano-marxista, tematizando o « fato trágico » a partir da desconstrução de todas as

⁸⁶² Citado por FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, 1992, p.215.

⁸⁶³ SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, 2006, p.25.

falsas reconciliações do materialismo moderno. *Memórias do Subsolo* foi um desdobramento da crítica da civilização moderna, crítica que já havia sido esboçada em *Notas de Inverno sobre impressões de verão*. Dostoiévski reconheceu nos sonhos utópicos de *O que fazer?* a mesma euforia cega que embalava o materialismo da cidade londrina; a mesma sujeição simbólica do homem moderno ao poder carnal e material de Baal⁸⁶⁴. Nesta sujeição, nosso autor identificou o prenúncio de uma sociedade controlada por leis mecânicas, como em um formigueiro, onde a consciência individual se dissolve dentro de mecanismos de estimulação que instauram formas de vida adequadas ao pragmatismo materialista da vida social. Como Dostoiévski afirmara em *Notas*, numa sociedade orientada pela lógica do *Palácio de Cristal*, instaura-se, definitivamente, « uma perda de consciência, sistemática, dolorosa, estimulada »⁸⁶⁵. Lugar onde se expressa a euforia de um homem médio que reduz a vida ao cálculo, a sociedade torna-se um parque humano que se orienta obsessivamente pela educação e pela sujeição da vontade do indivíduo às vantagens do bem-estar social. Contra a concepção antropológica rousseauista de um homem transformado pela educação, e congenitamente orientado para a prática do bem, o *homem do subsolo* pronuncia-se em nome dessa pulsão irremediável que sabota as imagens idílicas da natureza, opondo-se a essa pedagogia *forense* que quer tomar as rédeas da vida humana:

Quem foi o primeiro a declarar, a proclamar, que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre, porque sendo instruído e compreendendo as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele e, por conseguinte, por assim dizer, por necessidade, ele passaria a praticar o bem?

Como pano de fundo da discussão dostoiévskiana encontramos sua oposição a uma antropologia humanista que reconhece a substancialidade deste *homme de*

⁸⁶⁴ FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, p.214.

⁸⁶⁵ DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p.118.

*la nature et de la vérité*⁸⁶⁶. Admitimos nos acenos irônicos dostoiévskianos uma revelação de natureza subterrânea, que traduz uma renúncia da mutilação do homem – feita sob o pretexto de evitar a contradição – colocando às vistas os intestinos de uma existência que resiste aos efeitos *narcóticos de uma razão prática*, a qual, procurando silenciar os subterrâneos tormentosos da natureza humana, instaura um ordenamento confortável que livra o homem da dimensão trágica de sua existência.

Memórias quer expor o processo de confecção desse espaço iluminado que abriga a espécie humana – o *Palácio de Cristal* –, demonstrando a imposição de uma « logística » que procurou estabelecer normas sociais as quais instauraram formas de refinamento das relações humanas. Neste processo de confecção e refinamento, encontramos a afirmação de um ideal de homem e de humanidade que se tornou o próprio do humanismo ocidental. A imposição deste ideal compreende-se pela tentativa de retirar o ser humano da barbárie por meio de mecanismos institucionais de regulamentação os quais encontraram suas formas positivas na « educação » e na « polícia », regulamentando, pois, formas de domesticação⁸⁶⁷. Como afirmou Sloterdijk, trazendo à cena o núcleo da discussão de Dostoiévski com o autor de *O que fazer?*, « faz parte do credo do humanismo a convicção de que os seres humanos são “animais influenciáveis” e de que é, portanto, imperativo prover-lhes o tipo certo de influências »⁸⁶⁸. Reagindo às formas de domesticação, presentes nas variadas teorias humanistas dos amantes da humanidade, o *homem do subsolo* proclama, « com insolência », que « todos esses belos sistemas, todas essas teorias para explicar à humanidade os seus interesses verdadeiros, normais – a fim de que ela, ansiando inexoravelmente por atingir essas vantagens, se torne de imediato, bondosa e nobre – tudo isso não passa de pura logística! », induzindo uma ideia sedutora de que « o homem é suavizado pela civilização, tornando-se, por conseguinte, pouco a pouco, menos sanguinário e menos dado à guerra »⁸⁶⁹. Contra essa percepção idílica da natureza, o *homem do subsolo* afirma

⁸⁶⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p. 22. Alusão ao trecho de Jean-Jacques Rousseau: « Je veux montrer à mes semblables un homme dans toute la vérité de la nature; et cet homme ce sera moi ».

⁸⁶⁷ Cf. SLOTERDIJK, P. *Règles pour le parc humain*, 2010

⁸⁶⁸ Ibid., p.17

⁸⁶⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.35

Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. Aí tendes Napoleão, tanto o grande como o atual. Aí tendes a América do Norte, com a união eterna. Aí está, por fim, esse caricato Schleswig-Holstein... O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e... Absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem que isto já lhe aconteceu. Notastes acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavalheiros civilizados. [...] Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora, ele via justiça no massacre e destruía, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora⁸⁷⁰.

Dostoiévski procurou traduzir o núcleo originário e constitutivo do processo civilizatório, a violência originária, a *positividade do direito*⁸⁷¹ que institucionaliza e instaura o ideal a partir da ação de homens tirânicos que proclamam « valores civilizados ». A menção de Napoleão é extremamente significativa, essa « alma do mundo », segundo Hegel; a encarnação de uma razão que toma com força as rédeas do mundo e o transforma como um verdadeiro « homem de ação ». O espírito hegeliano que incutiu o jovem idealista Raskolnikov, de *Crime e Castigo*, tornou-se a inspiração desses jovens niilistas radicais que, como Tchernichévski, desdenhavam dos velhos românticos da geração dos anos 40, refugiados em suas virtudes idealistas do « belo » e do « sublime », com fins de não assumirem a violência intratável de um verdadeiro *realismo* e, desta maneira, abstinham-se de sujar – ao contrário dos *homens novos* – as suas mãos literárias com sangue. Dostoiévski tinha plena consciência de que esses jovens revolucionários não significavam nada mais do que um *sintoma* do materialismo hegeliano, agora absorvido a partir das teorias do utilitarismo inglês, síntese da chave ideológica de suas práticas revolucionárias, e que, agora, não mais possuíam, por exemplo, a inquietude moral de um Bazarov, de Turgueniev⁸⁷².

⁸⁷⁰ Ibid, p.36

⁸⁷¹ DERRIDA, J. *Força de Lei*. Martins Fontes, 2007

⁸⁷² É importante aqui nos atentarmos para a distancia do juízo que Dostoiévski faz do niilista Bazarov, de Turguêniev, de sua crítica dirigida aos jovens radicais russos. Segundo J. Frank, « é um dado histórico que todo o público leitor russo – incluindo Dostoiévski, que, disse Turguêniev numa carta, era uma das duas pessoas que realmente entenderam o livro – viu a obra como uma acusação contra a juventude radical [...] A « nova gente » de Tchernichévski, não é absolutamente niilista no sentido em que Bazarov o é: seu objetivo não é de modo algum apenas uma

A primeira parte de *Memórias* quer a) demonstrar a violência originária daquilo que chamamos de civilização, objetivada e construída *unicamente* a partir da ação concreta de uma prática revolucionária que supera a fraqueza moral dos românticos; b) e a necessidade da aceitação *irrefletida* de uma concepção idílica do ser humano, aliada a um materialismo que reduza o indivíduo aos mecanismos cientificistas e utilitários de uma razão capaz de construir uma sociedade perfeita. Dostoiévski tenta responder, partindo de um olhar subterrâneo, o que levaria à ação « irrefletida » desses homens de ação? Para Dostoiévski, o fundamento de sua prática estava em um materialismo vulgar que possuiu como núcleo a escamoteação do *problema transcendental* (a atitude hegeliana), impondo uma percepção a qual reduziu a realidade às quantificações cientificistas do materialismo moderno. Dessa forma, a partir da ciência, o homem encontraria os fundamentos de sua prática no mundo, não possuindo mais nenhuma espécie de inquietude, já que sua existência estava determinada por um « naturalismo científico » que, vulgarizando ainda mais o enunciado de Hegel, « todo real é racional », reduzia a realidade da vida a sistemas quantificáveis que se estruturam em um mecanismo *baconiano* de objetivação. Neste processo de objetivação da natureza, inaugurou-se um novo comportamento social, uma nova forma de *ser no mundo*, como adequação do homem à idade da ciência e da técnica, proporcionando um conformismo cuja compreensão de que a conduta humana não seria nada mais do que o produto mecânico das leis da natureza⁸⁷³. Reduzindo a consciência individual aos quadros teóricos de uma ciência psicológica, e reduzindo-a aos determinismos que privam o homem de sua *apodicidade*, o *homem de ação* não seria nada mais do que um exemplar desse « homem inteligente do século XIX », esse pretense homem « *de la nature et de la vérité* », o qual reduziu sua existência aos quadros naturalistas e cientificistas modernos. A ciência seria esse « muro » que determinaria os limites da realidade, que responderia todas as questões do « ser » e seria o instrumento a partir do qual o homem poderia construir uma sociedade perfeita. O homem do subsolo de

desesperadora negação e destruição do estagnado e do moribundo. A vida dessa « nova gente » tem um conteúdo positivo bem definido – o conteúdo do amalgama curioso e mal-digerido do próprio Tchernichévski: toco materialismo e determinismo de Feuerbach, utilitarismo de Bentham e perfeccionismo do socialista utópico. E Tchernichévski escreveu seu romance precisamente para demonstrar a capacidade miraculosa dessa doutrina para resolver todos os grandes problemas da sociedade e da vida humana. FRANK, J. *Pelo Prisma Russo*, 1992, p.210.

⁸⁷³ FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.441.

Dostoiévski contempla as atividades desse homem alegre – e de ação – e o inveja, até o extremo de sua bÍlis⁸⁷⁴. A verdade objetiva que emerge dos resultados da ciência, que é para eles um « muro », os acalma. « O muro tem para eles alguma coisa que acalma; é algo que, do ponto de vista moral, encerra uma solução – algo definitivo e, talvez, até místico...»⁸⁷⁵. Esse homem sem nenhuma inquietude, desprovido de toda angústia de sentido e plenamente reconciliado com o mundo por meio das ciências modernas, é o homem reconciliado do século XIX, para quem este mundo perdeu todo caráter angustiante, e para quem as angústias proclamadas, por exemplo, pelo *insensato* de Nietzsche, não possuem o menor sentido⁸⁷⁶. O homem do subsolo afirma que « um homem desses, um homem direto, é que eu considero um homem autêntico, normal, como o sonhou a própria mãe carinhosa, a natureza, ao criá-lo amorosamente sobre a terra. Invejo um homem desses até o extremo da minha bÍlis. Ele é estúpido, concordo, mas talvez o homem normal deva mesmo ser estúpido, sabeis? »⁸⁷⁷.

A postura pragmática diante da vida, a ignorância face à falta de sentido da existência, move o comportamento dos homens de ação, que acreditam estar fundamentados em « verdades racionais », e imaginam que essas « verdades » representam a *facticidade* do real, um real representado pelas ciências matemáticas e naturais, as quais determinam que dois mais dois são quatro porque a natureza assim o quis, e não adianta ir contra as leis da natureza. A adequação do comportamento humano às verdades da natureza e da ciência representa, na atividade dos homens de ação, a utopia de uma sociedade administrada pelo cálculo e orientada para o bem-estar de todos, em que o indivíduo adequaria sua subjetividade aos mecanismos externos de uma lei social, na qual a educação e a lei tornam-se os instrumentos de uma espécie de *behaviorismo* social. O universo pragmático do homem de ação representa a concepção cientificista de que o homem pode ser objetivado por leis causais de uma ciência comportamental, e que, a partir desta objetivação, poder-se-ia instaurar formas de vida mais produtivas, e, então, construir uma sociedade perfeita. Contra o positivismo institucionalizado pela prática dos homens de ação, o homem do subsolo afirma que, ao contrário do racionalismo cientificista, que quer impor um realismo vulgar

⁸⁷⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, 2000, p.22.

⁸⁷⁵ Ibid, p.22

⁸⁷⁶ Ver acima, nota 357. 3.5 Realismo Trágico e Método teológico – Teologia e literatura.

⁸⁷⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.22.

e sem verdadeiros fundamentos, « o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente de braços cruzados »⁸⁷⁸. A consciência lúcida do homem do subsolo intuiu o vazio da existência e procurou, assim, distanciar-se das formas de niilismo ativo dos homens de ação, que manipulam o vácuo de sentido da natureza através da tentativa de transformação do mundo físico, tomando as verdades racionais da ciência como causas primeiras e finais, numa espécie de *ontologia racionalista* vulgar. Para o homem do subsolo,

todos os homens diretos e de ação são ativos justamente por serem parvos e limitados. Como explicá-los? Do seguinte modo: em virtude de sua limitada inteligência, tomam as causas mais próximas e secundárias elas causas primeiras e, deste modo, se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para sua ação e, então, se acalmam; isto é de fato o mais importante. Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranquilo, não conservando quaisquer dúvidas. E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato de pensar⁸⁷⁹.

A busca pelo princípio, que na história da metafísica significou a tentativa de encontrar os fundamentos para o ser, é recolocada pelo homem do subsolo a partir do questionamento de uma concepção de mundo que se caracterizou pela fusão de um hegelianismo materialista com princípios utilitaristas ingleses, o qual ofereceu os fundamentos do realismo vulgar proclamado pelos jovens radicais. Aproximando-se da angústia metafísica que marcou a crítica religiosa de Pascal e Kierkegaard, o homem do subsolo vem instaurar uma prática *desconstrutiva* que é a « essência de toda consciência, do próprio ato de pensar », que desconstrói os ídolos metafísicos, a partir de uma dialética « espiritual » e « qualitativa ». A crítica ao realismo dos homens de ação desnuda a vulgaridade da idolatria cientificista, manifestada como um tranquilizante que não permite o advento de uma consciência trágica e equívoca, como a que possuiu o homem do subsolo. A proximidade com a crítica pascalina aos ídolos metafísicos torna-se bastante

⁸⁷⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.29.

⁸⁷⁹ *Ibid.*, p.29

significativa. Sabemos que aristotelismo, platonismo, tomismo, agostinianismo medieval ou racionalismo mecanicista são expressões metafísicas que procuraram superar o « horror do vazio », e a ciência moderna tornou-se esse « movimento » do espírito humano que tentou encontrar um fundamento – secundário, aos olhos de Pascal e Dostoiévski – para a existência humana. Conforme escreveu L. F. Pondé, « é consistente com os escritos pascalianos afirmar que a construção do conhecimento é *divertissement* », levando a ideia de que « a ciência seja útil no combate ao *ennui* porque nos « mantém ocupados », e, ao praticá-la, Pascal estava tentando escapar do seu próprio ônus existencial de ser um humano »⁸⁸⁰. Possuindo o mesmo espírito da crítica pascaliana, Dostoiévski intuiu que, na atividade desses homens de ação, refletia-se uma falsa reconciliação que encontrou em um materialismo grosseiro seus fundamentos teóricos, tornando-se uma espécie de manipulação do real, visando, antes de tudo, construir uma realidade *artificial* que liberte o homem do seu absoluto estado de contingência.

Como procuramos argumentar no decorrer do capítulo, a crítica de Dostoiévski não se esgota nos limites de uma reação *local* e *circunstancial* dirigida aos jovens radicais russos, mas seu pensamento representa a desconstrução de uma « falsa » reconciliação materialista, perpetrada pela dialética hegeliana e marxista em relação às antinomias trágicas tematizadas na modernidade por Pascal e Kant. Dostoiévski possuiu uma arguta consciência das consequências espirituais decorrentes de tal reconciliação materialista, e do tipo de sociedade que emergiria das ações desses homens novos, os quais instalariam um Palácio de Cristal representante da solução técnica e científica da questão social e das contradições humanas. A emergência de uma sociedade controlada⁸⁸¹ e

⁸⁸⁰ PONDE L F. *Conhecimento na Desgraça*, 2004, p.63

⁸⁸¹ Para Sloterdjki, *Memórias do Subsolo* representa não somente o documento fundador da psicologia moderna do ressentimento, mas também a primeira expressão de oposição a globalização. Segundo Sloterdjki, « Pour Dostoïevski, l'image de l'entrée de toute « société » dans le palais de la civilisation symbolise la volonté de la fraction occidentale de l'humanité, volonté de conclure dans une détente posthistorique l'initiative qu'elle a lancée en vue du bonheur du monde et d l'entente entre les peuples. Après que l'écrivain eut découvert, lors de sa déportation en Sibérie, ce qu'est l'existence dans une « maison des morts », la perspective d'une maison fermée de la vie se révéla à lui: a biopolitique débute sous la forme d'un bâtiment en enclos. C'est depuis ce point que le motif de la « fin de l'Histoire » entreprend sa marche triomphale. Les visionnaires du XIX siècle avaient déjà compris, comme les communistes au XX, que la vie sociale, après la fin de l'histoire combattante, ne pourrait se dérouler que dans un intérieur élargi, dans un espace interne ordonnancé comme une maison et doté d'un climat artificiel. Quoi que l'on puisse entendre par le terme d'histoire réelle, elle devrait, comme ses fers de lance, la navigation maritime et la guerre d'expansion, demeurer ne parfaite illustration de l'entreprise menée en plein air. Mais si les combats historiques doivent déboucher sur la Paix éternelle, il faudrait intégrer toute la vie sociale

« transfigurada pelo luxo e pelo cosmopolitismo » determinaria as origens de uma « moral doméstica e humanitária »⁸⁸², instaurando uma « imanência iluminada » na qual habitaria uma multidão de homens sem maiores inquietudes. O homem civilizado, desprovido de toda angústia metafísica, descobriria, pela própria ciência, que « na realidade, ele não tem vontades nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de tecla de piano ou de um pedal de órgão »⁸⁸³. Para o homem novo e de ação, as únicas questões urgentes são econômicas e sociais, e ele tem consciência de que, no futuro, « surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática, de modo que desaparecerá num instante toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para ela toda espécie de respostas. Erguer-se-á então um Palácio de Cristal »⁸⁸⁴. O homem do subsolo adverte que, de toda essa sensatez controlada, deste materialismo enfadonho, o homem descobriria novamente o *ennui*, e demonstraria sua natureza subterrânea, expondo, deste modo, as profundezas do seu caos. A natureza antinômica do homem subsolo quis reverberar que, dos porões de uma natureza artificialmente construída, manifestar-se-ia o « caos, a treva, a maldição », demonstrando que os elementos que estruturam a condição humana, são instintivamente mais demoníacos do que os conceitos abstratos admitidos pelo humanismo ocidental, *reinscrevendo* na natureza humana os *estigmas* do mal radical, que tanto provocaram repulsa no humanismo reconciliado de um Goethe⁸⁸⁵. Para Peter Sloterdijk,

Dostoïevski était fermement convaincu que la Paix éternelle dans le palais de cristal ne peut que mener à la mise à nu psychique de ses habitants. La détente, dit le psychologue chrétien, a pour conséquence inévitable la libération du mal en l'être humain. Ce qu'était le péché originel apparaît au

dans un habitacle protecteur. Dans de telles conditions, aucun événement historique ne pourrait plus survenir, tout au plus des accidents domestiques. Il n'y aurait donc plus de politique ni d'électeurs, uniquement des concours d'ambiance entre les partis et des fluctuations parmi leurs consommateurs. [...] Encourager et protéger l'immobilité bénigne est désormais l'objectif de tout pouvoir d'Etat. Par nature, l'ennui garant par la constitution revêtira la forme du projet: son indicatif psychosocial est l'ambiance de renouveau, sa tonalité fondamentale est l'optimisme. De fait, dans le monde posthistorique, tout doit être orienté vers l'avenir parce que c'est en lui que réside l'unique promesse que l'on doit absolument faire à une association de consommateurs: le confort n'arrêtera pas de couler et de croître ». SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, p.246

⁸⁸² SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, p.244

⁸⁸³ DOSTOÏEVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.37.

⁸⁸⁴ *Ibid.*, p.37.

⁸⁸⁵ Cf. Nota 545 4.3 Racionalismo Burguês, Cidade Moderna e Reconciliação Materialista – Espectros rousseuistas e hegelianos

grand jour, dans le climat de confort universel, sous la forme d'une liberté triviale de faire le mal⁸⁸⁶.

O homem do subsolo procura expor ao ridículo as convicções de uma sensibilidade média a qual pressupõe que o problema do mal poderia ser administrado, e que a razão prevaleceria diante desses « distúrbios sociais » – conforme o vocabulário moderno –, caracterizando a forma como os modernos enfrentam o problema da contingência. A lucidez subterrânea de Dostoiévski, presente na primeira parte de *Memórias*, quer instaurar uma negatividade capaz de se opor a uma ontologia racionalista vulgar que legitimou a banalidade de um mundo iluminado e estabelecido em *divertissements*, no qual uma razão científica explicativa é tomada como pilar ontológico de um homem « parvo e limitado » que celebra as conquistas da civilização e se regozija de suas « virtudes » cosmopolitas.

Na primeira parte de *Memórias*, Dostoiévski opõe *homem do subsolo* e *homens de ação*, operando com dois universos distintos, um fundado na prática científico-racionalista e pragmática, traduzida na postura dos homens novos, e o outro representado pelo homem do subsolo, que, tomado por uma lucidez crítica, intuiu a banalidade do mundo materialista de uma civilização alicerçada nos mecanismos de um Palácio de Cristal. Toda narrativa quer mostrar a infinita distância entre a existência pragmática dos homens de ação e a existência inútil do homem do subsolo, incapaz de estabelecer qualquer prática social e instaurar formas de vida que fundamentem o mercado de bens e consumo de uma sociedade racionalista e abstrata. Na arquitetura da primeira parte da narrativa, o homem do subsolo quer traduzir a consciência, que era própria de Dostoiévski, da inutilidade trágica desses homens da geração dos anos 40, embasados em um romantismo schilleriano incapaz de se adequar ao realismo vulgar, cientificista e materialista dos homens novos.

Os homens novos representam, na arquitetura da obra, o retrato de uma sociedade fundada nos princípios materialistas da civilização: reconciliada, pragmática, sem ideais que não fossem materiais, desprovida de qualquer espécie de transcendência, senão as sutilezas teológicas inerentes ao dinheiro e à mercadoria, princípios pelos quais o homem do subsolo alimentava um profundo

⁸⁸⁶ SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal*, p.247

desprezo. A geração dos anos 40 representa a geração dos homens supérfluos, os que procuraram resistir à dissolução espiritual do mundo moderno, refugiando-se na erudição de uma aristocracia intelectual e literária, que, diante de um mundo materialista, não passa de artefatos de uma sociedade aristocrática que sobrevive das mentiras que conta para si mesma, e que, diante da intransigência racionalista e cientificista dos homens novos, não consegue senão fugir « asceticamente » para um subsolo. Dostoiévski sabia que as ilusões românticas que proclamavam uma resistência às formas de dissolução perpetradas pela civilização materialista eram absolutamente incapazes de estabelecer qualquer valor, pois estavam imersas em uma espécie de *imanentismo místico* que não passava de ilusão de uma subjetividade embriagada de si mesma, ancorada nos ideais românticos e aristocráticos do belo e do sublime⁸⁸⁷. O desfecho da primeira parte de *Memórias* é um acerto de contas de Dostoiévski com o seu próprio passado romântico. Sabemos que o idealismo romântico, e principalmente Schiller, tornou-se o centro nevrálgico de todo idealismo literário da geração dos anos 40, e todo percurso de Dostoiévski, do autor de *Gente Pobre* até o prisioneiro na Sibéria, foi influenciado por um romantismo e por um idealismo que postulavam a beleza e o sublime como valores supremos, compreendidos como fundamentos de um humanismo moral e religioso.

É no desfecho da primeira parte de *Memórias* que encontramos a tematização mais radical do « fato trágico », que vai caracterizar o elemento fundamental do « Dostoiévski maior ». Nele, encontramos a ruptura dostoiévskiana com os sacerdotes do sublime, com a ilusão romântica proclamadora das mentiras mais esplêndidas, que promoveu essa atmosfera sedativa e tranquilizante dos idealistas⁸⁸⁸. Se a primeira parte de *Memórias* tematizou a banalidade materialista da atmosfera ideológica da geração dos homens novos, a segunda parte revelara o « talento cruel » de Dostoiévski, que exorcizou a mentira romântica presente em um *imanentismo místico* fundamentador da « consciência humanitária » dos homens aristocráticos. Para Leon Chestov, « jamais la parole d'un écrivain russe ne résonne avec un tel désespoir. C'est ce qui explique l'audace unique (le conte Tolstoï aurait dit: l' « impudence », ainsi qu'il s'exprimera pour Nietzsche) avec laquelle Dostoiévski

⁸⁸⁷ Cf. *Pathos* romântico, *imanentismo místico* e insuficiência teológica.

⁸⁸⁸ PAREYSON, L. *Dostoevski*, 2007, p.31

se permit de cracher sur les sentiments humains le plus chers, les plus sacrés »⁸⁸⁹. Desconstruindo todo idealismo que procurava amenizar a tragédia da existência, Dostoiévski demonstrou quão falsa e mentirosa é a compaixão do humanitarismo filantrópico e idealista⁸⁹⁰ que se proclamava defensor e amante da humanidade. Como afirmou Luigi Pareyson,

Las memorias del subsuelo son el grito de terror del hombre que, de pronto, descubre haber mentido siempre y hecho la comedia cuando decía que el objeto supremo de la existencia es servir al último de los hombres. Ellas representan la desesperación, la audacia y la imprudencia de quien escupe sus más queridos y sagrados sentimientos humanos; de quien ha descubierto que los nobles ideales del idealismo humanitario y « schilleriano » ayudan caballerosamente a esconder la verdad cuando ésta se vuelve de algún modo desagradable e incómoda. La poesía de la fraternidad universal puede inducir a imaginar grandes sueños para el porvenir y entre tanto contentarse con el papel hipócrita de sacerdote de lo sublime. Pero estos ideales, que colmaban a Dostoiévski de ternura y entusiasmo, le suscitan ahora solo disgusto y horror⁸⁹¹

No final da primeira parte de *Memórias*, o homem do subsolo se questiona: « é possível ser absolutamente franco, pelo menos consigo mesmo, e não temer a verdade integral? »⁸⁹². Desnudando todas as formas subterrâneas da existência, o homem do subsolo afirma que

existem nas recordações de todo homem coisas que ele só revela aos amigos; outras que não revela mesmo aos amigos, mas apenas a si próprio, e assim mesmo em segredo. Mas também há coisas que o homem tem medo de desvendar até a si próprio, e, em cada homem honesto, acumula-se um número bastante considerável de coisas desse gênero⁸⁹³.

Neste momento, deparamo-nos com uma forma de *autoconhecimento* socrático, que instaura uma « dialética qualitativa »⁸⁹⁴ – para usarmos novamente a expressão de Kierkegaard – que desvendara a ilusão sobre a qual o homem do

⁸⁸⁹ CHESTOV, L. *La Philosophie de la tragédie*, p.58

⁸⁹⁰ PAREYSON, L. *Dostoiévski*, 2007, p.31

⁸⁹¹ *Ibid.*, p.32

⁸⁹² DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.53.

⁸⁹³ *Ibid.*, p.53

⁸⁹⁴ « Toute la question est de distinguer absolument entre dialectique quantitative et dialectique qualitative. Toute la logique n'est que dialectique quantitative ou modale, car le tout est, et le tout n'est qu'unité et identité. C'est dans l'existence que règne la dialectique qualitative. » KIERKEGAARD, S. *Journal*. VII A 84. Paris:Galimard, 1846.

subsolo fundamentou sua existência. Segundo Larangé, « l'homme du sous-sol apparaît bien comme le porteur d'une vérité, le « beau et le sublime », et son enfermement doit être interprété comme une épreuve visant à le purifier comme les prolégomènes à quelque chose de grand et de prodigieux »⁸⁹⁵. A purificação de Dostoiévski passa por esse « exercício mental » que leva a razão humana ao « infinito »⁸⁹⁶, demonstrando o método desconstrutivo que ultrapassa toda ilusão socrática e romântica de encontrar os fundamentos da existência no interior do próprio homem. Os « círculos da imanência » instaurados pelo romantismo alemão, que se tornaram a fonte canônica do *imanentismo místico* dos românticos russos, é tematizado por Dostoiévski na forma de um subsolo, na caricatura de um homem que perdeu o sentido do real e vive dentro de um completo isolamento de sua prisão interior⁸⁹⁷. O homem do subsolo confessa que passou « quarenta anos seguidos » preso neste subsolo, inventando frases e cultivando seu completo solipsismo de maneira literária⁸⁹⁸. Segundo George Steiner, seria difícil não associar com os « quarenta anos de Israel no deserto ou os quarenta dias de Cristo no descampado »⁸⁹⁹, representando a imagem de inquietude, que anseia a libertação, de um homem que se deparou com a precariedade da natureza, percebendo que o « homem inteligente do século XIX » vive pendurado nos conceitos de uma metafísica romântica, inventando frases que o destinam à « tagarelice », transferindo-se sempre « do oco para o vazio »⁹⁰⁰. A partir desta dialética espiritual desconstrutora e crítica dos ídolos metafísicos, que contesta os falsos absolutos de uma imanência fechada nela mesma, o homem do subsolo descobre que

O fim dos fins, meus senhores: é melhor é não fazer nada! O melhor é a inércia consciente! Pois bem, viva o subsolo! Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bÍlis, não quero ser ele, nas condições em que o vejo (embora não cesse de invejá-lo. Não, não, em todo caso, o subsolo é mais vantajoso!) Ali, pelo menos, se pode... Eh! Mas estou mentindo agora também. Minto porque eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso,

⁸⁹⁵ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.214.

⁸⁹⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.29.

⁸⁹⁷ IVANOV, D. Le message libérateur de Dostoievski selon Viatcheslav Ivanov, in :CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Les Cahiers de la Nuit Surveillée*, Paris, Verdier, 1983, p.136.

⁸⁹⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.52.

⁸⁹⁹ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.164.

⁹⁰⁰ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.31.

absolutamente diverso, pelo qual anseio, mas que de modo nenhum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo!⁹⁰¹

O subsolo representa a inquietude de um homem que intuiu a tragédia de uma subjetividade presa aos limites de sua própria natureza concupiscente. Dostoiévski tematiza o universo romântico que se subtrai da realidade do mundo empírico, da banalidade materialista e pragmática dos homens de ação, e refugia-se no ideal romântico do « belo e do sublime », dentro de um *imanentismo místico* que não encontra nada, senão os limites de sua própria subjetividade. A consciência subterrânea é, neste sentido, a tematização mais radical da angústia romântica, que rejeitando o universo banal dos homens de ação, descobre os limites de sua própria resistência ao mundo empírico, a inconsistência ontológica de sua própria natureza. A confissão do homem do subsolo, que sabe « como dois e dois, que o melhor não é o subsolo », é o desfecho que abre para a segunda parte da novela de Dostoiévski, intitulada « A propósito da neve molhada ».

O termo « neve molhada » era empregado por escritores da escola natural para caracterizar um aspecto típico da árida paisagem de São Petersburgo⁹⁰². Segundo Joseph Frank, « Dostoiévski usa o subtítulo « neve molhada » para recuperar uma imagem de Petersburgo dos anos de 1840 – uma imagem daquela que, na primeira parte, chamara a « cidade mais abstrata e premeditada do mundo »⁹⁰³. É revelador que Dostoiévski tenha afirmado que o primeiro capítulo da segunda parte caracterizava-se apenas por uma forma de « tagarelice », e que, « nos dois últimos capítulos », essa « tagarelice seria resolvida por uma catástrofe »⁹⁰⁴. Os primeiros capítulos traduzem uma psicologia do orgulho, que, segundo Dostoiévski, traduzia a sensibilidade dos homens cultivados do século XIX, formados no universo da literatura romântica e idealista do Ocidente. A tagarelice de um ego alienado de todo contato humano dava o tom de uma subjetividade idealista que elevou o « eu » ao *status* de absoluto e instaurou uma sensibilidade romântica caracterizadora dos espíritos aristocráticos da geração dos anos 40. O centro da segunda parte de *Memórias* é a desconstrução de toda mitologia romântica que insuflou os espíritos do século XIX, fundados sobre

⁹⁰¹ Ibid, p.51

⁹⁰² FRANK, J. *Dostoiévski*. Os efeitos da libertação, 2002, p.456.

⁹⁰³ Ibid, p.456

⁹⁰⁴ Ibid, p.467

ideais de nobreza de um humanismo que dava forma aos princípios éticos e humanitários proclamadores de uma fraternidade universal entre os homens. No mesmo espírito de Kierkegaard, o « conhece-te a ti mesmo socrático » instaurou um « exercício mental » que desconstruiu os fundamentos naturais do homem, provocando uma profanação de todas as imagens sagradas construídas pelo humanismo ocidental. O teólogo Paul Evdokmov reconheceu que o capítulo « a propósito da neve molhada » possuiu os traços da angústia de Dostoiévski, dos abismos de sua alma, e sua confissão procurou desvendar os mecanismos subterrâneos que determinam a negatividade da natureza humana. Para Evdokmov,

L'Homme du souterrain s'acharne à le démontrer et il ne reste pierre sur pierre de « l'omnitude » et de ses « raisons suffisantes » pour tous. La vision est désolante et le « vilain petit canard » qui en est sorti inspire l'horreur. Dostoiévski suit d'ailleurs la tradition des grands spirituels qui rompaient nettement avec la « conscience en général ». Tout grand ascète lirait avec délices ces *Mémoires*. Par contre, l'homme moyen, « l'homme en général » dirait que c'est du « fruit aigreur », « la muse des fous », ou « le talent cruel ». C'est pourquoi, de toutes ces formules creuses et savantes: « les limites de l'expérience », « l'existence de Dieu en vertu de la loi morale », et surtout de ce fameux titre si kantien *La religion dans les seules limites de la Raison*, l'homme du souterrain donne la mesure exacte: « Que ce monde périclite, pourvu que je boive toujours mon thé! »⁹⁰⁵

O alvo de Dostoiévski é a falsa consciência que instaura uma natureza reconciliada com os ideais civilizados, buscando justificar-se em uma razão abstrata que é por si mesma incapaz, conforme Dostoiévski, de alcançar a ideia de bem, como querem os idealistas hegelianos e os crédulos defensores do progresso. O idealismo racionalista erigiu o « eu » em absoluto, instalando uma ilusão que « absteve-se do conteúdo empírico do homem e elevou sua consciência subjetiva *in abstracto*, até a esfera do universal »⁹⁰⁶, dando forma a uma estrutura de dominação entre sujeito e objeto que encontrou, na filosofia política de Hegel, seu completo acabamento. Esta forma de idealismo absoluto que levou o cartesianismo até as suas consequências mais extremadas⁹⁰⁷ procurou escamotear, a partir de uma metafísica racionalista, os elementos trágicos que determinaram a

⁹⁰⁵ EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoiévski*, p.225

⁹⁰⁶ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.50

⁹⁰⁷ GIRARD, R. *Critique dans un Souterrain*, 1976, p.78

as formas do mundo civilizado. Dostoiévski tinha consciência de que toda civilização estava instaurada na ação desses pequenos napoleões que são capazes de cometer atrocidades, e fundar, começando de uma violência originária, « um mundo melhor ». Portanto, estava convicto de que esse « homem novo e de ação » estava alicerçado nas « astúcias » de uma razão hegeliana, e que esse espírito do mundo, desse lobo em pele de cordeiro que fora Hegel⁹⁰⁸, não passava, para usarmos a expressão de Sloterdijk, de uma expressão « pragmática », que exprime uma criminalidade superior, de uma necessidade « protegida juridicamente »⁹⁰⁹. As amenizações românticas da metafísica racionalista procuraram dar forma a esse universo fictício, já elaborado pelas confissões de Rousseau, que idealizam um ser de simplicidade, ingenuidade e sinceridade, « l'homme de la nature et de la vérité », que se experimenta como parte de uma comunidade universal e, de todo modo, procura amenizar a agressividade do individualismo instaurado por Descartes. A « moral de generosidade », que procura superar a realidade agressiva de um ego que « funda o ser do real », e afirma, como o « Deus bíblico », *je suis celui qui suis*⁹¹⁰, procura camuflar a arbitrariedade de um sujeito que transforma tudo e todos em objeto⁹¹¹.

A crítica religiosa de Dostoiévski vem instaurar uma negatividade incapaz de celebrar qualquer espécie de reconciliação romântica que pudesse servir de consolo para um homem que encontrou na literatura humanista dos românticos europeus uma *autoimagem de si mesmo*. As tentativas de reconciliação romântica que procuraram camuflar os intestinos do mundo, reduzindo a violência de um ego que deseja instalar uma autarquia⁹¹² e impor sua soberania absoluta sobre tudo e todos, só poderia encontrar eco em uma literatura que se distanciou do conteúdo empírico da condição humana. As consequências trágicas do individualismo, a dinâmica de um ego tirânico o qual instaura um desejo de autonomia que dissolve a alteridade e assimila toda diferença na sua luta por afirmação, traduz o processo de « autodivinação » que deu forma à psicologia moderna. Como reconheceu com lucidez Lucien Goldmann, « Descartes ne peut pas justifier en droit sa règle de la

⁹⁰⁸ SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Maren Seull éditeurs, 2006, p.107

⁹⁰⁹ Ibid, p.107

⁹¹⁰ GIRARD, R. *Critique dans un Souterrain*, p.78

⁹¹¹ IVANOV, V. *Dostoiévski*, p.51

⁹¹² Ibid, p.51

générosité, car il ne peut pas la déduire do *cogito* »⁹¹³. O homem do subsolo experimenta a radicalidade do seu *solipsismo*, e sua vida representa a radicalidade trágica da psicologia do homem moderno, sua vocação para a « autodivinação », que reconhece a tragédia e o tormento de toda experiência de alteridade. O personagem subterrâneo assumiu « não se dar com ninguém »⁹¹⁴, levando ao esgarçamento o niilismo de Max Stirner, afirmando que: « Eu sou sozinho, e eles são *todos* »⁹¹⁵. Dostoiévski esgarça, com seu personagem subterrâneo, a violência que se instaura na relação do indivíduo com o seu rival, demonstrando as implicações metafísicas, o problema da alteridade contido no jogo entre o mestre e o escravo. Dostoiévski traduz a lógica subterrânea que determina a relação entre o « eu » e o « outro », a luta de consciência que reflete a divinização de um ego que determina toda a realidade a partir de si. O desejo de reconhecimento que experimenta o homem do subsolo no episódio com o oficial⁹¹⁶, e no encontro com seus colegas de escola, que o levaram ao jantar de confraternização em homenagem a Zvierkov⁹¹⁷, revela uma psicologia subterrânea que determina a lógica de uma sociedade composta por mestres e escravos. O profundo desejo de

⁹¹³ GOLDMANN, L. *Meditations* 3, 1961, p.167, Paris Apud. GIRARD, R. *Critique dans un Souterrain*, p.79

⁹¹⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.31

⁹¹⁵ *Ibid*, p.58

⁹¹⁶ « Logo de início, um oficial teve um atrito comigo. Eu estava em pé junto à mesa de bilhar, estorvava a passagem por inadvertência, e ele precisou passar; tomou-me então pelos ombros e, silenciosamente, sem qualquer aviso prévio ou explicação, tirou-me do lugar em que estava, colocou-me em outro e passou por ali, como se nem sequer me notasse. Até pancadas eu teria perdoado, mas de modo nenhum poderia perdoar que ele me mudasse de lugar e, positivamente, não me notasse. O diabo sabe o que não daria eu, naquela ocasião, por uma briga de verdade, mais correta, mais decente, mais – como dizer? – *literária*. Fui tratado como uma mosca. DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.63

⁹¹⁷ « Encontrei ali mais dois colegas de escola. Pareciam tratar de um caso importante. Nenhum deles notou a minha chegada, o que era estranho até, pois fazia anos que não nos víamos. Provavelmente, consideravam-me algo semelhante à mais ordinária das moscas ». Já no jantar de confraternização, depois de ter forçado um convite para participar, o homem do subsolo descarrega todo seu ressentimento em Zvierkov, o leva o distanciamento do grupo. « Vamos deixá-lo, está claro! Está completamente bêbado! - disse com repugnância Trudoliubov. – Nunca me perdoarei por tê-lo incluído no grupo! - resmungou novamente Simonov. [...] Eles se transferiram para o divã. Zvierkov estendeu(se, colocando o pé sobre a mesinha redonda. O vinho também foi transportado para lá. Ele mandou de fato servir três garrafas por sua conta. Naturalmente não fui convidado. Todos se sentaram à sua volta, no divã. Ouviam-no quase com veneração. Via-se que gostavam dele. « Porquê? Porque? », pensei no íntimo. De raro em raro, atingiam um transporte de ébrios e se beijavam. [...] finalmente, chegaram ao tema da imortalidade de Shakespeare. Eu sorria com desdém e fiquei andando do outro lado da sala, ao longo da parede, bem em frente ao divã. Queria mostrar, com todas as minhas forças, que podia passar sem eles; no entanto, batia, de propósito, com as botas no chão, apoiando-me nos saltos. Mas tudo em vão. Eles não me dispensavam absolutamente qualquer atenção. « Oh, se ao menos soubessem de que sentimentos e ideias sou capaz e como sou culto! » Mas os meus inimigos comportavam-se como se eu nem estivesse na sala ». DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.93-94-95.

obter igualdade, determina a relação do indivíduo com o seu rival, demonstrando a concretude das relações entre os homens e seus diferentes graus de dominação e servidão. O desejo de reconhecimento que desperta a consciência humilhada traduz, implicitamente, que a sociedade é composta determinantemente por mestres e escravos, e sua lógica não oferece nenhuma alternativa, senão o rebaixamento de si ou o desprezo do outro⁹¹⁸. O desinteresse do oficial e de Zvierkov pelo homem do subsolo traduz a indiferença do mestre para com o escravo, que é o único que experimenta, por sua própria condição de escravo, a lógica de dominação. Sua alusão à necessidade de um « duelo »⁹¹⁹ demonstra um ressentimento que reconhece a superioridade do seu rival e a liberação de um mecanismo subterrâneo que procura instaurar a igualdade, o desejo de ser como eles⁹²⁰.

Todas as formas de camuflagem do princípio de violência individual representam o esforço de um humanismo romântico em amenizar, a partir de um acordo de paz, o inferno do confronto insolúvel entre mestre e escravo, potencializado na modernidade por uma metafísica de divinização do sujeito que não conseguir deduzir do *cogito* senão a instauração de uma *autarquia*, em que a subjetividade compreende-se como a única fonte da realidade. Como escreveu Girard, o « Eu » divinizado recusa-se a reconhecer o problema da presença de um « outro », e, por isso, determina uma saída prática:

la solution qui s'impose est évidemment la générosité. Il faut respecter les règles du fair-play et obtenir de l'Autre qu'il les respecte également afin que vainqueur et vaincu soient nettement départagés. « L'intérêt général » est toujours allégué, car il faut dissimuler le but égoïste de cette manoeuvre⁹²¹.

Os mecanismos que orientam as formas sociais burguesas, que serviram à pena sarcástica de Dostoiévski de *Notas do Inverno*, revelam a economia de dominação de um princípio privativo que dissolve toda alteridade, o qual reflete, como já escrevemos, um « princípio pessoal, privativo, da própria conservação, do próprio conceito e da própria definição do pronome « eu », opondo-se este « eu » a toda a natureza e a todos os outros seres, como um princípio perfeitamente

⁹¹⁸ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.326

⁹¹⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*, p.65

⁹²⁰ Cf. Mark Taylor, « L'affirmation de soi, qui vise à garantir l'identité a soi, est médiatisée par la domination sur l'autre voire par sa destruction ». *Errance*, p.55

⁹²¹ GIRARD, R. *Critique dans un Souterrain*, p.79.

uniforme perante tudo quanto não é ele »⁹²². Segundo a tese de Girard, o romantismo aparece como passagem de uma « generosidade » cartesiana – que conforme L. Goldmann, não poderia ser justificada e nem deduzida do *Cogito* – para uma forma de sensibilidade pré-romântica. Para o autor,

la passage de la « générosité » cartésienne à la « sensibilité » pré-romantique est lié à une sérieuse aggravation du conflit des consciences. Le moi est incapable de réduire l'Autre, tous les Autres, en esclavage. La « divinité » qui, pendant le premier siècle de l'individualisme, est restée plus ou moins solidement ancrée au Moi, tend désormais à se déplacer vers l'Autre. Pour éviter cette catastrophe, d'ailleurs imminent, le Moi s'efforce de composer avec ses rivaux. Il ne renonce pas à l'individualisme, mais il s'efforce de neutraliser ses conséquences. Il cherche à signer un pacte de non-agression métaphysique avec l'Autre⁹²³.

O romantismo tornou-se, de Rousseau a Hegel, o espelho no qual o homem reconheceu sua face, tornando-se o fundamento canônico de uma visão de mundo que procurou « neutralizar » a violência instaurada por uma moral individualista e racionalista, abstraindo o conteúdo empírico das relações humanas dentro de um movimento da razão que construiu todos os mitos de reconciliação a partir de uma antropologia romântica e idealista, a qual reconheceu a grandeza de alma desse *homme de la nature et de la vérité*. O grito de alarme de Pascal no século XVII, e o de Kant no século XVIII, representam, como já fora dito, o advento de um realismo trágico que tematizou uma antropologia que se quis desconstrutora dos sonhos românticos da civilização moderna. O realismo de Dostoiévski, sua antropologia trágica, vem demonstrar que « l'homme de la nature et de la vérité », esse « ser simples, ingênuo e sincero », concebido por Rousseau, não passa de uma quimera »⁹²⁴. O subsolo, como afirmou Girard, é a verdade que se esconde atrás das abstrações racionalistas e românticas dos homens modernos⁹²⁵. O pensamento romântico russo foi insuflado pelo espírito de reconciliação romântica do racionalismo francês e do idealismo alemão, e está por trás desse *imanentismo místico* que encontramos, por exemplo, no pensamento de Herzen e Tolstoi. Como afirmamos no início do capítulo, essa ansiedade romântica que procurou superar

⁹²² DOSTOIEVSKI, F. *Notas de Inverno sobre impressões de Verão*, p. 133.

⁹²³ GIRARD, R. *Critique dans un Souterrain*, p.79.

⁹²⁴ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*, p.335

⁹²⁵ GIRARD, R. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, p.291

as contradições do individualismo europeu e suplantando dentro dos limites da imanência o « vazio » da natureza, superando, assim, toda questão « transcendental », ofereceu os conteúdos de uma « mística da imanência » a qual procurou reconciliar as antinomias da razão e da natureza humana. A profanação do homem realizada por Dostoiévski é a antítese do humanismo de Tolstoi que, no seu rousseauismo, acreditava que « a consciência privada é um juiz infalível do bem e do mal, tornando o homem parecido com Deus »⁹²⁶. Segundo G. Steiner, no momento em que vinha à luz esse tratado do desespero humano que foi *Memórias do Subsolo*, Tolstoi escreveu a seu amigo Gorki, afirmando que « Dostoiévski deveria conhecer os ensinamentos de Confúcio ou dos budistas, que o acalmariam »⁹²⁷. A serenidade da pena desse gigante que fora Tolstoi foi fruto de um imanentismo místico que traduziu o núcleo do romantismo europeu, em que encontramos a face de Rousseau e de todos os profetas da imanência que se enveredaram pelos caminhos de uma « mística da natureza », caracterizada pela tentativa de retirar do homem toda angústia transcendental.

Como afirmamos acima, « a propósito da neve molhada », quis traduzir a árida passagem de São Petersburgo, a cidade mais abstrata da Rússia, espaço desse homem inteligente e racionalista que absorveu toda atmosfera cultural do romantismo europeu, e tornou-se, « doentamente cultivado », desprovido de qualquer « senso de realidade » e incapaz de justificar-se e dirigir-se aos outros, senão através de uma « linguagem literária »⁹²⁸. Como afirmou o próprio Dostoiévski no desfecho da obra, que se particularizou pelo encontro do homem do subsolo com a prostituta Liza, « a tagarelice seria resolvida por uma catástrofe »⁹²⁹. Conforme observou Lorange, o episódio de Liza oferece ao homem do subsolo uma ocasião providencial para obter reconhecimento⁹³⁰. Liza é o protótipo do escravo, personifica a realidade mais acabada da dissolução dos princípios de autonomia que marcaram a subjetividade moderna. Sua condição de prostituta, um instrumento de prazer que é tomado por objeto, faz dela um escravo por excelência, um valete, no sentido hegeliano do termo, que satisfaz os desejos

⁹²⁶ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoiévski*, p.168

⁹²⁷ Ibid, p.169

⁹²⁸ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.64

⁹²⁹ FRANK, J. Dostoiévski. Os efeitos da libertação. 1860-1865, Edusp, p.467

⁹³⁰ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoevski*. Contribution narratologique et théologique aux « notes d'un souterrain » 1864, p.330

do mestre⁹³¹. Ao chegar ao bordel, o homem do subsolo percebe sua face projetada no espelho, descobrindo-se « repulsivo », o que lhe satisfaz: « estou satisfeito de lhe parecer repugnante; isto me agrada »⁹³². Como observou Frank, o homem do subsolo « antegoza a vingança que irá tirar em cima da moça indefesa; quanto mais repulsivo for para ela, mais seu egoísmo ficará satisfeito por obrigá-la a submeter-se a seus desejos »⁹³³. Depois do ato sexual com Lisa, o homem do subsolo acorda e recorda-se de todas as humilhações da noite anterior, e inicia sua vingança subterrânea, visando compensar sua condição de escravo com uma *autoafirmação de si* que promoveu um aniquilamento da consciência da pobre moça. Estimulando um massacre de sua consciência, o homem expõe com perversidade a realidade ignóbil de Liza, estabelecendo um « jogo » que instaura os papéis de mestre e de escravo. É importante perceber que todo discurso do homem tenta transparecer-se como fala de uma alma nobre, que estende a mão para uma pobre criatura, desprovida de qualquer espécie de nobreza e virtude. Estabelecendo a lógica do mestre projetado pela literatura romântica, o homem quer demonstrar sua grandeza de alma e, pelo poder de sua retórica, instaura o jogo de dominação da consciência de Liza. « Eu pressentia, desde muito, que lhe transtornara a alma inteira e lhe rompera o coração, e, quanto mais eu me convencia disto, tanto mais queria atingir o objetivo o mais depressa e o mais intensamente possível. Fui levado pelo jogo »⁹³⁴. Na lógica de dominação, o homem é embalado pelos sonhos românticos de “salvar” a pobre prostituta, levando-a a tomar consciência de sua própria degradação, e toda sua fala traduz uma linguagem romântica, uma cultura livresca que procura fundar a harmonia a partir de uma dominação de consciência. Todo seu discurso estava carregado desse tom de tagarelice romântica; « falava de modo tenso, artificial, livresco », pois « não sabia falar de outro modo a não ser « exatamente como um livro »⁹³⁵. Todo discurso do homem do subsolo procura persuadir Liza de sua completa inferioridade, precariedade, confrontando-a, em termos hegelianos, com sua própria mortalidade⁹³⁶. Alcançando o efeito desejado, o homem encontra-se diante de uma consciência humilhada, dilacerada em

⁹³¹ Ibid, p.330

⁹³² DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p..102

⁹³³ FRANK, J. Dostoiévski. Os efeitos da libertação. 1860-1865, Edusp, p.467

⁹³⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p..119

⁹³⁵ Ibid, p.119

⁹³⁶ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*. Contribution narratologique et théologique aux « notes d'un souterrain » 1864, p.351

lágrimas e tormentos; « todo seu corpo jovem estremecia como que em convulsões », e, neste momento, ele se ergue como um mestre benfeitor, sentando-se ao seu lado e acolhendo-a em sua vulnerabilidade.

No dia seguinte, após o jogo de dominação, o homem se sente senhor de si mesmo, e até resolve escrever para os amigos da noite interior, a fim de « salvar o quanto antes » sua reputação. O homem do subsolo se extasia em recordar o tom « cavalheiresco, bonachão » de sua carta aos « amigos », demonstrando a « leveza », o senhorio de si, e a forma reconciliada com que percebia a si mesmo, olhando para tudo que aconteceu como « um cavalheiro que tranquilamente se respeita », como deve ser todo « homem culto e evoluído » do século XIX⁹³⁷. Mas algo repentinamente o atormenta: a possibilidade de Liza aparecer em sua casa – ele lhe entregara o endereço, antes de deixá-la –, e reconhecer sua verdadeira realidade, desconstruindo a carapaça romântica vivida na noite anterior. Diante de Liza, imagina o homem, começarei novamente a « sorrir e a mentir ». « Ui, como é ruim! E o pior de tudo não está nisso! Existe algo mais importante, mais repulsivo e ignóbil! Mais ignóbil, sim! E novamente, novamente vestir esta máscara mentirosa, desonesta!... »⁹³⁸. Os temores do homem do subsolo se confirmam e Liza vem à sua casa. Dostoiévski encena a entrada da moça no exato momento em que o homem experimentava uma absoluta exposição de vulnerabilidade. A presença de Liza promovera uma *catarse* no homem do subsolo, uma desconstrução de toda arquitetura livresca que ofereceu o conteúdo e a forma de sua postura no mundo, promovendo um imediato silenciamento de sua tagarelice romântica, dando lugar a uma confissão que lançou luzes nos escombros mais íntimos de sua natureza, fazendo-o contemplar o seu próprio abismo. O espaço de alteridade instaurado pela presença de Liza desconcerta a postura reconciliada do homem do subsolo, promovendo uma desarticulação de todos os conceitos que antes o estruturavam. No momento anterior à chegada da moça, o homem do subsolo faz uma confissão que nos aproxima da chave teológica de toda narrativa. Segundo ele,

de tudo o que sucedera na véspera, havia um certo momento que se apresentava de modo particularmente vivo: era o momento em que eu iluminara o quarto com o fósforo e vira o seu rosto pálido, torcido, de olhar

⁹³⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.123

⁹³⁸ *Ibid*, p.125

sofredor. E que sorriso lastimável, pouco natural, contraído, tinha ela naquele instante!⁹³⁹.

A cena em que o homem iluminara o quarto com o fósforo apresenta o momento posterior à humilhação e à aniquilação da consciência de Liza, em que se estabelecera uma dialética hegeliana do mestre e do escravo. É fundamental perceber que este é o exato momento em que o olhar sofredor de Liza subverte o princípio da economia hegeliana⁹⁴⁰, pois seu comportamento não obedeceu aos mecanismos subterrâneos de rivalidade, que procuram instalar uma igualdade e justificar-se dentro de uma lógica de afirmação do ego.

O silêncio de Liza, seu olhar, sua beleza, aliados a uma absoluta opacidade e fraqueza, desarticularam a existência do homem do subsolo. Sua presença interpela de forma inequivocamente religiosa, provocando uma catástrofe da consciência; e aqui nos deparamos com o advento de uma realidade que transcende os mecanismos da imanência. Aqui, reconhecemos o advento da presença dessas « figuras doentias » – incompreensíveis para a serenidade e a virtude interior de um Tolstoi –, que oferecera as formas da atitude religiosa de Dostoiévski. A presença de Liza abre um espaço de alteridade e de absoluta interpelação, instaurando uma realidade que foi capaz de superar a economia hegeliana, oferecendo a abertura para uma realidade transcendente, que se firma através da presença desconcertante de uma forma de santidade, incompreensível aos mecanismos que organizam a vida e a natureza dos modernos. Na economia da narrativa, a presença de Liza causa uma transcendência capaz de lançar luz e expor a tagarelice romântica do homem do subsolo, abrindo um espaço de transfiguração catártica que o liberta da mentira e das ilusões do seu romantismo. Larange afirma que a presença de Liza poderia ser interpretada como uma « cena de milagre », como advento de um « rosto » que interpela e oferece uma franqueza e uma confiança desconcertantes⁹⁴¹. O olhar e a presença de Liza possuem, na economia da narrativa, um significado teológico, traduzindo a função dos « espirituais », que povoaram a obra de Dostoiévski, e que abrem um espaço antinômico que desarticula as formas reconciliadas de um mundo imerso na

⁹³⁹ Ibid, p.126

⁹⁴⁰ LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoievski*. Contribution narratologique et théologique aux « notes d'un souterrain » 1864, p.351

⁹⁴¹ Ibid, p. 343

banalidade, anunciando, assim, uma transcendência. Paul Evdokimov nos ensina que Dostoiévski traça o rosto dos seus santos, e, em seguida, os suspende acima da banalidade dos eventos mundanos, oferecendo-lhes a forma de um *ícone*⁹⁴². Liza é inútil e doente, como todos os santos dostoiévskianos; sua vida é inviável para o jogo hegeliano, que se inscreve na disputa infinita vivida pelos pequenos napoleões do mundo moderno; sua vida está radicalmente distante do dinamismo dos grandes acontecimentos, e, portanto, sua alma se instala no silêncio e no recolhimento da *hésychia*⁹⁴³. Para Olivier Clément, « ces visages-icônes », representam um recurso silencioso, que se mostram como presença discreta e nos dirigem um olhar que nos interpela e nos esclarece. Segundo o autor, no cenário que forma a economia dostoiévskiana, « ces personnes, ne peuvent être des personnages. En un sens, elles ne sont plus de ce monde. Elles ne servent à rien mais éclairent tout, comme l'icône discrètement présente dans chaque pièce des demeures de l'Orient chrétien »⁹⁴⁴.

O *ícone* não serve para nada, como constatou Evdokimov, como também para nada servem os *santos*, mas eles, de alguma forma, nos esclarecem e nos explicam⁹⁴⁵. No universo de banalidade do homem do subsolo, Liza aparece como um *ícone*⁹⁴⁶. Seu olhar anuncia uma transcendência que inquieta e lança luz na natureza mais íntima do homem do subsolo⁹⁴⁷, esclarecendo-o, lendo-o nos seus subterrâneos, e desvendando coisas « que o homem tem medo de desvendar até a si próprio »⁹⁴⁸. O olhar de Liza lança o homem nos abismos da finitude, e,

⁹⁴² EVDOKMOV, P. Gogol et Dostoiévski. La descente aux enfers. Théophanie – Desclée de Brouwer, 1961, p.289

⁹⁴³ Segundo Evdokimov, « le type religieux de Dostoiévski ressort de la théologie apophasique du christianisme oriental, plus précisément de son attitude apophasique, seule perspective qui permet de le comprendre. Son objet n'est pas la connaissance de Dieu, qui demeure à jamais l'Inconnaissable, mais c'est l'union mystique, qui surpasse toute science et reste scientifiquement irréductible. [...] L'extase ou « sortie en soi-même » est pour le mystique une dépossession de soi-même, une aliénation de Dieu. L'hésychia, cessation de tout discours, about dans « la paix que dépasse toute paix ». Ibid, p.295

⁹⁴⁴ CLEMENT, O. *Le Visage Intérieur*, p.211

⁹⁴⁵ EVDOKIMOV, P. *Gogol et Dostoiévski. La descente aux enfers*, 1961, p.289

⁹⁴⁶ « L'icône, qui déséquilibre la vue des humains pour la faire s'engouffrer dans la profondeur infinie, marque une telle avancée de Dieu que, même dans le temps de pire détresse, l'indifférence ne peut la ruiner. Car, pour se donner à voir, l'icône n'a besoin que d'elle-même. C'est pourquoi elle peut bien exiger, patiemment, qu'on reçoive son abandon ». MARION, J L. *Dieu sans l'être*, p.37

⁹⁴⁷ « la vanité frappe le monde dès que le monde se trouve pris en vue – envisagé – par un autre regard que le sien, sous le regard, impraticable à l'homme, de Dieu ». MARION, J L. *Dieu sans l'être*, p.184.

⁹⁴⁸ CLEMENT, O. *Le Visage Intérieur*, p.53

experimentando uma *catarse* trágica, passa por um processo de purificação que o liberta dos seus devaneios românticos:

por algumas vezes, olhou-me com uma perplexidade triste. Eu, obstinado, calava-me, pois percebia completamente toda a repulsiva baixeza da minha rancorosa estupidez. [...] e de repente, eu me desfiz em lágrimas. Era uma crise. Tinha tanta vergonha, em meio aos soluços, mas não podia mais contê-los⁹⁴⁹.

De repente, um instante de silêncio se explode em lágrimas, provocando uma confissão que lança luzes sobre sua natureza cindida, e, para lembrarmos Henri de Lubac, nesse momento somos assaltados por luzes que são abruptamente lançadas sobre nossa própria natureza, revelando a lei real dos nossos próprios corações⁹⁵⁰:

porque você veio? » – perguntou o homem a Liza. « Veio porque eu disse a você *palavras piedosas*. [...] Pois saiba. Eu tinha sido ofendido, ao jantar, pelos que estiveram naquela casa antes de mim; tinha que desabafar sobre alguém meu despeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor. [...] Humilharam-me, e eu também queria humilhar; assaram-me como um trapo, e eu também quis mostrar que podia mandar⁹⁵¹.

A psicologia subterrânea que determinava seu egoísmo e vaidade é impiedosamente desnudada, e, diante de Liza, o homem confessa que todo movimento de sua existência tem como imperativo a manifestação de um ego orgulhoso e tirânico, que não reconhece nada daquilo que não seja ele próprio, e, inscrevendo-se dentro de uma economia hegeliana, não consegue tornar-se nada mais do que um pequeno Napoleão. Na confissão do homem do subsolo, reconhecemos todos os mecanismos que determinam o individualismo moderno, e sua confissão aproxima-se das nossas mais insuportáveis feridas, causando um mal estar que não dissimula os mecanismos de dominação oculta da consciência individual. A agressividade da confissão do homem do subsolo, desconstrói os altares modernos, e toda mentira romântica do *homme de la nature et vérité* é desconstruída pelas fricções da realidade empírica da vida, causando convulsões e

⁹⁴⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.136

⁹⁵⁰ LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, Paris, Cerf, 1998, p.283

⁹⁵¹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.137

sufocando um homem que se descobre fora do universo livresco que ele inventou para viver: « A « vida viva », por falta de hábito, comprimira-me tanto que era até difícil respirar »⁹⁵².

A saída do subsolo representa a atitude mais dolorosa, porque nada é mais difícil para um homem do que viver sem mentir, e emancipar-se tão radicalmente ao ponto de não mais crer nas suas próprias mentiras. O homem do subsolo respirava o universo fictício do romantismo, o que, para Evdokimov, significa viver dentro de uma atmosfera inerente ao mal, na qual tudo se torna miragem, ilusão, levando o homem a transformar-se, irremediavelmente, também em uma ficção⁹⁵³. As virtudes que exalam dos espaços aristocráticos dos homens que querem « salvar o mundo » deparam-se com a concretude de um ego que não se desfaz tão facilmente, com uma sensibilidade orgulhosa que precisa « jogar com palavras », que, no fundo, procura somente instaurar seu « espaço » no mundo:

eu quero apenas jogar com palavras, devanear mentalmente, mas na realidade, sabe do que eu preciso? Que vocês todos levem a breca de uma vez, aí é que está! Preciso de tranquilidade. Agora mesmo, sou capaz de vender o mundo todo por um copeque, para que não me importunem. Que o mundo leve a breca ou que eu deixe agora de tomar o chá? Direi que acabe o mundo, mas que eu sempre possa tomar o meu chá⁹⁵⁴.

O conteúdo livresco, romântico, de um homem que representava a si mesmo e o mundo por devaneios, de acordo com livros, dá lugar a um realismo antropológico desconstrutor das falsas virtudes que se acumulam nas retóricas dos bem feitores da humanidade, demonstrando, como afirmou G. Steiner, « que havia mais escuridão no homem do que fora sonhado na psicologia racionalista »⁹⁵⁵. A consciência lúcida do homem do subsolo, que se indagou se « porventura um homem consciente » poderia « respeitar-se »⁹⁵⁶, desnudou, despidoradamente, sem mais senões, a violência de um ego tirânico:

amar significa para mim tyrannizar e dominar moralmente. Durante toda vida, eu não podia sequer conceber em meu íntimo outro amor, e cheguei a tal ponto que, agora, chego a pensar por vezes que o amor consiste justamente

⁹⁵² Ibid, p.142

⁹⁵³ EVDOKIMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*. Paris: DDB, 1998, p.330

⁹⁵⁴ DOSTOÏÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.138

⁹⁵⁵ STEINER, G. *Tolstoi ou Dostoïévski*, Perspectiva, 2006, p.161

⁹⁵⁶ DOSTOÏÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.28

no direito que o objeto amado voluntariamente nos concede de exercer tirania sobre ele.⁹⁵⁷

A luta moderna por autonomia, a euforia por emancipação e senhorio de si, os anseios totalitários de um ego cego a tudo aquilo que escapa à sua lei⁹⁵⁸, foram dolorosamente desnudados e percebidos pelo homem do subsolo, mas a partir de uma ótica que o transcendia e o desconcertava infinitamente. O mistério do olhar de Liza, sua virtude opaca, sua fraqueza, a qual não deixava existir nenhum traço reativo, nenhum rancor que pudesse dar margem a um soerguimento, procurando, desta maneira, uma tentativa de afirmar-se, de estabelecer-se dentro de um princípio identitário que afirmasse sua dignidade, tudo isso confrangia e espicaçava o coração do homem do subsolo. Depois de toda confissão « proferida em lágrimas », após « esmagar » e « ofender » ao não poder mais a pobre moça, nada brotava além de um olhar de « sincera compreensão » da face de Liza.

Quando acabei de falar, não foi para os meus gritos que ela dirigiu atenção, mas para o fato de que, provavelmente, era muito difícil a mim mesmo dizer tudo aquilo. E estava tão aniquilada, a pobre; considerava-se infinitamente inferior a mim; como poderia, pois ficar zangada, ofender-se? Súbito, pulou da cadeira num repente insopitável e, querendo atirar-se toda para mim, mas ainda tímida e não ousando sair do lugar, estendeu-me os braços.⁹⁵⁹

A face de Liza, seu olhar, inverte as economias hegeliana e existencialista, ambas sedentas por autonomia. O olhar que petrifica e aliena, que toma o outro por um objeto⁹⁶⁰, é interpelado por um movimento de completo abandono, que faz corar as nossas vãs pretensões de autonomia. Com sua pena, que soube acompanhar os delicados movimentos dos santos dostoiévskianos, Olivier Clément dissertara que

le visage se refuse à la possession, non par une impossibilité matérielle, mais parce que sa manifestation même toujours imprévisible, serait-ce par um détail minuscule défiant ma prévision, met en cause, comme l'a noté Emmanuel Lévinas, mon « pouvoir de pouvoir »⁹⁶¹.

⁹⁵⁷ Ibid, p.142

⁹⁵⁸ TAYLOR, M C. *Errance*. Lecture de Jacques Derrida. Cerf, 1985, p.52

⁹⁵⁹ DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.140

⁹⁶⁰ CLEMENT, O. *Le Visage Intérieur*, p.18

⁹⁶¹ Ibid, p.13-14

Olivier Clément afirmou que « avec Dostoiévski, le rayonnement d'Optino rend le christianisme oriental la capacité d'éclairer la modernité »⁹⁶². As luzes de Optino, que invadiram o subsolo de Dostoiévski e o despertaram da ingenuidade romântica de sua juventude, foram as mesmas que provocaram o grito pascaliano, que soube intuir, nos rastros de São Paulo, a precariedade e a insuficiência da vida e da natureza. As ilusões de autonomia que se inscreveram nas abstrações metafísicas dos modernos, os quais procuraram planificar a realidade por meio de um ideal de homem e de mundo reconciliado, personificado pelo romantismo de « inabalável lucidez » de Tolstoi, e banalizado pela ontologia moderna do racionalismo hegeliano, encontraram em Dostoiévski a absoluta tematização do fato trágico, que denunciou as ilusões trágico-românticas de um «eu » embriagado de si mesmo, que quis elevar sua consciência subjetiva de um jogo de abstrações à esfera do universal. O subsolo significou a crítica de Dostoiévski às abstrações racionalistas de uma imanência alimentada das falsas virtudes de uma bela humanidade. Sua escritura contrapõe-se à banalidade dos “homens novos”, os quais representam a vulgaridade racionalista que encontrou na ideia de civilização a resposta para as contradições da existência, a qual, reduzida a um racionalismo técnico-científico, transfigurar-se-ia dentro de uma engenharia social capaz de promover a felicidade através da instauração de um Palácio de Cristal. Mas a grandeza e a agressividade da crítica dostoiévskiana não se reduziu, como vimos, à sua resistência à banalidade materialista e cientificista do racionalismo moderno. Sua crítica teológica possuiu uma extrema radicalidade, na medida em que desnudou as ilusões românticas que procuraram instaurar um princípio de reconciliação, o qual procurou resistir, dentro dos limites da imanência, as formas de desagregação do mundo moderno. Como afirmamos acima, o romantismo alemão, que procurou encontrar uma substancialidade imanente capaz de resistir à desagregação técnica e racionalista e à realidade de pura “convenção” da cidade moderna, encontrara em Tolstoi o seu representante mais significativo. A crítica teológica de Dostoiévski veio minar, como escreveu Ivanov, esses “círculos da imanência”⁹⁶³, desconstruindo a autoimagem de um homem e de uma humanidade prisioneira dos seus próprios fantasmas, que se move dentro de um “ideal” e, portanto, é incapaz de reconhecer a contingência absoluta da vida, e os limites de

⁹⁶²

⁹⁶³ IVANOV, V.

uma subjetividade elevada a princípio absoluto. O imanentismo místico que caracterizou a postura religiosa de homens como Herzen e Tolstoi representa o caminho socrático (grego) e romântico (moderno), os quais postularam que o homem seria capaz de encontrar um princípio de reconciliação nos limites de sua própria natureza, traduzindo uma insistência *épica* que quis encontrar na « natureza » (*physis*), e no « ser » (*causa-suis*) os fundamentos do homem. Essa forma de imanentismo místico que fincou suas bases em um humanismo, encontrando na Grécia a ideia de “natureza suficiente”, foi o alvo da segunda parte da novela de Dostoiévski, que enfrentou, como um homem que tem seus pés fincados no princípio transcendental de Jerusalém, a carapaça romântica de autossuficiência dos gregos e dos estoicos modernos.

O homem do subsolo experimentou o radical processo de desconstrução de suas ilusões românticas, deparando-se com a tragédia de seu absoluto solipsismo e da sua incapacidade de superar os limites da prisão do seu interior, de superar o totalitarismo do seu próprio ego. Dostoiévski desconstrói as ilusões modernas de um humanismo estético, de uma literatura de sonhos que proclama uma reconciliação, na qual o homem conseguiria libertar-se das injunções totalitárias do seu egoísmo. Seu realismo vem lembrar ao homem romântico, como afirmou Evdokimov, que o elemento transitório do ser testemunha que a única força divina que domina a existência é a morte⁹⁶⁴, denunciando o niilismo completo de uma mística da natureza que instala suas fontes nos limites da imanência. O homem do subsolo se dá conta do mal estar – o mesmo mal estar sentido por Tolstoi diante da fraqueza dos personagens dostoiévskianos – dos modernos, diante da desconstrução impiedosa dos seus ideais de virtude:

sei que ficarão zangados comigo por causa disto, e gritareis, batendo os pés: “Fale de si mesmo e das suas misérias no subsolo, mas não se atreva a dizer ‘todos nós’. Mas com licença meus senhores, eu não estou justificando com estes *todos*. E, no que se refere a mim, apenas levei até o extremo, em minha vida, aquilo que não ousastes levar até a metade sequer, e ainda tomastes a vossa covardia por sensatez, e assim vos consolastes, enganando-vos a vós mesmos⁹⁶⁵.”

⁹⁶⁴ EVDOKIMOV

⁹⁶⁵ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.140

O que Dostoiévski quis nos mostrar com seu homem do subsolo é que uma real *escritura de si*, fora dos quadros das ilusões românticas de uma mística da natureza, só poderia levar o homem a um completo desespero, demonstrando, como fizera Kierkegaard, contra Sócrates, « qu'au-delà d'un certain point de réflexion, ce n'est pas en lui-même que l'homme peut trouver la vérité »⁹⁶⁶. As ilusões do humanismo, as sutilezas embriagadas de solipsismo de um falso romantismo, não traduzem senão as ilusões de um homem que perdeu o sentido do real, que escamoteia a miséria do seu próprio ego.

Olhai melhor! Nem mesmo sabemos onde habita agora o que é vivo, o que ele é, como se chama. Deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a que respeitar, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar. Para nos é pesado, até, ser gente, gente de corpo e sangue autênticos, *próprios*; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram. Somos natimortos, já que não nascemos de pais vivos, e isto nos agrada cada vez mais. Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma ideia. Mas chega; não quero mais escrever “do Subsolo”...⁹⁶⁷.

A teologia Dostoiévskiana, que emerge da sua literatura estabeleceu uma crítica desconstrutiva de todos os fundamentos metafísicos do pensamento humanista moderno. Sua teologia reinstalou a radicalidade do problema transcendental, escamoteado pelos sábios estoicos modernos, seduzidos por um materialismo que se caracterizou pela manipulação abstrata do vazio da natureza, subtraindo-se assim da completa negatividade da existência. Desta forma, o problema transcendental abriu o homem do subsolo para o reconhecimento do completo vácuo que constitui a sua natureza, que só consegue manter-se dentro das ilusões racionalistas e livrescas que proclamam um ideal humanista. “Fora dos livros, e das abstrações racionalistas, imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem respeitar a quem nos ater, o que amar e o que odiar”. O olhar discreto de Liza instaura, no homem do subsolo, uma consciência trágica, pois sua imagem de fraqueza – que representa as luzes de Optino e a escatologia transcendental de Jerusalém – confronta as falsas reconciliações da cidade da razão, desnudando a vaidade de suas pretensões de autonomia, e a

⁹⁶⁶ BOYER, R. Preface *oeuvres Soren Kierkegaard*. Ed Robert Laffont, Paris, 1993, p .XLI

⁹⁶⁷ DOSTOIÉVSKI, F. *Memorias do Subsolo*. São Paulo. Ed. 34, 2000, p.140

completa miséria de seu solipsismo. Através de Dostoiévski, o olhar do ícone, que representou as luzes do cristianismo oriental, “desequilíbrio o olhar dos homens”, instaurando uma consciência trágica no homem do subsolo, que contemplou o abismo sem fundo da existência, libertando-se, dessa forma, dos ídolos que os homens modernos construíram do seu próprio espírito.

7

Conclusão

Todo percurso de nossa investigação procurou traduzir a postura religiosa de Dostoiévski, demonstrando como sua obra instaura uma forma de pensamento trágico, que possuiu no cristianismo o seu núcleo estruturante e fundamental. Sua literatura caracteriza-se como uma “teologia em forma literária”, e, por isso mesmo, ultrapassa aquilo que Kuschel chamou de “doença teológica do conteudismo”⁹⁶⁸, que marcou e marca a elaboração teológica das antigas e novas ortodoxias. Como procuramos deixar claro, a teologia que se inscreve em sua literatura distanciou-se dos conteúdos metafísicos que marcaram as seguranças medievais, e ainda estruturam as narrativas teológicas que se firmam no realismo de um dogma o qual se constitui como um pacificador de consciências atormentadas pelos abismos da existência. Como soube reconhecer toda teologia madura, a fé e a dúvida são elementos constituintes do cotidiano de uma consciência religiosa, e esta antinomia não possuiu em Dostoiévski um mero caráter retórico de uma confissão que, no fundo, não se desfaz das certezas dogmáticas de uma “herança patrimonial”⁹⁶⁹. Ao afirmar que Dostoiévski não foi um “cristão tradicional no sentido dos Padres da Igreja, nem humanista”⁹⁷⁰, Nicolas Berdiaev tocava neste elemento irreduzível da consciência religiosa do autor de *Memórias do Subsolo*, que traduziu, como nenhum outro pensador religioso, a tensão daquilo que se reconheceu como o momento *negativo* da experiência cristã. Foi neste sentido que Henri de Lubac afirmou que aqueles que procuram, antes de tudo, as seguranças do dogma, não podem tomar Dostoiévski por confidente⁹⁷¹.

Nosso estudo quis aproximar-se daquilo que denominamos “consciência trágica”, por entendermos que ela traduz o elemento constitutivo da “sensibilidade religiosa” de Dostoiévski. Amparado pelo substrato e riqueza teórica presentes nas

⁹⁶⁸ KUSCHEL, K J. Os escritores e as escrituras. Apud BARCELLOS, J C. *O Drama da Salvação*, p.141

⁹⁶⁹ Cf. BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté...*

⁹⁷⁰ BERDIAEV, N. *O Espírito de Dostoiévski*, p.67

⁹⁷¹ DE LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, 1998, p.308

obras de George Steiner e Lucien Goldmann, adentramos o mundo religioso e literário de Dostoiévski, a fim de desvendarmos, e compreendermos, o elemento teológico que se inscreveu em sua escritura literária. Frequentemente se afirmou, como notou G. Steiner, que a concepção de mundo do romance apresentou-se predominantemente secular, e estruturou-se de acordo com uma interpretação racionalista da realidade. Em nosso estudo, procuramos demonstrar que o trágico, compreendido como elemento que se subtrai das reconciliações metafísicas estruturadas pelas tradições platônica e socrática, manifestou-se com toda intensidade na literatura de Dostoiévski, abrindo um espaço no qual se traduziu uma sensibilidade religiosa cujo reconhecimento de si deu-se fora dos filtros dogmáticos de toda religião histórica. Imaginamos ter demonstrado a radical oposição de uma visão de mundo trágica das narrativas de reconciliação religiosa que encontramos na teologia clássica e na metafísica racionalista. Creio que um dos sintomas mais significativos que traduziu as formas de um cristianismo trágico foi demonstrado por Lucien Goldmann, ao atentar-se para a indiferença pascaliana a respeito da física aristotélica, que se caracterizou, substancialmente, por seu “horreur du vide”. Segundo Goldmann, Pascal considerava a resistência religiosa dos defensores da metafísica aristotélica e neoplatônica uma resistência e uma luta inúteis, e as únicas posições que o autor de *Les Pensées* propunha-se a discutir resumiam-se às formas de pensamento que prevaleceram na modernidade, quais sejam o ceticismo e o racionalismo mecanicista de Descartes.

O cristianismo trágico, que reconhecemos no pensamento de Dostoiévski, manifesto como expressão de uma tragédia moderna⁹⁷², inscreveu-se dentro dos quadros de emancipação filosófica e teológica que inauguraram a modernidade. Assim, um dos pressupostos que caracterizaram a nossa abordagem foi o de que a teologia literária que deu forma ao universo romanesco de Dostoiévski não possuiu nenhum conteúdo positivo, mas, ao contrário, instaurou uma negatividade a qual se abriu para a urgência daquilo que a história da filosofia reconheceu como “problema transcendental”, e, em nosso trabalho, reconhecemos como “problema teológico”. O recorte da nossa abordagem procurou traduzir a noção de “consciência trágica”, e demonstrar como essa forma de consciência determinou os juízos de Dostoiévski à modernidade. Portanto, o que compreendemos existir

⁹⁷² Cf. KIERKEGAARD, S. Le reflet du tragique ancien dans le tragique moderne. Essai dans la recherche fragmentaire, In : *Ou Bien... Ou Bien. Bien*, 1993

na obra teológico-literária dostoiévskiana caracterizou-se por uma espécie de antropologia religiosa que tematiza *ad infinitum* os limites do racionalismo moderno, fazendo-o, não a partir de uma crítica que se amparou na autoridade de uma tradição teológica como a presente nas formas metafísicas da teologia clássica, mas, antes, instaurando uma negatividade que destruiu os fundamentos da metafísica racionalista “a partir de dentro”, levando as suas pressuposições lógicas a uma conclusão coerente e a um “impasse destrutivelmente insolúvel”⁹⁷³. Entendemos que o problema teológico esteja inscrito na escrita literária de Dostoiévski e, portanto, não pode ser reconhecido como um elemento externo ou meramente periférico de sua atividade romanesca. Foi a partir desta constatação que não sentimos a necessidade de buscar na “teologia clássica”, ou meramente “canônica”, elementos que justificassem nossa abordagem, servindo como conteúdos balizadores, certificando *ipso facto* Dostoiévski como um possível “arauto da fé”⁹⁷⁴. É sabido que as atividades de uma *théologie d'école*, possuidora de um lugar teológico canonicamente delimitado pela tradição e, deste modo, absorvida pela clareza de um *arkhé* constituído pelas injunções determinantes de um *depositum fidei*, possuem a serenidade que a priva dos riscos desse universo anárquico que se tornou constitutivo de uma sensibilidade trágica.

Em nosso percurso, privilegiamos o acesso teológico às obras de Dostoiévski, a partir das contribuições que encontramos em autores como G. Steiner e L. Goldmman, por entendermos que tal abordagem nos ofereceu os caminhos de acesso ao elemento trágico que determinou a escritura teológica de Dostoiévski. O quadro teórico que encontramos, principalmente em Steiner, nos ajudou a demonstrar como a escrita literária de um autor como Dostoiévski distanciou-se dos quadros racionalistas e pós-metafísicos de uma mentalidade burguesa desprovida de *pathos* religioso e inquietudes teológicas. Como afirmou Steiner, a estatura de Dostoiévski foi inseparável do seu engajamento teológico, e é esse o elemento que instaurou a distância de sua obra da multidão de escrituras modernas. Ao referir-se aos “supremos poetas do mundo”, que foram impelidos, seja por submissão, seja por rebeldia, pelos “mistérios de Deus”, Steiner nos coloca diante de uma percepção de obra de arte que supera definitivamente a

⁹⁷³ FRANK, J. *Dostoiévski*, 2002, p.432

⁹⁷⁴ Para a questão dos lugares teológicos, e sua relação com a literatura, sugiro o belo percurso realizado por José Carlos Barcellos, no seu *O Drama da Salvação*, p.86-144.

banalidade pós-metafísica do racionalismo moderno, e, reinstaura questões teológicas que, ou foram relegadas aos espaços eclesiásticos, ou estiveram absolutamente deslocadas das questões modernas. Neste sentido, nossa abordagem procurou ser um esforço intelectual que intencionou instalar o discurso teológico dentro dos quadros epistemológicos do pensamento contemporâneo, expondo a radicalidade do problema teológico e questionando, a partir dos mecanismos que deram forma à crítica dostoiévskiana, a trivialidade com que se tratou a “questão Deus”, e como esta foi, precipitadamente, banida do universo dos modernos. É verdade que o pensamento contemporâneo tem buscado, talvez por tédio, talvez por esgotamento de todos os recursos da filosofia, reabilitar a teologia como um recurso balizador de ideologias⁹⁷⁵, como substrato de um materialismo que, como afirmou irretocavelmente Dostoiévski, possui, como único substrato metafísico, a morte. Mas, afora a desavergonhada insurreição de alguns pequenos napoleões, que querem ler o cristianismo através das imposturas de uma *Aufhebung* hegeliana, Dostoiévski ainda é, em nossos dias, um pensador que soube colocar a urgência e a radicalidade do problema teológico. Seu cristianismo trágico instala, com profundidade, a negatividade da existência, situando como *topos* de sua reflexão o mistério do homem e o mistério da existência, escamoteado por uma reconciliação materialista e por uma “banalização superficialista burguesa”, que se estabeleceu como a escatologia realizada do racionalismo moderno. Ambos, o prometeísmo hegeliano ou a indiferença materialista dos homens alegres imersos em *divertissements*, procuram camuflar os intestinos de um mundo que sofre – mesmo que em sua banalidade esteja impedido de traduzir seu sofrimento – com as dores de uma realidade para sempre irreconciliada.

Com uma escrita mergulhada nas questões levantadas por Dostoiévski, Luigi Pareyson escreveu que o absurdo do mundo não poderia ser constatado senão através da presença silenciosa de Deus. Para esse dostoiévskiano, “c’est seulement si on se refere à Dieu, que le monde apparaît dans toute sa négativité et toute son absurdité »⁹⁷⁶. Mas a negatividade do mundo, sua absurdidade, experimenta uma manipulação cotidiana, e a ideia de “Deus” torna-se, a cada dia,

⁹⁷⁵ ZIZEK, S. Fragile absolu. Pourquoi l’héritage chrétien vaut-il d’être défendu?; ZIZEK. A Marioneta e o anão. O cristianismo entre Perversão e Subversão. Relógio D’água; Alain Badiou, *Saint Paul. La fondation de l’universalisme*, Paris, 1997.

⁹⁷⁶ PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, p. 45

mais distante e desnecessária. Afundados nas seguranças niilistas de um mundo pacificado por exércitos, cobertos pelos vernizes de uma civilização moderna que soube como nunca esconder seus odores, homens e mulheres camuflam suas angústias, cotidianamente, com os requintes dos psicotrópicos e com o poder deste último dos *transcendentais*: *l'Argent*. Em contrapartida, refugiando-se em seus subsolos, alguns ascetas procuram resistir à banalidade da existência recitando frases, recolhendo-se nos “círculos de imanência” dos novos e velhos romantismos; outros se instituem a si mesmos como defensores dos oprimidos, tornando-se pequenos napoleões dispostos a sujar as mãos com sangue a fim de transformar a realidade concreta da existência. Para onde quer que olhemos reconhecemos os traços desse niilismo ativo ou passivo, que se instalou como refúgio e como manipulação da negatividade do mundo. Ao lançar fora a questão “Deus”, a modernidade lançou fora a pergunta por sentido, reduzindo-se aos mecanismos de uma existência administrada pelos mesmos fundamentos que organizam a cidade moderna: a técnica, a ciência e o capital. A ontologia dos modernos adquiriu, assim, seus fundamentos a partir desta trindade, e nela encontramos a escatologia realizada do humanismo. Para Jean Luc Nancy, “cette tristesse resume l’atheisme”, pois “même la possibilite tragique, qui peut avoir été celle dès Grecs se découvrant prives, abandonnés ou maudits des dieux, nous est refusée”⁹⁷⁷.

A escritura teológica de Dostoiévski reinstala, no mundo moderno, o sentimento trágico da vida, experiência que abre o homem para um real conhecimento de si, evocando um mistério que recusa as distrações materialistas de uma consciência indiferente aos abismos da existência, porque imersa nas abstrações de uma razão que dissimula a dor do mundo. Se nos lembrarmos do espectro de santidade que emerge da figura de Liza, que levou o homem do subsolo a olhar diretamente para o vazio e a parar de mentir pra si mesmo, talvez conseguiríamos – mesmo que por um lapso de segundos – perceber o absurdo que se instala por detrás daquilo que nomeamos civilização e humanidade. E perceberíamos que, mais absurdo do que um mundo administrado pelo totalitarismo da técnica, da ciência, e do capital, é o potencial destrutivo e

⁹⁷⁷ NANCY, J L. *La Déclosion*, p.34

perverso que se manifesta no cotidiano das injunções totalitárias instauradas por nosso próprio ego.

REFERÊNCIAS

OBRAS DE DOSTOIÉVSKI

- DOSTOIEVSKI, F. *Correspondance*. Tome 1. 1832-1864. Bartillat, 1998.
- _____. *Correspondance*. Tome 2. 1865-1873, Bartillat, 2000.
- _____. *Correspondance*. Tome 3. 1874-1881, Bartillat, 2003
- _____. *Journal d'un écrivain*, La Pléiade, 1972
- _____. Méditation devant le corps de Marie Dmitrievna, In : *Les Cahiers de l'Herne*, 24, Paris, 1973
- _____. *Humilhados e Ofendidos*, Nova Alexandria, 2004.
- _____. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *Os Irmãos Karamazov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34.
- _____. *Os Demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- _____. *Crime e castigo*. Trad. Paulo Bezerra. *Editora 34*, São Paulo, 2001.
- _____. *O Idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.
- _____. *Diário de um Escritor*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- _____. *O Crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Ed. 34, 2001.
- _____. *O eterno marido*. São Paulo: Ed. 34, 2005.
- _____. *Duas Narrativas Fantásticas. A dócil e o sonho de um homem ridículo. Fantásticas*. Ed. 34, 2004.
- _____. *Gente pobre*. Ed. 34, 2009.
- _____. *O Eterno Marido*. São Paulo: Ed. 34, 2003.
- _____. *O jogador*. São Paulo: Ed. 34, 2004.
- _____. *Noites brancas*. São Paulo: Ed. 34, 2009.

BIBLIOGRAFIA SOBRE DOSTOÏÉVSKI

ALLAIN, Louis. *Dostoïevski et Dieu, la morsure du divin* ; Éd. PUF de Lille, 1981.

BATAILLE, G. *L'Expérience intérieure*, Paris, Tel Gallimard, 1992.

BAKHTINE, M. *La Poétique de Dostoïevski*. Paris: Seuil, 1970.

BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoïevski*. Rio de Janeiro, Editora Pan-americana, 1940.

_____. *La Légende du grand inquisiteur de Dostoïevski*. Commentée par, Konstantin Léontiev, Vladimir Soloviev, Vassili Rozanov, Serge Boulgakov, Nicolas Berdiaev, Sémion Frank. L'Age d'Homme, 2004.

BERLIM, I. *Les penseurs russes*. Albin Michel, Paris, 1984

CAMUS, A. « Notre destin historique ». Pour Dostoïevski, Témoins, n. 18-19, 1957-1958, in : KLIMOV, A. *Dostoïevski miroir. Anthologie de textes critiques*. Les presses de l'université du quebec, 1975.

CATTEAU, J. ROLLAND, J. *Dostoïevski. Les Cahiers de la nuit surveillée n° 2*, Verdier, 1983

CATTEAU, J. *Dostoïevski. Les Cahiers de l'Herne, 24, Paris, 1973*

_____. *La Création Littéraire chez Dostoïevski*. Institut d'Etudes Slaves, 1978.

CHESTOV, L. *Les révélations de la mort*, Paris, Éditions Plon, Collection cheminements, 1958,

_____. *La philosophie de la tragédie (Dostoïevski et Nietzsche)*, Paris, Flammarion, 1966

CLEMENT, O. *Le Visage intérieur*, Paris, Stock, 1978.

DROUILLY, J. *La pensée politique et religieuse de Dostoïevski*. Paris, Cinq Continents, 1971.

DUNWOODIE, P. *Une histoire ambivalente : le dialogue Camus-Dostoïevski*, Paris, Nizet, 1996.

ELTCHANINOFF, M. *Dostoïevski, roman et philosophie*, Paris, PUF, 1998

EVDOKMOV, P. *Dostoïevski et le problème du mal*. Paris: DDB, 1978

_____. *Gogol et Dostoïevski ou la Descente aux enfers*, DDB, 1984,

FREUD, Sigmund. *Dostoïevski et le parricide* (1928), *Œuvres Complètes*, vol.

XVIII, Paris: PUF, 1994.

FOLDENYI, F. Laszlo. *Dostoïevski lit Hegel en Sibérie et fond en larmes*, Paris, Actes Sud, Paris, 2008.

FRANK, Joseph. *Pelo Prisma Russo: Ensaios Sobre Literatura e Cultura*. Sao Paulo: EDUSP, 1992.

FRANK, J. *Dostoiévski: Os anos milagrosos, 1865- 1871*. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. *Dostoiévski: os anos de provação: 1850-1859*. São Paulo: Edusp, 1999.

_____. *Dostoiévski: sementes da revolta: 1821-1849*. São Paulo: Edusp, 1999.

_____. *Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865*. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. *Dostoiévski: O manto do profeta, 1871- 1881*. São Paulo: Edusp, 2007.

FREUD, S. « *Dostoïevski et le parricide* » (1928), *Œuvres Complètes*, vol. XVIII, Paris : PUF, 1994

GIRARD, R. *Critique dans un souterrain*. Éditions l'Age d'homme (Lausanne), 1976

_____. *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Paris, Grasset, 1961

_____. *Mentira Romântica e Verdade Romanesca*, São Paulo: Ed. É Realizações, 2009,

GOMIDE, B. B. (Org.); CAVALIERE, A. (Org.); SILVA, N. (Org.); VASSINA, E. (Org.). *Dostoiévski. Caderno de Literatura e Cultura Russa n. 2*. São Paulo: Ateliê, 2008.

GUARDINI, R. *L'Univers Religieux de Dostoïevski*. Editions du Seuil, 1947.

GIDE, André. *Dostoïevski. Les Essais CCXIII*. Paris: Gallimard, 1981.

IVANOV, V. *Dostoïevski. Tragédie Mythe Religion*, Paris : Editions des Syrtes, 2000.

KLIMOV, A. *Dostoïevski*, Paris, Editions Seghers, 1971.

LARANGE, D S. *Récit et Foi Chez Fédor M. Dostoïevski*. Contribution narratologique et théologique aux « notes d'un souterrain » Paris, L'Harmattan 2002.

LAMBLE, P. *Les fondements du système philosophique de Dostoïevski*. (La philosophie de Dostoïevski, tome 1). Ed. L'Harmattan, 2001.

LAMBLE, P. *Les fondements du système philosophique de Dostoïevski*. (La philosophie de Dostoïevski, tome 2). Ed. L'Harmattan, 2001.

LUBAC, H. *Le Drama de L'humanisme Athée*, Paris, Cerf, 1998

LUKACS, G. *La théorie du roman*, Paris: Gallimard, 1989.

MAUDAULE, J. *Le christianisme de Dostoïevski*, Paris, Bloud & Gay, 1939.

_____. *Dostoïevski*, Paris, Editions Universitaires, 1956.

MARCEL, G. in *Dostoïevski*, Paris, Edition de l'Herné, 1974.

MARINOV, V. *Figures du crime chez Dostoïevski*, Paris, PUF, 1990.

PAREYSON, L. *Dostoïevski*. Filosofia, Novela Y Experiencia Religiosa. Encuentro-Madrid, 2007.

PASCAL, P. *Dostoïevski et Dieu*. Paris: Desclee de Brouwer, 1995

_____. *Dostoïevski, l'homme et l'œuvre*. Paris, 1985

PONDÉ, L F. *Crítica e Profecia. A filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora 34, 2003.

POWYS, C J. *Dostoïevski*. París: Bartillat, 2000.

STEINER, G. *Tolstoï ou Dostoiévski*. São Paulo: Perspectiva, 2006.

SUTTERMAN, M. *Dostoïevski et Flaubert : écritures de l'épilepsie*, Paris, PUF, 1993.

TILLIETTE, X. *La Mémoire et L'invisible*. Ad Solem, 2002.

ZANDER, L A. *Dostoïevski. Le problème du Bien*. Corrêa – Paris, Genève, 1946

BIBLIOGRAFIA GERAL

ADORNO, T W. *Trois études sur Hegel. Critique de la politique*. Paris: Payot, 1979.

AGAMBEM, G. *Le Temps qui reste. Un commentaire de l'Épître aux Romains*, Paris, Bibliothèque Rivages, 2000.

AUERBACH, E. *Mimésis*. La représentation de la réalité dans la littérature occidentale, Paris, Gallimard, 1968.

BADIOU, A. *Saint Paul. La fondation de l'universalisme*, Paris, PUF, coll. « Les Essais du Collège international de philosophie », 1997.

BARCELLOS, J C. Literatura e teologia. In: Édson Fernando de Almeida; Luiz Longuini Neto. (Org.). *Teologia para quê?* 1 ed. Rio de Janeiro: Mauad, 2007.

BARCELOS, J C. O drama da salvação. *Espaço autobiográfico e experiência Cristã em Julien Green*. Juiz de Fora: Edições Subiaco, 2008.

BARCELLOS, J. C. Literatura e espiritualidade: notas introdutórias. Magis: Rio de Janeiro, v. 45, 2004.

_____. *Literatura e Espiritualidade: uma leitura de Jeunes Années*, de Julien Green. Bauru: São Paulo: Edusc, 2001.

_____. Literatura e teologia em Julien Green. *Caderno Seminal*, Rio de Janeiro, v. 5, p. 268-276, 2006.

_____. O claustro (im) possível da Rua dos Douradores: uma leitura teológica do Livro do Desassossego, de Bernardo Soares. *Communio*, Rio de Janeiro, v. 22, n. 1, p. 239-250, 2004.

_____. Teologia, cultura e literatura no espaço hermenêutico do Renascimento. *Religião & cultura*, São Paulo, v. 3, n. 6, p. 109-123, 2004.

_____. Literatura e teologia: perspectivas teórico-metodológicas no pensamento católico contemporâneo. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, v. 3, n. 2, p. 9-30, 2000.

_____. Em busca do significado teológico de obras literárias - uma abordagem a partir da hermenêutica. *Gragoatá - Revista do Instituto de Letras da UFF*, Niterói, v. 8, p. 113-128, 2000.

_____. Literatura e Teologia - a propósito de obras recentes. *Caderno Seminal*, São Gonçalo, v. 5, p. 3-12, 1998.

BARTH, Karl. *La théologie evangelique au XIX siècle*. Labor et Fides, Gêneve, 1957.

_____. *Carta aos Romanos*, São Paulo, Novo Século, 1999.

BALTHASAR, Hans Urs von. —Kénosell. In: *Dictionnaire de spiritualité et mystique*. Paris: Beauchesne, 1974.

BATAILLE, G. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957.

BAYLE, P. *dictionnaire historique et critique*, Basle: Brandmuller, 1741.

BERDIAEV, N. *Esprit et Liberté*. Essai de philosophie chrétienne, Paris, Ed. Je sers, 1933.

_____. *De l'esclavage et de la liberté de l'homme*, Paris, Aubier, 1946.

_____. *De la destination de l'homme*. Essai d'éthique paradoxale, Paris, Ed. Je sers, 1935.

BERLIN, I. Les penseurs russes, traduit de l'anglais par D. Olivier, Paris, Albin Michel, 1984.

BERNANOS, G. *Journal d'un curé de campagne*. Paris, 1936.

BINGEMER, Maria C L. *A argila e o espírito - Ensaios sobre ética, mística e poética* - Garamond, RJ, 2004.

_____. *Em Tudo Amar e Servir*. Mística Trinitária e Praxis Cristã em Santo Inácio de Loyola. Edições Loyola, SP, 1990.

_____. *Simone Weil. Una mística em los límites*. Ciudad Nueva, 2011.

_____. *O impacto da modernidade sobre a religião*. São Paulo: Loyola, 1992.

BLUMENBERG, H. *La raison du mythe*. Gallimard, 2005.

_____. *La légitimité des temps modernes*, Gallimard, Paris

_____. *La lisibilité du monde*, Éd. Cerf, coll. Passages, 2007.

BOUGANIM, A. *Leo Strauss. Athènes et Jérusalem*, Ed. Nadir, 1997.

BOUVERESSE, J. *Wittgenstein, la modernité, le progrès et le déclin*, Agone, 2000.

BRETON, S. *La Passion du Christ et les philosophies*, Teramo, Eco, 1954.

_____. *La Pensée du rien*, Kampen, Kok Pharos, 1992.

_____. *Deux mystiques de l'excès : J.-J. Surin et Maître Eckhart*, Paris, 1984

_____. *Approches phénoménologiques de l'idée d'être*, Paris-Lyon, Vitte, 1959.

_____. *Situation de la philosophie contemporaine*, Paris-Lyon, Vitte, 1959.

_____. *Essence et existence*, Paris, PUF, 1962.

_____. *Le problème de l'être spirituel dans la philosophie de Nicolas Hartmann*, Paris-Lyon, Vitte, 1962.

_____. *Mystique de la Passion*, Tournai, Desclée, 1962.

_____. *Du principe*, Paris, Aubier, 1971.

_____. *Foi et raison logique*, Paris, Le Seuil, 1971.

_____. *Etre, monde, imaginaire*, Paris, Le Seuil, 1976.

_____. *La Recherche en philosophie et en théologie*. Paris, 1970

BROWN, Peter. *La vie de saint Augustin*. Paris, Ed. du Seuil, 1971

CABRAL, J S. *Bíblia e Teologia Política*. Rio de Janeiro: Mauad, 2009.

CAMUS, A. *Le Mythe de Sisyphe*. Gallimard, 1994

CAMUS, A. Sur l'avenir de Tragédie. In. Théâtre, récits, nouvelles, Gallimard, « Bibliothèque de la Pléiade », 1969.

CAMUS, A. *O Homem Revoltado*, Record, 1996.

CAPELLE-DUMONT, P. *Philosophie et théologie à l'époque contemporaine*. Anthologie tome IV, Paris, Cerf, 2011.

_____. *Dieu et la cité. Le statut contemporain du théologico-politique*, Cerf, 2008.

_____. *Expérience philosophique et expérience mystique*. Cerf, 2005.

_____. *Finitude et mystère*. Cerf, 2005.

CASSIRER, E. *Rousseau, Kant, Goethe*. Deux essais, Paris: Belin, 2011.

CERTEAU, M. *La fable mystique*. Gallimard, 1982

_____. *Le lieu de l'autre: histoire religieuse et mystique*. Paris: Gallimard, 2005.

CHENU, M.D. *La littérature comme "lieu" de la théologie*, Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques, 1969.

CHESTOV, L. *Kierkegaard et la philosophie existentielle*. Vrin, «Bibliothèque d'Histoire de la Philosophie, 1998,

_____. *L'idée du bien chez Tolstoï et Nietzsche*, Vrin, 1949

_____. *L'homme pris au piège (Pouchkine – Tolstoï – Tchekhov)*. Bibliothèque 1018, 1966.

CHIARELLO, M. *Natureza-Morta*. Finitude e negatividade em Adorno. São Paulo: Edusp, 2006.

COLOSIMO, J-F. *L'Apocalypse Russe*. Dieu au Pays de Dostoïevski, Fayard, Paris, 2008.

COURCELLES, D. *Langages mystiques et avènement de la modernité*. Champion, 2003.

CHIRPAZ, F. *Le tragique*, Paris : P.U.F. Presses universitaires de France, 1998

CIORAN, E. M. *Breviário de decomposição*. Rio de Janeiro: Rocco, 1995.

_____. *Histoire et utopie*. Collection "Les Essais" Paris, Gallimard , 1960.

_____. *De l'inconvénient d'être né*. Paris, Gallimard, 1973.

_____. *Des larmes et des saints*. Paris, L'Herne, 1986.

COOTZEE, J. M. *Diário de um ano ruim*. São Paulo: Cia das Letras, 2008.

DE LIBERA, A. *La querelle des universaux*. Paris: Seuil, 1996.

DERRIDA, J. *Foi et savoir*, Paris: Éditions du Seuil, 2000.

_____. *Force de loi - Le "Fondement mystique de l'autorité"*. Galilée, 1994.

_____. "Comment ne pas parler,". In: *Psyché: Inventions de l'autre*. Paris: Galilée, 1987, p. 535-595.

_____. *Khora*. Paris: Galilée, 1993.

_____. *Sauf le nom*. Paris: Galilée, 1993.

EVDOKIMOV, P. *L'Orthodoxie*. Paris: DDB, 1979.

FAYE, E. *Philosophie et perfection de l'homme*. Paris, J.Vrin, 1998.

FEBVRE, L. *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle. La religion de Rabelais*, Paris, Albin Michel, 1947.

FOGEL, G. *O homem doente do homem e a transfiguração da dor*. Uma leitura de Da visão do enigma em Assim falava Zaratustra, de Frederico Nietzsche, Mauad, 2011.

FREUD, S. *Moisés e o monoteísmo* (1939[1934-1938]). In: Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud. Rio de Janeiro: Imago, 1990.

FORTE, B. *À l'écoute de l'autre*. Philosophie et Révélation. Paris, Éd. du Cerf, coll. « Philosophie et théologie », 2003.

GAUCHET, Marcel. *Le désenchantement du monde*. Gallimard, 1985

GIACOIA JUNIOR, O. *Crítica da moral como política em Nietzsche*. Disponível em <<http://www.rubedo.psc.br/artigosb/crimornt.htm>>.

GOUHIER, H. *L'Anti-humanisme au XVIIe siècle*. Paris, J. Vrin, 1987

GOLDMANN, L. *Le Dieu Caché*. Étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine Gallimard, 1997

_____. *La communauté humaine et l'univers chez Kant*. Presses Universitaires de France, 1948.

_____. Introduction aux premiers écrits de G. Lukacs, in. LUKACS, G. *La Théorie du roman*, Ed. Gallimard, Paris, 1989.

GREISCH, Jean. Philosophie et mystique. *Encyclopédie philosophique universelle*, Volume I. Paris, P.U.F. 1989.

GRONDIN, J. *La philosophie de la Religion*, Puf:Paris, 2009

GONTIER, T. (Ed). *Politique, religion et histoire chez Eric Voegelin*, Cerf, 2011

GUTIÉRREZ, Gustavo, *Beber em seu próprio poço*. Itinerário espiritual de um povo, São Paulo, Loyola, 2000.

GUARDINI, R. *De la Mélancolie*, Le Seuil, coll. « Points Sagesses », 1992.

_____. GUARDINI, R. *L'univers Religieux de Dostoïevski*. Editions du Seuil, Paris, 1947

HEGEL, G. W. F. *Foi et Savoir: Kant, Jacob, Fichte*, trad. Alexis Philonenko, Vrin, 1988

_____. *Fé e Saber*. Tradução e organização de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009

_____. *La positivité de la religion chrétienne*. PUF, 1983

JAMES, W. « La raison et la foi (1905) », *Archives de Philosophie* 3/2006, p.369-374. (Tome 69)

JONAS, H. *La religion gnostique*, Paris, Flammarion, 1978.

JOSSUA, J P; METZ, J B. Teologia e Literatura. *Concilium*, v.115, n.5, 1976.

KIEKEGAARD, S. *Post Scripton aux Miettes philosophiques*. Paris: Gallimard, 1949

_____. *La reprise, in : Œuvres Soren Kierkegaard*. Ed Robert Laffont, Paris, 1993. Éditions Robert Laffont, S.A, Paris, 1993

_____. *Œuvres Soren Kierkegaard*. Ed Robert Laffont, Paris, 1993

_____. *Journal*, VIII, A, II; trad. Ferlov et Gareau, t.II, p.92-93

_____. *Journal*. VII A 84. Paris: Gallimard, 1846

_____. *Le concept d'ironie constamment rapporté à Socrate, Œuvres complètes*, tome II, Traduction de Paul-Henri Tisseau et Else-Marie Jacquet-Tisseau. Hd. de T Orante, 1975.

KOLAKOWSKI, L. *Horreur Métaphysique*, Paris, Payot, 1989

KOYRE, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe s.*, Paris, Gallimard, coll. "Idées", 1976.

KUSCHEL, K. *Os Escritores e as Escrituras: retratos teológico-poeticos*. São Paulo: Loyola, 1999.

LACOSTE, J.Y. —La connaissance silencieuse. Des évidences antéprédicatives à une critique de l'apophasel. In: *Laval théologique et philosophique*, 58, 2002, p. 137-153.

LAUX, H. *Le Dieu excentré. Essai sur l'affirmation de Dieu*, Paris, Beauchesne, 2001

_____. *La raison mystique. L'Esprit du Temps*. 2003/4 - n° 85

_____. *Mystique et philosophie*, en *Études* 378 (1993) 787-794

LEVINAS, E. *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, 1973

LÉVINAS, E. *Ethique et infini*. (Dialogues d'Emmanuel Levinas et Philippe Nemo), Paris, Fayard, 1982

_____. *De Deus que vem à idéia*. Petrópolis: Vozes, 2002

LILLA, M. *Le Dieu mort-né. La Religion, La Politique et L'Occident Moderne*. Paris, Seul, 2010.

LIMA VAZ, H. "Religião e modernidade filosófica", in: M.C. BINGEMER (org.) *O impacto da modernidade sobre a Religião*, São Paulo: Loyola, 1990.

_____. *Escritos de filosofia: problemas de fronteira*. São Paulo : Loyola, 1986

LOZURDO, D. *Nietzsche. O rebelde aristocrata*. Biografia intelectual e balanço crítico. Ed. Revan, 2009

LÖWY, M. "Le jeune Lukacs et Dostoïevski", *Revue de l'Université de Bruxelles*, n° 3-4, 1979

_____. *Rédemption et Utopie. Le Judaïsme libertaire en Europe centrale*, Paris, éd. du Sandre, 2009

_____. *Redenção e Utopia. O Judaísmo Libertário na Europa Central*. Cia das Letras, 1989.

_____. *Walter Benjamin : Avertissement d'incendie, une lecture des thèses « Sur le concept d'histoire*. Paris, PUF, 2001

_____. *Walter Benjamin: aviso de incêndio. Uma leitura das teses "Sobre o conceito de história"*. São Paulo: Boitempo, 2005

_____. *Pour une sociologie des intellectuels révolutionnaires : l'évolution politique de György Lukacs, 1909-1929*, Paris, 1976.

_____. *Franz Kafka, rêveur insoumis*, Paris, Éditions Stock, 2004

LÖWITH K. *De Hegel à Nietzsche*, Gallimard, París, 1969

LUBAC, H. *Œuvres complètes*, IV. Paris: Cerf, 2006

LUCAS, G. Métaphysique de la tragédie. In *L'Âme et les Formes*, trad. G. Haarscher, Paris, Gallimard, coll. « Bibliothèque de Philosophie », 1974

_____. LUKACS. *Goethe et son époque*, Paris, Nagel, 1949

MACHADO, R. *O Nascimento do Trágico*. De Schiller a Nietzsche. Jorge Zahar, 2006

MANZATTO, A. *Teologia e literatura: reflexão teológica a partir da antropologia contida nos romances de Jorge Amado*, São Paulo, Loyola, 1994.

MARGEL, Serge. *Le silence des prophètes*. La falsification des écritures et le destin de la modernité. Galilée, 2006

MARION, J L. *De surcroît*, Paris : PUF, 2001.

_____. *Dieu sans l'être*, Paris: PUF, 2010.

_____. *Le visible et le révélé*, Cerf, 2005.

_____. *Sur le prisme métaphysique de Descartes*, P.U.F, 1986.

_____. *Avec ou sans Dieu ?*, coll. « Carrefour des jeunes », Beauchesne, Paris 1970

MEYENDORFF, J. *Saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe*. Paris, Seuil, 2002.

MILES, Jack. *DEUS, uma biografia*. Companhia das Letras. São Paulo, 2002.

MINARY, Daniel. *Le problème de l'athéisme en Allemagne à la fin du « siècle des lumières »*. Paris: Annales Littéraires de l'Université de Besançon, 1993.

MINOIS, Georges. *Histoire de l'Atheisme*. Paris: Fayard, 1998.

MONOD, Jean-Claude. *La querelle de la sécularisation, de Hegel à Blumenberg*. Paris: J.Vrin, 2002.

_____. *Infinité, immortalité, secularisation: constitution et retraduction du contenu de la religion chrétienne chez Feuerbach*, In. SABOT (éd.). *Héritages de Feuerbach*. Press Universitaires du Septentrion, 2008.

_____. *Les lumières et leur combat. La critique de la religion et des églises à l'époque des lumières*. Paris, 2004.

_____. *La querelle de la sécularisation : théologie politique et philosophies de l'histoire de Hegel à Blumenberg*, Ed. Vrin, 2002.

MOREL, J. *Kierkegaard et Heidegger*. Essai sur la décision. Paris: l'Harmattan, 2010.

NANCY, J L. *La declosion*. La deconstruction du christianisme I. Paris: Galilée, 2005

NEIMAN, S. *O Mal no Pensamento Moderno – uma história alternativa da filosofia*. Trad. Fernanda Abreu. Rio de Janeiro: Difel, 2003.

NEUSCH, Marcel. *Aux sources de l'athéisme contemporain*. Le Centurion, 1993

NIETZSCHE, F. Sobre a Verdade e a Mentira no Sentido Extramoral, in: *Obras Incompletas*, São Paulo, Abril Cultural, 1978.

_____. *Assim falou Zaratustra. Tradução de Mario da Silva. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.*

_____. *O Anticristo*. Col. Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

_____. *A Gaia Ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Schwarcz, 2001.

NEGRI, A. *JÓ, a Força do Escravo*, Record, 2011.

PASCAL, B. *Pensées* I. Paris: Gallimard, 1977.

PAREYSON, L. *Ontologie de la liberté*, L'Éclat, 1998.

PASOLINI, P. *Saint Paul*. Flammarion, 1976

PONDÉ, L. F. *Do pensamento no deserto: ensaios de filosofia, teologia e literatura*. São Paulo: Edusp, 2009.

_____. *Conhecimento na Desgraça*. Ensaio de epistemologia pascaliana. Edusp, 2004.

_____. *O Homem insuficiente*. São Paulo: Edusp, 2001.

REIS, J. C. *História da « Consciência Histórica » Ocidental Contemporânea*. Hegel, Nietzsche, Ricoeur. Belo Horizonte: Autentica, 2011.

RICOEUR, P. *Philosophie de la volonté* 2. Finitude et Culpabilité. Édition Points, 2009.

_____. *Lectures 3. Aux frontières de la philosophie*. Éditions du Seuil, 1994.

_____. *Lectures, 2. La contrée des philosophes*, Paris: Seuil, 1992

ROUSSEL, J. F. Karl Barth et Dostoïevski. *Laval théologique et philosophique*, vol. 49, n° 1, 1993

ROUSSEAU, J. J. *La profession de foi du vicaire savoyard*, GF-Flammarion, 1996.

ROUSSEAU, H. A literatura: qual é seu poder teológico? in: *Concilium* 115, 5, 1976.

ROSENZWEIG, F. *L'Etoile de la Rédemption*, Paris, Ed. du Seuil, 2003

SCHMITT, C. *Théologie politique*, Gallimard, Paris, 1988.

_____. *Romantisme politique*. Paris, Valois, 1928

_____. *Le Nomos de la Terre*, PUF, Paris, 2001

_____. *Le Leviathan dans la doctrine de l'État de Thomas Hobbes. Sens et échec d'un symbole politique*, Seuil, Paris, 2002.

SCHOLEM, G. *La Kabbala et sa symbolique*, Paris, Payot, 1997

SIMMEL, *La tragédie de la culture et autres essais* Paris Petite Bibliothèque Rivage 1988

SLOTERDIJK, P. *Le Palais de Cristal. À l'intérieur du capitalisme planétaire*. Maren Seull éditeurs, 2006

_____. *Règles pour le parc humain suivi de La Domestication de l'Être*. Paris: Mille et une nuits, 2010.

_____. SLOTERDJKI, P. *La Folie de Dieu*. Libela, 2008.

SOUCHE-DAGUES, Denise. *Nihilismes*. Puf, 1996

SPINOZA, B. *Traité Théologico-Politique*. Paris: PUF, 2005

STEINER, G. *La mort de la tragédie*, Paris, Gallimard, 1993.

STRAUSS, L. *La philosophie politique et l'histoire*, Paris, LGF, Livre de Poche, 2008.

_____. *Critique de la religion en Spinoza*. Paris: Cerf, 1996.

_____. *De la tyrannie. Correspondance avec Alexandre Kojève, 1932-1965*, Ed.: Gallimard, 1997.

_____. *Sur une nouvelle interprétation de la philosophie politique de Platon*. Ed. Allia, 2004.

_____. *La critique de la religion chez Hobbes: une contribution à la compréhension des Lumières (1933-1934)*, 2005, Ed.: Presses Universitaires de France, Coll.: Fondements de la politique

_____. *La critique de la religion chez Spinoza. Les fondements de la science spinoziste de la Bible*; Cerf: Paris, 1996.

_____. *Nihilisme et politique*, Ed.: Payot-Rivages poche, 2004.

_____. *Histoire de la philosophie politique*, Ed PUF - Quadrige, 1999.

_____. *Droit naturel et histoire*. Flammarion, 1986.

- SZONDI, P. *Poésie et poétique de l'idéalisme allemand*. Gallimard, 1975.
- TAYLOR, M. *Errance, Lecture de Derrida. Un essai d'a-théologie postmoderne*, Paris, Cerf 1985
- TAUBES, J. *La théologie politique de Paul*. Ed. Seuil, Paris 1999
- TEIXEIRA, F. *No Limiar do Mistério. Mística e religião*. São Paulo: Paulinas, 2004.
- THIBAUT, Danielle. *La mystique chrétienne: du désir d'unité au désir de l'Autre, une conversion épistémologique*. Université Laval, 2004. Disponível em <<http://www.theses.ulaval.ca/2004/22153/22153.html>>. Acesso em 02/07/2012
- TILLICH, P. *Teologia Sistemática*. São Leopoldo: Sinodal, 2005.
- _____. *Le Christianisme et les Religions*. Précédé de Réflexions Autobiographiques. Aubier-Montaigne, Paris, 1968
- UNAMUNO, M. *Le Sentiment tragique de la vie*. Éditions Gallimard, collection "Folio essais", 1997
- VAN EYNDE L. *L'ontologie acosmique. La crise de la modernité chez Pascal et Heidegger*. Bruxelles, 1993
- VOLPI, F. *O nihilismo*. São Paulo: Loyola, 1999.
- ZENKOVSKY, B. *Histoire de la Philosophie russe*. Tome I. Gallimard, 1953.
- ZIZEK, S. *A visão em Paralaxe*, São Paulo: Boitempo, 1998
- _____. *A Marioneta e o anão*. O cristianismo entre Perversão e Subversão. Relógio D'água, Lisboa, 2006.
- _____. *Fragile absolu*. Pourquoi l'héritage chrétien vaut-il d'être défendu? Champs essais, 2008.