PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE MINAS GERAIS
Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião

Cássia Cristina Costa de Oliveira

SE DEUS NÃO EXISTE TUDO É PERMITIDO?
Um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski.

Belo Horizonte
2012

Cássia Cristina Costa de Oliveira

SE DEUS NÃO EXISTE TUDO É PERMITIDO?
Um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Orientador: Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro

Belo Horizonte
2012

FICHA CATALOGRÁFICA

Elaborada pela Biblioteca da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais

O48s Oliveira, Cássia Cristina Costa de
Se Deus não existe tudo é permitido? um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski / Cássia Cristina Costa de Oliveira. Belo Horizonte, 2012. 127f.

Orientador: Flávio Augusto Senra Ribeiro
Dissertação (Mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião.

1. Niilismo. 2. Religião. 3. Nietzsche, Friedrich Wilhelm, 1844-1900. 4. Dostoiévski, Fiodor, 1821-1881. I. Ribeiro, Flávio Augusto Senra. II. Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

SIB PUC MINAS

CDU: 165.72

Cássia Cristina Costa de Oliveira

SE DEUS NÃO EXISTE TUDO É PERMITIDO?
Um estudo a partir de Nietzsche e Dostoiévski.

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Ciências da Religião

Prof. Dr. Flávio Augusto Senra Ribeiro – PUC-Minas (Orientador)

Prof. Dr. Márcio Antônio de Paiva – PUC-Minas

Profa. Dra. Maria Cristina Mariante Guarnieri – PUC-São Paulo

Belo Horizonte, 27 de março de 2012

Dedico este trabalho à minha irmã, amiga e parceira Carla.

AGRADECIMENTOS

À minha mãe Rosa pelo apoio de sempre.

Ao professor e orientador Dr. Flávio Senra pela confiança e pelo incentivo no desenvolvimento deste estudo.

Ao Prof. Dr. Márcio Paiva.

Aos demais professores do mestrado em Ciências da Religião.

Aos colegas do mestrado pelos conhecimentos compartilhados.

À Ludmila pela revisão técnica.

À Rose pela amizade.

À Lígia pela contribuição.

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última conseqüência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim. (NIETZSCHE, 2008, p. 24).

Não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.197).

RESUMO

A dissertação investiga a relação de niilismo e religião a partir de Dostoiévski e Nietzsche. Antes de entrar propriamente no tema proposto, optamos por abordar a história do conceito e do problema do niilismo dentro do pensamento ocidental com o intuito de conhecer a temática investigada e os diferentes sentidos que o conceito tem de acordo com o contexto a que ele se refere. Como o romancista russo não sistematizou o problema do niilismo, tratando-o enquanto vivência ou enquanto conflito interno experimentado pelos seus personagens, decidimos aprofundar nossa pesquisa com base na perspectiva nietzschiana do problema, estudando seu diagnóstico sobre a “morte de deus” e as tipologias do niilismo, tendo em vista que Nietzsche tornou-se um marco na reflexão filosófica sobre o niilismo. Estudos posteriores do problema sofreram influência da reflexão nietzschiana, seja criticando-a, seja ampliando-a. Após a explicitação do referencial teórico, encaminhamos nossa pesquisa para a investigação do niilismo russo, bem como da concepção de Dostoiévski sobre o niilismo e fizemos um relato do último romance do autor, *Os irmãos Karamazov*, destacando as cenas e os fatos de maior interesse para o objetivo da dissertação. A partir do conhecimento da obra pesquisada, abordamos que tipo de niilismo aparece no romance, e, em seguida, investigamos a relação de niilismo e religião em *Os irmãos Karamázov*. Por fim, fizemos um paralelo entre o diagnóstico nietzschiano sobre a “morte de deus” e a morte do pai ocorrida no romance de Dostoiévski, e concluímos nossa pesquisa com um contraponto entre a abordagem do russo e a do alemão.

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

ABSTRACT

The dissertation investigates the nihilism and religion relation from Dostoiévski and Nietzsche. Before properly initiating the proposed theme, we opted to address the history of the concept and problem of nihilism in Western thought in order to know the topic investigated and the different meanings that the concept has, in accordance with the context it refers to. As the Russian novelist did not systematize the nihilism problem, treating it as existence or internal conflict experienced by its characters, we decided to deepen our research based on the nietzschean perspective of the problem, studying its diagnosis about the “death of god” and nihilism’s typologies, taking into consideration that Nietzsche became a mark in philosophical reflection on nihilism. Further studies of the problem have been influenced by the nietzschean reflection, being criticizing or amplifying it. After the exposition of the theoretical references, we led our research to the investigation of the Russian nihilism, as well as to the conception of Dostoiévski about nihilism and we made a report of the author’s last romance, *The Brothers Karamazov*, highlighting the most interesting scenes and facts for this dissertation’s objective. From the knowledge about the researched masterpiece, we approached which kind of nihilism is present in the novel and, then, we investigated the relation between nihilism and religion in *The Brothers Karamázov*. Finally, we made a parallel between the nietzschean diagnosis about the “death of God” and the death of the father that happened on Dostoiévski’s novel, and we concluded our research with a comparison between the Russian and the German’s points of view.

Key words: Nihilism. Religion. Nietzsche. Dostoiévski

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	17
2 O PROBLEMA DO NILISMO.....	21
2.1 Uma história do conceito.....	22
2.2 O niilismo como problema	27
2.3 A “morte de deus” e as tipologias do niilismo.....	38
3 O PROBLEMA DO NILISMO EM DOSTOIÉVSKI	53
3.1 O niilismo russo	53
3.2 Dostoiévski e o niilismo	66
3.3 A obra <i>Os irmãos Karamázov</i>	74
4 A RELAÇÃO DE NILISMO E RELIGIÃO EM DOSTOIÉVSKI.....	94
4.1 Niilismo em <i>Os irmãos Karamázov</i>	94
4.2 A relação niilismo e religião em <i>Os irmãos Karamázov</i>	101
4.3 A “morte de deus” em Nietzsche e a morte do pai em Dostoiévski.....	109
5 CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	121
REFERÊNCIAS	125

1 INTRODUÇÃO

A entrada no mundo moderno ou na era da razão colocou o homem num impasse. As velhas verdades religiosas já não serviam como respostas diante das interrogações da razão, mas a razão também não conseguiu responder todas as questões humanas. Isso gerou uma crise de sentido, pois os valores que outrora serviam de referência e organizavam o mundo humano tornaram-se inaptos para estruturar a vida do homem contemporâneo. Com isso, os valores que sustentavam as instituições humanas (família, Estado, Igreja) tornaram-se esvaziados de sentido; hoje o homem não acredita nos valores em que as instituições estavam sustentadas e não encontrou referências de sentido e valor que norteiem sua existência. Essa crise de sentido foi denominada de niilismo.

Neste estudo veremos como o niilismo desvelou que as verdades que fundamentavam as instituições humanas são apenas meias-verdades ou interpretações de um fenômeno em certo momento da história. Com o advento do niilismo, a concepção de verdades eternas ficou inviável, o que enfraqueceu as instituições, já que desmascarou as ideologias e os dogmatismos em que elas se baseavam. Nesse sentido, a problemática do niilismo está intrinsecamente associada à religião, já que ele colocou em questão a verdade religiosa.

O objetivo deste trabalho é compreender a problemática do niilismo a partir das interpretações de Nietzsche e Dostoiévski, como também compreender a relação de niilismo e religião segundo o filósofo e o romancista.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche (1844-1900) investigou a origem dessa crise e interpretou que é na concepção moral da existência que está em germe o problema do niilismo. Segundo o filósofo, a metafísica socrático-platônica, ao estabelecer um fundamento último, uma verdade absoluta, deu um sentido moral à existência, pois dividiu o mundo em dois: o mundo verdadeiro, ou o mundo das ideias, e o mundo dos sentidos, das aparências. Este dualismo metafísico é duramente criticado por Nietzsche. A metafísica platônica, ao inventar um mundo verdadeiro buscando fornecer um sentido aos homens, negou o mundo humano, o mundo do vir-a-ser, dizendo-o aparente e falso, ao mesmo tempo em que tornou o mundo ideal inacessível a eles. Contudo, a metafísica e, posterior a ela, a moral cristã em busca de uma verdade absoluta, de um fundamento último, acabaram por cair no niilismo, já que a suposta verdade que elas defendiam não tem plausibilidade na realidade. Nesse sentido é que o filósofo alemão tornou-se um grande crítico da moral, pois viu que é na interpretação moral da existência que se encontram as raízes da problemática. Veremos como Nietzsche vê

o sentido libertador do problema. A “morte de deus” diagnosticada pelo filósofo liberta o homem da estruturação moral que julga e condena a vida do homem, pois a toma enquanto pecado, erro, engano.

Assim como Nietzsche, o romancista russo Fiódor Dostoiévski (1821-1881) foi um dos autores que percebeu esta crise de sentido vivida na sociedade russa de sua época. O niilismo russo foi marcado pela contestação da autoridade e da ordem vigente e atacava os valores da religião, da metafísica e da estética tradicional. A geração niilista russa, influenciada pelo materialismo, pelo racionalismo, pelo utilitarismo e pelo ateísmo do Ocidente, buscou fundamentar a ação moral no “egoísmo racional”, criticando a moral cristã, dizendo ser ela uma superstição ultrapassada.

Dostoiévski, atento à crise presente na sociedade russa, refletiu a problemática em seus romances. Optamos por estudar mais detalhadamente a última obra do autor, *Os irmãos Karamázov*, em que o romancista aborda o tema do niilismo e da religião enquanto vivência de seus personagens. Na obra, o livre pensador Ivan Karamázov passa por uma reflexão sobre a existência, dizendo que, ao se destruir no homem a fé em sua imortalidade, não haverá nada amoral nem proibido a ele - “*se deus não existe, tudo é permitido*”, concluindo que o crime não só é permitido, mas deve ser reconhecido como a saída mais racional para o homem. Dostoiévski, ao mesmo tempo em que mostra esta crise de sentido por meio das vivências de seus personagens, expressa a necessidade da criação pelo homem da ideia de Deus para que a humanidade permaneça.

Na literatura de Dostoiévski, o niilismo aparece como algo que destrói o sentido moral da existência. O autor cria personagens niilistas para representar a crise de sentido, mas, em contraponto, conduz estes mesmos personagens a uma autorreflexão que os leva a uma aceitação diante da inevitabilidade do sofrimento e da dor presente no mundo humano.

Dostoiévski, como romancista, não sistematizou nem teorizou o niilismo. Na verdade, por meio de sua narrativa, ou - por que não? - de sua arte trágica, procurou entender a psicologia do niilista, ao mesmo tempo em que apresentou sua saída religiosa para o problema. Segundo Berdiaeff (1941), Dostoiévski descobriu a estrutura psíquica e a dialética religiosa do niilismo russo e, assim, compreendeu também as fontes e as raízes do ateísmo militante do comunismo russo.

Diante das interpretações do russo e do alemão é que colocamos nossa interrogação: se deus não existe, tudo é permitido?

Tendo em mente a crise de sentido experimentada pelo homem contemporâneo, acreditamos que uma reflexão sobre a problemática do niilismo torna-se vital para que se

compreendam os grandes problemas sociais (violência, corrupção) por que a nossa sociedade passa para, assim, conscientes do problema, aprendermos a lidar com ele.

Segundo Diehl e Tatim (2004), a pesquisa é um processo racional e sistemático e tem como objetivo proporcionar respostas aos problemas levantados e, para desenvolvê-la, é necessário o uso de métodos, processos e técnicas. A categoria de nossa pesquisa é conhecida como pesquisa fundamental. Segundo Laville e Dionne (1999), este tipo de pesquisa destina-se a aumentar a soma dos saberes disponíveis sobre determinado problema, podendo também contribuir em algum momento para a solução de problemas no meio social.

Para investigação de nosso problema, usaremos a abordagem qualitativa. Por ser de natureza teórica, faremos primeiro um levantamento bibliográfico, a fim de buscar fontes que irão fundamentar nossa pesquisa. Feito este levantamento de literatura, passaremos para a leitura crítica das obras dos autores selecionados que trabalham com o tema proposto. Em seguida, analisaremos estas obras para, assim, darmos início à redação da pesquisa.

A redação de nossa pesquisa se desenvolverá da seguinte forma: precisamos primeiramente bem compreender a problemática do niilismo. Assim no segundo capítulo, abordaremos a história do conceito niilismo tomando como referência a obra do italiano Franco Volpi, *O niilismo*, que traz um panorama da origem do conceito e do problema. Ainda neste capítulo, estudaremos a reflexão do filósofo alemão Nietzsche sobre o problema do niilismo, bem como seu diagnóstico sobre a “morte de deus” e as tipologias do niilismo.

Nietzsche identifica o problema do niilismo ao tema da decadência. O filósofo reconhece que o fenômeno da decadência é tão necessário quanto qualquer outro para o progresso da vida. Em sua obra *A gaia ciência*, Nietzsche (2004) traz o anúncio da “morte de deus”, diagnosticando o fim dos valores supremos ou que o deus fundamento último perdeu sua força de atuação sobre o homem contemporâneo, já que se descobriu que tais valores que davam sentido à existência humana estão fundados no nada, ou seja, são eles mesmos niilistas. Buscaremos referência em outros autores como Araldi, Machado, Giacoia, Senra, entre outros, que contribuíram com suas interpretações para um melhor entendimento da reflexão nietzschiana sobre o problema do niilismo ou da “morte de deus”. Também tomaremos como referência a reflexão do filósofo francês Deleuze, que, em sua interpretação da filosofia de Nietzsche, faz uma distinção entre os tipos de niilismo. Deleuze apresenta um niilismo negativo, que deprecia a vida em nome dos valores superiores, ou seja, a negação deste mundo em favor de um além-mundo; um niilismo reativo, que recusa o mundo supracosmético, reagindo contra os valores superiores - não uma desvalorização da vida em

nome de valores superiores, mas uma desvalorização dos próprios valores superiores; e um niilismo passivo, que aceita a faticidade da vida sem propor uma saída dessa condição.

No terceiro capítulo estudaremos o niilismo russo, veremos como o romancista russo Dostoiévski percebe este problema e, em seguida, faremos uma apresentação do romance *Os irmãos Karamázov*, obra na qual o romancista contrapõe niilismo e religião por meio da perspectiva dos seus personagens.

Para contextualizar nossa pesquisa, faremos um estudo do niilismo russo, bem como das influências históricas e culturais na formação do pensamento de Dostoiévski. Buscaremos ainda referências no filósofo russo Nicolas Berdiaeff, estudioso dos problemas sociais e religiosos da Rússia e das obras de Dostoiévski e Joseph Frank, autor americano que escreveu uma coleção editada em cinco volumes sobre a vida e a obra de Dostoiévski e sobre a sociedade russa do século XIX. Outros autores serão citados ao longo deste capítulo com o intuito de complementar e ampliar nossa reflexão.

No último capítulo, trataremos da temática niilismo e religião a partir da obra *Os irmãos Karamázov*. Em primeiro momento, estudaremos como o niilismo é retratado no romance e, em seguida, trataremos propriamente da relação entre niilismo e religião entendida pelo romancista russo. Por fim, faremos um contraponto entre a concepção nietzschiana sobre a “morte de deus” e a morte do pai abordada por Dostoiévski em seu último romance.

2 O PROBLEMA DO NIILISMO

Vivemos numa época marcada pela crescente desvalorização e pelo esvaziamento dos valores. *Valores* se referem aqui a tudo aquilo que estrutura, que dá coesão e sentido ao mundo humano, ou seja, a ideia de bem, de deus, de verdade. Segundo Diaz (2009), na cultura atual prevalece a crítica e a desconstrução; vivemos a crise dos fundamentos, dos princípios, dos valores, da metafísica e da ética. Estes valores e princípios eram aquilo que garantia e assegurava um lugar ao homem no mundo. Eram eles que serviam de referência para o homem organizar sua vida social e privada. Eles eram o horizonte a delimitar sua história. A desvalorização de valores estruturantes causou uma profunda crise de sentido para o existir humano. O homem já não mais se sente em casa dentro de seu próprio universo.

A partir da segunda metade do século XIX, a reflexão filosófica passou a se interessar pelo problema que tanto mal-estar causava ao homem moderno, identificando-o como niilismo, e assim o tornou um importante objeto de investigação. Tal problema será abordado neste estudo com o foco principal no niilismo russo segundo a perspectiva do escritor Dostoiévski. Uma vez que Dostoiévski não problematizou a questão do niilismo, já que como romancista ele tratou do tema de forma assistêmica, enquanto vivência de seus personagens, iremos buscar, num primeiro momento, referências em autores que sistematizaram o problema para, em seguida, voltar nossa pesquisa para seu foco central.

Este primeiro capítulo está subdividido em três itens: O primeiro tem como objetivo apresentar uma história do conceito. Nele vamos estudar a questão do niilismo de forma geral, abordando os primeiros aparecimentos do termo ou da palavra *niilismo*, bem como a conceituação do niilismo que foi ganhando abrangência no contexto do pensamento ocidental. No segundo item, trataremos do problema do niilismo, mais especificamente da problematização do niilismo segundo a perspectiva nietzschiana. O tratamento do problema por este filósofo alemão é considerado um marco, já que sua reflexão sobre o niilismo influenciou pensadores e artistas das mais diversas áreas do saber que buscaram aí a base para suas reflexões. Por fim, no terceiro item, abordaremos “a morte de deus” e as tipologias do niilismo com base nas reflexões de Nietzsche, bem como intérpretes e comentadores de sua filosofia.

2.1 Uma história do conceito

Na abordagem dos problemas do universo humano, como dos de cunho filosófico ou científico, é imprescindível conhecer a história, a origem daquilo que se pesquisa, para se ter uma visão mais abrangente do fenômeno. É o que tentaremos fazer nesta seção.

Etimologicamente, o termo niilismo tem origem do latim (*nihil*) e quer dizer nada¹. Segundo Deleuze (1976), na palavra niilismo, o *nihil* significa inicialmente um valor de nada. Para Heidegger (2000), o conceito literal do niilismo refere-se ao nada, que significa o ente em seu não ser. O não ser do ente pode ser compreendido ainda, na concepção heideggeriana, como a negação completa de todo ente, do ente em sua totalidade. Falar do nada é um proceder, nas palavras de Heidegger, “carente de objeto”, um jogo vazio de palavras. Dessa forma, para entendermos o significado do conceito *niilismo*, é necessário associá-lo a um determinado contexto cultural e social e a um campo de conhecimento específico, seja a filosofia, a história ou a sociologia.

Recorremos, então, à obra *O niilismo*², de Franco Volpi. Nela o autor faz uma demarcação histórica de como o problema do niilismo foi surgindo, se despontando e ganhando abrangência no pensamento ocidental dentro dos mais variados campos de saber, sendo pensado e interpretado de diferentes maneiras de acordo com o contexto a que a ele se referia.

Para Volpi (1999), o niilismo como problema aparece como a expressão dos esforços artísticos, literários e filosóficos direcionados para a vivência do negativo e do profundo mal-estar sentidos na sociedade moderna. Para o autor, o nada como problema surge primeiro com o filósofo grego Górgias (485 a.C.-380 a.C.), que chega ao pensamento de que nada existe. Segundo Martínez (2009), quando Górgias afirma que não existe nada, ele quer dizer que não existe um mundo verdadeiro, que não existe uma realidade pensada situada além das aparências subjetivas e instáveis do mundo humano. O autor espanhol afirma:

El nihilismo lingüístico de Górgias comporta, pues, un aspecto destructivo (en tanto que negación de la existencia de significaciones objetivas e intersubjetivas),

¹ Sobre a história do nada, ver a obra de Sérgio Givone: *Storia del nulla*. Segundo o autor italiano, o problema do niilismo não se aplica ao conceito de nada. O nada no entendimento do filósofo é um conceito, não um evento na história.

² Optamos por essa obra devido à visão panorâmica que ela nos dá acerca não só da história do niilismo, mas também da problematização do niilismo refletida pelos mais diversos pensadores do ocidente moderno.

pero comporta también un aspecto positivo, en la medida en que abre un espacio absolutamente libre para la creatividad poético-retórica. (MARTÍNEZ, 2009, p. 26).³

Fridegísio de Tours⁴ é outro autor citado por Volpi e que pretendia provar que o nada se impõe com sua presença e, dessa forma, possui alguma substancialidade. Volpi fala que outros pensadores de tal problemática apareceram na história como, por exemplo, Leopardi⁵, considerado o mestre do nada, pois acreditava que o princípio das coisas era o nada. É importante ressaltar que, para Volpi, o problema do niilismo no contexto filosófico foi pensado por diversos autores que trouxeram cada um sua concepção, reafirmando e sustentando aquela convicção de que os verdadeiros problemas filosóficos não têm solução e sim história.

Volpi, na reconstrução histórica do niilismo, busca alcançar suas origens. Ele chega em Turgueniev, célebre romancista russo do século XIX, que foi o primeiro a reivindicar a paternidade do conceito. Ele se intitula o criador do termo niilista. Em seu romance, *Pais e Filhos*, de 1862, ele usa o termo para caracterizar o modo de pensar de seu personagem Bazarov, que era um contestador da ordem social vigente e se mostrava contrário aos valores e princípios da geração mais velha. Para ele, o niilista era representado como um homem que não se submetia perante qualquer autoridade, além de não aceitar como artigo de fé nenhum princípio fora de si mesmo.

Apesar da reivindicação de Turgueniev sobre a paternidade do termo, Volpi afirma que várias pesquisas conceptuais apontam para seu o aparecimento anterior. Por exemplo: o termo aparece de forma esparsa, na variante *nihilianismus*, numa obra de Valter de São Vítor, por volta do início do século XVIII e na forma exata de *nihilismus*, no título do tratado de Goetzius, *De monismo et nihilismo in theologia* de 1733. Segundo Volpi, o uso mais generalizado do termo deu-se na cultura francesa da Revolução, no final do século XVIII, para referir-se a quem não era nem a favor nem contra a revolução.

Volpi afirma que, no âmbito propriamente filosófico, mesmo antes da denominação do termo niilismo, Pascal⁶, físico e matemático, antecipou a razão mais profunda do seu aparecimento ao tratar do estranhamento metafísico do homem moderno diante da imensidão

³ O niilismo linguístico de Górgias comporta, pois, um aspecto destrutivo (tanto uma negação da existência de significações objetivas e intersubjetivas), mas comporta também um aspecto positivo, na medida em que abre um espaço absolutamente livre para a criatividade poético-retórica. (MARTÍNEZ, 2009, p. 26).

⁴ Fridegísio de Tours foi teólogo medieval, viveu entre os séculos VIII e IX e é autor da obra *De substantia nihil et tenebrarum*.

⁵ Giacomo Leopardi (1798-1837) foi um poeta lírico italiano autor de o *Zibaldone* e as *Operette Morali*.

⁶ Pascal (1623-1662) foi físico, matemático, filósofo e teólogo francês e contribuiu para a criação da geometria projetiva e para a teoria das probabilidades.

do universo. Pascal acreditava que a cosmologia moderna, ao revelar novos horizontes, tirou o homem do centro do universo. Descentrado de seu cosmos o homem não sabe mais onde está. Pascal percebe a desorientação do homem moderno diante de um espaço desconhecido, infinito, em que ele não mais consegue se reconhecer. As grandes descobertas da ciência moderna abriram um novo mundo para o homem, um mundo desconhecido, repleto de possibilidades, mas ao mesmo tempo destruiu as antigas certezas da metafísica e da religião que davam segurança e norteavam sua vida, provocando uma cisão entre o mundo sustentado pelo saber tradicional e o novo mundo apresentado pela ciência moderna.

O niilismo no pensamento existencialista aparece na radicalidade da liberdade. O homem abandonado a si mesmo tem a liberdade como essencial à sua existência. Como “deus está morto”, só lhe resta agarrar-se a ela, pois não existe nenhum princípio transcendente norteador da existência humana.

No idealismo, destaca Volpi (1999), a palavra niilismo aparece com Jacobi⁷ em uma carta que este remete a Fichte, em 1799. Jacobi acusa o idealismo de ser um niilismo quando este é tomado em sua acepção negativa ou quando destrói as certezas do senso comum. Segundo D’Agostini (2002), o niilismo em Jacobi é fruto de um materialismo sem matéria, é o predomínio da teoria sobre a realidade, é uma exasperação do teorizar que acaba por anular e esquecer o real. Contudo, para Volpi, Jacobi também viu como niilismo a reflexão filosófica sobre Deus de Spinoza a Fichte, até Schelling. Segundo o italiano, estes filósofos enquadraram Deus em um discurso racional, tratando-o como objeto de argumentação, tirando dele toda a possibilidade de ser compreendido ou apreendido de forma intuitiva.

Em suas pesquisas conceituais, Volpi constatou que a entrada do termo na Alemanha deu-se mesmo antes de Jacobi, com Daniel Jenisch, que fala de niilismo em seu tratado de 1796, intitulado: *Sobre o fundamento e o valor das descobertas do professor Kant em metafísica, moral e estética*. Nesta obra se contrapõe ao spinozismo o idealismo de Kant, mostrando que não se pode eliminar do nosso intelecto a coisa em si. Mas o idealismo, se entendido num sentido absoluto, acaba por negar a realidade das coisas, ou a coisa em si, e, negando a realidade das coisas, ele cai num niilismo.

Continuando suas pesquisas, Volpi cita também outros autores que abordaram o niilismo, como Schlegel⁸ e Jean Paul⁹. Schlegel usou o termo referindo-se a vários

⁷ Friedrich Heinrich Jacobi (1743-1819) foi um filósofo alemão discípulo de Rousseau. Combateu os idealistas herdeiros de Kant, particularmente Fichte e Schelling.

⁸ Friedrich Schlegel (1772-1829) foi poeta, crítico literário, filósofo e tradutor alemão. É autor do romance *Lucinda*.

significados. Em um deles, o niilismo apresentava-se como a forma místico-oriental do panteísmo. Além desse significado, o filósofo também disse que toda sutileza tenderia ao niilismo. Para Volpi, o termo sutileza presente no fragmento é difícil de interpretar. No entanto, afirma o professor italiano:

Refere-se, provavelmente, à função corrosiva da sutileza, isto é, da ironia que produz certa recusa de visão, como que um distanciamento em face do finito, suspendendo e destruindo suas pretensões de valor absoluto e, nesse sentido, tende àquele ‘niilismo’ que, questionando e relativizando o finito, abre caminho para o infinito, ou seja, o verdadeiro Absoluto. (VOLPI, 1999, p. 20).

Jean Paul, por sua vez, usou o termo com mais clareza para designar os niilistas românticos, criticando o deslumbramento destes consigo mesmos, com seu eu-criador, com o fato de eles serem envolvidos somente com seu eu. Os niilistas românticos esqueciam-se da natureza, do universo, daquilo que era o não-eu, chegando a anular deus de seu universo:

O ateísmo estraçalha o universo todo em miríades de eus isolados, sem unidade, sem conexão, onde cada um está só, diante daquele Nada em cuja presença o próprio Cristo, no fim dos tempos, duvida da existência de Deus Pai. É uma visão apocalíptica desconcertante, por duas vezes esboçada por Jean Paul. (VOLPI, 1999, p. 21).

No contexto social e político, o niilismo aparece na cultura francesa como uma situação social a ser superada, já que o seu sentido é identificado com a dissolução de valores e das “verdades sagradas” que dão sustentação ao funcionamento da sociedade. Nessa esfera, o pensador católico Baader¹⁰ acreditava que a causa do niilismo era a extremada racionalidade da ciência ou o seu contrário, o uso restrito da razão. Baader afirmava que o protestantismo deu origem, de um lado, a um niilismo científico, destrutivo e, de outro, a um misticismo não-científico. Para ele, os sintomas niilistas seriam responsáveis pela desagregação da vida social, religiosa e civil e caberia ao catolicismo combater ambas as tendências. Além disso, o catolicismo ainda teria a força capaz de reconciliar ciência e religião. Outro autor que, segundo Volpi, se mostrou preocupado como os sintomas desagregadores do niilismo foi Juan Donoso Cortés¹¹. O espanhol pensava que o niilismo era uma das manifestações perversas do racionalismo, referindo-se ao Iluminismo e acusando os socialistas franceses de pregarem o niilismo.

⁹ Jean Paul (1763-1825,) pseudônimo de Johann Paul Friedrich Richter, foi um escritor romântico alemão, autor da novela *Hesperus*.

¹⁰ Franz Xaver von Baader (1765-1841) foi um filósofo alemão e teólogo católico romano.

¹¹ Juan Donoso Cortés (1809-1853) filósofo, parlamentar, político espanhol, autor do Ensayo sobre o catolicismo, o liberalismo e o socialismo.

Segundo Volpi (1999), ainda na França da Revolução e do Iluminismo, o marquês de Sade¹² desenvolveu em seus romances e em suas reflexões o que ele chamou de uma das formas mais radicais do niilismo ateu e materialista. O autor, por meio de sua visão niilista, descreveu as consequências devastadoras que tal visão acarreta para a sociedade. Outro autor famoso que falou explicitamente em niilismo, segundo Volpi, foi Jules Amédée Barbey d'Aurevilly na obra *Lês prophètes du passe*, de 1851, em que o niilismo é relacionado ao subjetivismo do ego da filosofia cartesiana. Para o autor, o cogito *ergo sum* de Descartes, se levado até as últimas consequências em todas as variações da filosofia moderna, revelaria uma base bastante frágil, já que o seu ponto de apoio, isto é, o eu, é instável.

Prosseguindo seu percurso histórico acerca do niilismo, Franco Volpi chega ao niilismo radical de Max Stirner¹³ que, segundo o autor, foi o primeiro a ter uma posição filosófica que pode ser definida como niilismo. Max Stirner era contra todo o sentido que transcendesse a vida do indivíduo. Ele pretendia destruir os sistemas filosóficos que buscavam dizer ou exprimir aquilo que ele pensava ser indefinível em cada homem ou o que ele chamava de único. Volpi diz:

Príncipe dos iconoclastas modernos, Stiner pretende pôr abaixo todos os sistemas filosóficos, toda e qualquer abstração ou idéia – Deus, mas também o Espírito de Hegel ou o Homem de Feuerbach – tudo, enfim, que se arrogue a impossível tarefa de exprimir a ‘indivisibilidade’ do único. (VOLPI, 1999, p. 33).

Volpi trata de um niilismo no pensamento russo, que surgiu no final do século XIX tornando-se um fenômeno generalizado na Rússia. Vários autores russos, incomodados e envolvidos com a atmosfera cultural, social e política da Rússia, dedicaram-se a refletir e a escrever sobre o niilismo.

A característica maior do niilismo russo é seu caráter de extrema negação, representado pelo conflito entre duas gerações, entre pais e filhos, pela contestação da autoridade e da ordem vigente até então, pelo ataque aos valores da religião, da metafísica e da estética tradicional. Este niilismo foi marcado pelo individualismo e pelo materialismo e propunha-se a novas formas de vida que abolissem as convenções e as tradições, renegando dessa forma o passado, condenando o presente, sem, porém, terem uma perspectiva concreta e

¹² Donatien Alphonse François de Sade (1740-1814) conhecido como Marquês de Sade foi um aristocrata francês e escritor libertino, autor de 120 Dias de Sodoma, escreveu muitas de suas obras enquanto estava na Prisão da Bastilha.

¹³ Johann Kaspar Schmidt (1806-1856), conhecido pelo pseudônimo de Max Stirner, foi um escritor e filósofo alemão. Sua principal obra foi *O único e sua propriedade* de 1844.

positiva do futuro. Abordaremos mais profundamente o niilismo russo no segundo capítulo dessa dissertação, ao qual será dedicado um capítulo especial.

2.2 O niilismo como problema

Após a apresentação histórica acerca do niilismo, vamos tratar do niilismo como objeto de especulação filosófica mais aprofundada ou do niilismo como problema. Neste momento da dissertação, optamos por focar o estudo na interpretação nietzschiana, pois Nietzsche é um dos autores que mais se dedicou ao estudo do tema e, assim como Dostoiévski, foi um dos precursores na abordagem do problema do niilismo. Ao mesmo tempo, sustentaremos o debate com autores que interpretaram a filosofia de Nietzsche.

Segundo Giacoia (2007), vivemos nos dias atuais sob o signo do niilismo, que assumiu a categoria interpretativa da situação histórica do homem contemporâneo. Sendo sintoma de declínio, fragmentação, dissolução, relativismo, ceticismo, ele implica, portanto, o declínio dos valores tradicionais que asseguravam um sentido sobre-humano para a existência. O niilismo revela a decadência de uma cultura.

Senra (2006), por sua vez, identifica o problema do niilismo como a crise ética pela qual passa a humanidade. Para ele, a crise ética ou o niilismo é a ruína de todos os valores construídos sob uma ilusão humana, ou seja, o problema do niilismo não é tanto a crise de valores em si, mas de todo pensar e produzir valores sobre-humanos.

Nesse contexto de crise de valores, o niilismo aparece como problema, um problema relacionado com o sentido. Hoje o homem experimenta uma grande crise de sentido, pois as verdades, os valores e as leis tradicionais que regulavam sua existência entraram em decadência por não mais responderem ao seu anseio. Estes valores e leis tradicionais eram aquilo que alimentava de sentido e de finalidade o existir humano, justificando a sua vida. Ao se desvalorizarem, eles deixaram o homem em um mundo sem horizonte, sem referência, sem fundamento. E a nova condição de existir do homem é experimentada como um vazio, como falta, como niilismo.

O filósofo alemão Friedrich Nietzsche é considerado o maior teórico e pensador do niilismo. Ele próprio se intitulava como o primeiro niilista completo da Europa, nas páginas introdutórias do fragmento póstumo 2 [127], intitulado *Niilismo europeu*. Ele questiona o que significa niilismo e responde: “Que os valores supremos desvalorizem-se. Falta o fim; falta a

resposta ao ‘Por que?’” (NIETZSCHE, 2008, p. 29). O niilismo é, portanto, segundo a concepção nietzschiana, o destino histórico do homem ocidental.

Para o filósofo, a causa do niilismo é a desilusão com um pretenso fim do devir, é o tornar-se consciente de que nada se alcança, nada se completa, pois não existe um sentido sobre-humano que justifique a existência do homem. “Se a existência tivesse algum (objetivo), então ele já deveria ter sido alcançado.” (NIETZSCHE, 2002, p. 49). A crença nas categorias da razão (finalidade, unidade, totalidade, ser) levou o homem a criar um mundo verdadeiro, um mundo metafísico, com valor supremo, mas, quando ele descobre que essas categorias são estruturadas por necessidades psicológicas, ele passa a descrer neste mundo metafísico e, conseqüentemente, passa a desvalorizá-lo, tendo que admitir que a realidade do devir é a única realidade. No fragmento póstumo de Nov. 1887 – Mar. 1888 11 [99], temos o seguinte apontamento:

No fundo, o que aconteceu? O sentimento de desvalorização foi alcançado quando se compreendeu que o caráter total da existência não pode ser interpretado nem com o conceito de ‘fim’, nem com o de ‘unidade’, nem com o de verdade. Com isso não se chega a nada e não se obtém coisa alguma; falta a unidade que tudo abarca na multiplicidade do acontecer: o caráter da existência não é ‘verdadeiro’, é ‘falso’... não se tem, pura e simplesmente, nenhuma razão mais para iludir-se com um mundo verdadeiro... (NIETZSCHE, 2008, p. 32).

Heidegger (2000) comenta o texto nietzschiano afirmando que na história do homem estes fins incondicionados (sentido, meta, fim) nunca foram alcançados. As expectativas de se atingir um alvo resultaram em fracasso. Todo o empenho aparece então como carente de valor.

Todo esforzarse y afanarse, todo emprender y actuar, todo estar em camino por parte de la vida, todo ir hacia adelante, todo processo, en resumen, todo devenir, no llega a nada, no alcanza nada, nada en el sentido de una realización pura de aquellos fines incondicionados. (HEIDEGGER, 2000, p. 60).¹⁴

Quando o homem toma consciência de que o fim ou aquilo de que tudo deve depender e que vale incondicionalmente não se realizará, ele passa a desvalorizar este fim ou estes fins incondicionados que tinham caráter de valor supremo.

¹⁴ Todo esforço e empenho, todo empreender e atuar, todo estar no caminho por parte da vida, todo seguir adiante, todo processo, em resumo, todo devir, não chega a nada, não alcança nada, nada no sentido de uma realização pura daqueles fins incondicionados. (HEIDEGGER, 2000, p. 60).

Machado (1999) pondera que, para o filósofo alemão, os valores não são eternos, imutáveis, inquestionáveis. Nietzsche rejeita o pretensível caráter em si dos valores ou o postulado metafísico da identidade entre valor e realidade.

Já segundo Araldi (1998), a questão do niilismo pensada por Nietzsche mostra o horizonte de inquietações da modernidade. O filósofo alemão procurava abarcar todas as manifestações da crise de sentido do mundo ocidental com o intuito de atingir a raiz do niilismo.

Desde a sua juventude, Nietzsche coloca como tarefa própria dedicar-se ao que há de mais terrível e problemático: ele vê o niilismo como um hóspede perturbador. “O nihilismo está diante da porta: de onde nos chega esse mais estranho e mais ameaçador de todos os hóspedes?” (NIETZSCHE, 2002, p. 4). Mesmo antes de usar a palavra niilismo, já se percebia o interesse do filósofo pelo tema ao tratar do pessimismo, do nirvana, do não-ser e do nada. Apesar de o filósofo não ter organizado uma obra sobre o niilismo, o tema está presente nos fragmentos póstumos e em obras publicadas, como: *Aurora* (1881), *A Gaia Ciência* (1882), *Assim falava Zaratustra* (1883-1885), *Além do bem e do mal* (1886), *Genealogia da moral* (1887) e *O crepúsculo dos ídolos* (1888).

Para Araldi (2004), Nietzsche assume a crise e as inquietações do pensamento moderno. Partindo do niilismo, afirma o professor, ele pretende distanciar-se da modernidade e dos filósofos da tradição, criticando sua época em todos os seus âmbitos. Ele vê como dotados de coragem e originalidade de espírito aqueles que agem para romper com os costumes e com as noções de bem e mal. Destaca Araldi que, após 1880, há uma intensificação da questão do niilismo no pensamento nietzschiano. Neste período os niilistas são compreendidos como aqueles que desejam o declínio do mundo. Em sua obra, Araldi pondera que nos escritos de 1880 a 1885 ainda não há, em Nietzsche, uma reflexão do niilismo como um processo que abarca a história do ocidente. Nesse momento, o filósofo compreende o niilismo enquanto um fenômeno necessário e de grandes consequências.

Os antecedentes ou as fontes iniciais para o desenvolvimento do problema do niilismo no pensamento nietzschiano podem ser identificados, por um lado, pela sua leitura do romance *Pais e filhos*, publicado em 1862 pelo romancista russo Turguiênev¹⁵. Nele o autor apresenta a figura do niilista representada pelo personagem Bazarov, como já explicitado no item anterior; por outro lado, eles podem ser identificados pela sua leitura da obra de Paul Bourget, intitulada *Ensaio de psicologia contemporânea*. Nessa obra, Bourget aborda a

¹⁵ Ivan Turguiênev (1818 – 1883) foi romancista e dramaturgo russo.

atitude de negação da vida que vinha tomando conta do homem do século XIX, manifestada por sintomas de melancolia e desacordo. Ele analisa as literaturas da época e elabora a teoria da *décadence*. Para ele, autores como Baudelaire representam teóricos da decadência por apresentar o apetite furioso do nada.

De acordo com Araldi, há uma aproximação entre Nietzsche e Bourget no modo em que ambos caracterizam essa “doença” que se intensifica no século XIX como vazio de sentido da existência humana e no seu desacordo com o mundo. O niilismo vai se aclarando no pensamento nietzschiano, primeiramente, enquanto sintoma da derrocada de sentido e da corrosão dos valores da tradição o qual o filósofo busca diagnosticar. Com a elaboração do projeto da vontade de potência, o niilismo nietzschiano vai adquirindo maior profundidade. Numa versão deste projeto, o niilismo é visto como o perigo dos perigos e como a consequência dos valores até aqui existentes.

Na tentativa de entender a origem desta “doença”, Nietzsche faz uma anamnese colocando a pergunta pela origem a partir da qual o niilismo se desenvolve. Em *A gaia ciência*, o filósofo coloca esta interrogação:

Não caímos, exatamente com isso, na suspeita de uma oposição, uma oposição entre o mundo no qual até hoje nos sentíamos em casa com nossas venerações – em virtude das quais, talvez, suportávamos viver – e um outro mundo que somos nós mesmos: numa inexorável, radical, profunda suspeita acerca de nós mesmos, que cada vez mais e de forma cada vez pior toma conta de nós, europeus, e facilmente poderia colocar as gerações vindouras ante essa terrível alternativa: ‘Ou suprimir suas venerações ou – a si mesmos!’. Esta seria o niilismo; mas aquela não seria também – niilismo? – Eis a nossa interrogação. (NIETZSCHE, 2004a, p. 239-240).

Nietzsche pontua, então, que a cisão homem-mundo está na raiz do niilismo. Na busca por esta raiz empreendida pelo filósofo, ele chega à questão da interpretação moral da existência como origem do problema, tendo como representantes Sócrates e Platão. Nesse sentido, afirma Nietzsche: “[...] eu percebi Sócrates e Platão como sintomas de declínio, como instrumentos da dissolução grega, como pseudogregos, antigregos [...]” (NIETZSCHE, 2010, p. 18).

Estes filósofos gregos, ao darem um sobrevalor a um suposto mundo metafísico, dividiram o mundo humano em dois: o mundo sensível e o mundo suprassensível. Eles condenaram o mundo sensível, aparente e, portanto, enganador; e encheram de sentido o mundo suprassensível, transcendente, ideal, verdadeiro, inacessível ao homem comum. “O mundo verdadeiro, alcançável para o sábio, o devoto, o virtuoso – ele vive nele, ele é ele. (A

mais velha forma da ideia, relativamente sagaz, simples, convincente. Paráfrase da tese: ‘Eu, Platão, sou a verdade’.’ (NIETZSCHE, 2010, p. 31).

Oswaldo Giacoia (2007) recorda que Platão¹⁶ herdou de Sócrates e da doutrina pitagórica da precedência da alma o ensinamento de que o mundo do verdadeiro filósofo é o universo inteligível das puras abstrações, sendo tarefas do filósofo a iniciação e o afastamento dos homens comuns que estão entregues ao mundo da incerteza e da aparência. Nesse sentido, o filósofo verdadeiro, portanto, deveria superar todo conhecimento obscuro, confuso, oriundo do mundo sensível e descobrir o reino dos conceitos, o reino do conhecimento verdadeiro. Giacoia deixa clara esta posição quando afirma:

O intelecto, ou faculdade de conceber as idéias, seria, portanto, a parte nobre sublime da alma, que nos permite o acesso possível ao que é, em si, verdadeiro, belo e bom. Esse é o ‘verdadeiro mundo’ do Ser, de uma realidade estável e eterna, que se opõe ao ‘mundo aparente’ do devir, das ilusões originadas na experiência sensível e na instabilidade das opiniões, que só nos fornecem mero simulacro de realidade, região das sombras insubistentes, entre as quais vagueia errante nosso corpo – nosso ‘Eu’ empírico, prisão da alma. (GIACCOIA, 2004, p. 47).

Giacoia pontua aqui o caráter ascético da metafísica platônica que se institui a partir da negação e da conseqüente desvalorização do sensível, do corpo, do movimento, do devir, do histórico e da sobrevalorização de um mundo metafísico, das ideias puras e perfeitas. Para o filósofo alemão: “Não há sentido em fabular acerca de um ‘outro’ mundo, a menos que um instinto de calúnia, apequenamento e suspeição da vida seja poderoso em nós: nesse caso, vingamo-nos da vida com a fantasmagoria de uma vida ‘outra’, ‘melhor’.” (NIETZSCHE, 2010, p. 29). Esta oposição entre mundo sensível e mundo inteligível, aparência e essência apoia-se, como dito acima, numa doutrina que prega que a alma é parte do mundo das ideias, o que quer dizer que a alma tem uma natureza divina que torna o homem aparentado com o verdadeiro mundo, cuja ideia fundamental é a de bem ou a de deus.

Os filósofos da tradição ou os filósofos dogmáticos nos dizeres de Nietzsche, ao construírem seus sistemas de interpretação e suas teorias do conhecimento com base nos postulados metafísicos (deus, bem, verdade, ser), acreditavam ter alcançado a verdade definitiva sobre a existência, acreditavam ter descoberto o sentido último da vida, acreditavam ter tido acesso à verdade “nua e crua”. Nessa direção, em seu escrito, *Além do bem e do mal*, o filósofo afirma: “[...] o pior, mais persistente e perigoso dos erros até hoje foi um erro dogmático: a invenção platônica do puro espírito e do bem em si.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 8).

¹⁶ Aqui Giacoia refere-se à obra PLATÃO, *A república*. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda, 2000.

Nesses termos, o platonismo, ao distinguir um mundo físico ou um mundo sensível como sendo o mundo mutável, aparente, e por isso, não real, de um mundo metafísico, como um mundo verdadeiro e real, instituiu uma ordenação moral ao mundo. Ao identificar os conceitos *bem*, *belo* e *verdadeiro* como pertencentes ao mundo metafísico, o platonismo criou a ideia de uma significação ética para existência do homem e a necessidade de fundamentar a moral em valores imutáveis, eternos, imperecíveis, ao mesmo tempo em que sobrepujou um mundo ao outro, criando a noção de bem e mal. É importante salientar que, para Nietzsche, toda moral é tirânica em relação à natureza. Ela submete os instintos e os sentidos do homem a suas esquematizações estreitas (bem – mal), limitando seu horizonte. “Toda moral é, em contraposição ao *laissez aller* [‘deixar ir’], um pouco de tirania contra a ‘natureza’[...]”. (NIETZSCHE, 2000a, p. 87).

Machado (1999) afirma em sua obra *Nietzsche e a verdade* que a filosofia moral, como a de Platão, distancia o homem de seus instintos fundamentais.

A filosofia instauradora da racionalidade, criadora da oposição verdade – aparência, é uma filosofia moral. Platão, por exemplo, se desviou de todos os instintos fundamentais dos gregos arcaicos, está impregnado de moral, é cristão antes do cristianismo, já postula a ideia de bem como conceito supremo. (MACHADO, 1999, p. 52-53).

O que o platonismo fez foi desprezar o mundo dos sentidos, pois os sentidos eram considerados, na doutrina platônica, como empecilho para o conhecimento verdadeiro por perturbarem a paz do homem moral. Nietzsche se opõe a essa concepção platônica que separa, no âmbito do conhecimento, sentido e razão, pois para o filósofo o conhecimento não é puro, imaculado, não se conhece libertando-se dos afetos, dos desejos, das paixões, da vontade. Segundo Nietzsche:

Existe apenas uma visão perspectiva, apenas um ‘conhecer’ perspectivo; e quanto mais afetos permitirmos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essa coisa, tanto mais completo será nosso ‘conceito’ dela, nossa ‘objetividade’. Mas eliminar a vontade inteiramente, suspender os afetos todos sem exceção, supondo que o conseguíssemos: como? – não seria castrar o intelecto?... (NIETZSCHE, 2001, p. 109).

Para Nietzsche não se pode conhecer algo como pretende a filosofia platônica, por meio da separação entre sentido e intelecto ou entre essência e aparência. Para o filósofo, o niilismo está no âmago desta cisão postulada pelo platonismo, pois ela despreza o mundo do homem, o mundo sensível, ao mesmo tempo que torna o mundo ideal inacessível a ele. O niilismo emerge da progressiva destruição do mundo ideal, ou seja, da desvalorização dos

valores supremos que asseguravam ou que garantiam um sentido suprassensível à existência humana. Em *Crepúsculo dos ídolos*, Nietzsche afirma que, ao destruir o mundo verdadeiro, também se destrói o mundo aparente. “Abolimos o mundo verdadeiro: que mundo restou? o aparente, talvez?... Não! Com o mundo verdadeiro abolimos também o mundo aparente! (NIETZSCHE, 2010, p. 32). Ou seja, ao eliminar-se o mundo suprassensível, elimina-se também o mundo sensível, pois se acaba com a diferença.

Para Machado (1999), a crítica que Nietzsche lança ao platonismo assume duas posições estratégicas: tanto inverter quanto superar a oposição de valores por ele criada. Isto é, tanto afirmar que o mundo sensível é o verdadeiro e o mundo metafísico o aparente, quanto se insurgir contra a dicotomia de dois mundos e a oposição metafísica aparência e essência.

Em *Além do bem e do mal*, Nietzsche intenciona desmitificar o valor superior dado à verdade sobre a falsidade ou sobre a aparência. “Com todo o valor que possa merecer o que é verdadeiro, veraz, desinteressado: é possível que se deva atribuir à aparência, à vontade de engano, ao egoísmo e à cobiça um valor mais alto e mais fundamental para a vida.” (NIETZSCHE, 2000a, p. 10). Adiante, no aforismo 34, o filósofo afirma:

Não passa de preconceito moral que a verdade tenha mais valor que a aparência; é inclusive a suposição mais mal demonstrada que já houve. Admita-se ao menos o seguinte: não existiria nenhuma vida, senão com base em avaliações e aparências perspectivas; e se alguém, com o virtuoso entusiasmo e a rudeza de tantos filósofos, quisesse abolir por inteiro o ‘mundo aparente’, bem, supondo que vocês pudessem fazê-lo – também da sua ‘verdade’ não restaria nada! Sim, pois o que nos obriga a supor que há uma oposição essencial entre ‘verdadeiro’ e ‘falso’? (NIETZSCHE, 2000a, p. 41).

Nietzsche questiona por que foi dado um valor maior à verdade sobre a falsidade, à essência sobre a aparência, ao intelecto sobre os sentidos. Para o filósofo, este sobrevalor conferido à verdade é preconceito moral que não reconhece que as verdades são relativas às perspectivas. O que o filósofo quer é acabar com a oposição fictícia entre os valores. Para Nietzsche, não existe oposição entre eles, o que existe é a vida em suas mais variadas perspectivas, já que na concepção nietzschiana não existe valor *a priori*, não existe valor em si. O perspectivismo, nesses termos, não é a negação da verdade, mas condição para o próprio conhecer.

De acordo com Nietzsche, os filósofos dogmáticos tomaram a moral como algo dado, como algo incondicionado, e assim não problematizaram a moral ou não a viam como problema. Para Nietzsche estes filósofos não conheciam ou conheciam apenas parcialmente os fatos morais. Eles conheciam somente a moralidade de seu ambiente, de seu povo, de sua

época, não conheceram a moralidade de outros povos, de outros tempos. Podemos dizer que a filosofia da tradição estava submetida a um determinado modelo moral, estava presa à moral vigente, que dominava o espírito da época. Nietzsche afirma que os problemas da moral só emergem na comparação de muitas morais.

Por estranho que possa soar, em toda ‘ciência da moral’ sempre faltou o problema da própria moral: faltou a suspeita de que ali havia algo problemático. O que os filósofos denominavam ‘fundamentação da moral’, exigindo-a de si, era apenas, vista à luz adequada, uma forma erudita da ingênua fé na moral dominante, um novo modo de expressá-la, e portanto um fato no interior de uma determinada moralidade, e até mesmo, em última instância, uma espécie de negação de que fosse lícito ver essa moral como um problema – em todo caso o oposto de um exame, questionamento, análise, vivissecção dessa mesma fé. (NIETZSCHE, 2000a, p. 86).

Segundo Giacoia (2005), os filósofos da tradição, na tentativa de fundamentar a moral, equivocaram-se desde o ponto de partida. Estes desconsideraram que não existe a moral; existem várias morais que vão se configurando de acordo com a linguagem simbólica dos impulsos e dos afetos humanos. Para Nietzsche deveria haver uma problematização da moralidade, ela deveria ser colocada em questão e não tomada como algo dado.

Deveríamos, com todo o rigor, admitir o que faz necessário por muito tempo, o que unicamente se justifica por enquanto: reunião de material, formulação e ordenamento conceitual de um imenso domínio de delicadas diferenças e sentimentos de valor que vivem, crescem, procriam e morrem – e talvez tentativas de tornar evidentes as configurações mais assíduas e sempre recorrentes dessa cristalização viva – como preparação para uma tipologia da moral. (NIETZSCHE, 2000a, p. 85).

Dessa forma, é a partir do questionamento sobre a moral que Nietzsche constata que o problema do niilismo é a perda de sentido e validade ou a consequência da desvalorização desses valores morais, metafísicos e religiosos que guiavam a cultura ocidental e afirma que a raiz do problema está justamente na interpretação moral da existência: “[...] que no platonismo e no cristianismo o niilismo está em germe e que o início da interpretação moral da existência manifesta o niilismo em suas formas preliminares.” (ARALDI, 2004, p. 78).

Nesse momento, o niilismo assume em Nietzsche o estatuto de questão fundamental, ao redor da qual a experiência de instauração e de dissolução de valores revela toda a abrangência do fenômeno.

Para Araldi (2004), a pergunta do filósofo alemão sobre o significado do ideal ascético demonstra a sua tentativa de atingir a raiz do niilismo. Segundo ele, o ideal ascético foi a única posição de sentido que teve êxito na história do ocidente. Para fugir da falta de sentido,

ou do niilismo, o homem inventou valores morais superiores, e o ideal ascético representa essa tentativa do homem em dar sentido à sua existência.

O ideal ascético significa precisamente isto: que algo faltava, que uma monstruosa lacuna circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele sofria do problema do seu sentido. Ele sofria também de outras coisas, era sobretudo um animal doente; mas seu problema não era o sofrer mesmo, e sim que lhe faltasse a resposta para o clamor da pergunta ‘para que sofrer?’. O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! (NIETZSCHE, 2001, p. 148-149).

De acordo com o pensamento nietzschiano a questão do ser humano não é tanto o sofrimento presente em seu mundo, mas o não saber o porquê do sofrimento. O homem pode aceitar todas as mazelas, todos os sofrimentos que a vida lhe impinge, conquanto que eles tenham um sentido. O ideal ascético foi o que justificou e mostrou para o homem um sentido no sofrer, prometendo salvação numa outra vida, em um além-vida.

Segundo Machado (1999), o ideal ascético caracteriza-se por uma negação da vida por considerá-la um erro. Ele deprecia a vida a favor de uma verdadeira vida. “Calúnia suprema da vida que, para tornar desejável essa negação da vida, supõe a existência de outra vida, de um mundo além, de um mundo suprassensível.” (MACHADO, 1999, p. 66).

Para o filósofo alemão o ideal ascético dominou todas as filosofias porque a verdade era postulada como valor absoluto. “[...] porque a verdade foi entronizada como Ser, como Deus, como instância suprema, porque a verdade não podia em absoluto ser um problema.” (NIETZSCHE, 2001, p.140). A vontade de verdade essência do ideal ascético representa uma crença na superioridade da verdade.

Todavia, o ideal ascético com sua vontade de verdade e em sua tentativa de fugir do niilismo, por meio da negação da vida sensível, tende ao niilismo. A vida humana, quando abarcada e avaliada pelo ideal ascético ou por uma valoração moral, encontra-se num estado mórbido, doentio, de negação de si mesma, apresentando-se como um desgosto por si, por um desejo de fim, donde se manifesta o niilismo ou a vontade de nada.

Nesse sentido, Nietzsche entende que o ideal ascético e o niilismo não estão em oposição, mas que o niilismo seja uma das últimas fases da manifestação deste ideal. Em *A Genealogia da Moral*, o filósofo nos traz esse entendimento:

O ateísmo incondicional e reto (- e somente seu ar é o que respiramos, nós, os homens mais espirituais dessa época!) não está, portanto, em oposição a esse ideal,

como aparece à primeira vista; é, isto sim, uma das últimas fases do seu desenvolvimento, uma de suas formas finais e conseqüências internas – é a apavorante catástrofe de uma educação para a verdade que dura dois milênios, que por fim se proíbe a mentira de crer em Deus. (NIETZSCHE, 2001, p. 147).

Para Nietzsche, a moral foi o grande antídoto contra o niilismo, mas a moral, com seu rigor ao defender o conceito de veracidade ao invés de combater seu inimigo, o trouxe à tona. No fragmento póstumo 2 [127], o filósofo pondera:

Mas entre as forças que a moral cresceu estava a veracidade: esta volta-se finalmente contra a moral, descobre sua teleologia, seu modo de considerar interessado – e agora o entendimento [*Einsicht*] atua [*wirkt*] nessa mentira encarnada há muito, da qual se desespera de livrar-se, como estimulante. Constatamos agora necessidades em nós, implantadas pela interpretação moral desde há muito, que nos aparecem como necessidades do não-verdadeiro: por outro lado, aquelas necessidades nas quais o valor parece estar [*zu hangen schent*] nos fazem suportar viver. Esse antagonismo – não valorizar [*schatzen*] o que conhecemos, e não mais poder valorizar o que gostaríamos de nos impingir como mentira [*was wir vorlugen mochten*]: - resulta em um processo de dissolução. (NIETZSCHE, 2008, p. 29-30).

O que o filósofo alemão nos mostra é que a interpretação moral com seu intuito de fornecer sentido e valor ao mundo, sustentada pelo ideal de verdade, reverte-se em seu oposto, deflagrando a ausência de sentido e de fim da existência humana. E, quando o homem descobre essa artimanha da moral, parece que tudo fica sem sentido, como se tudo que o homem construiu até então fosse em vão. Ainda no fragmento póstumo 2 [127], Nietzsche afirma: “Enquanto acreditamos na moral, condenamos a existência”. (NIETZSCHE, 2008, p. 30).

Contudo, para Nietzsche, esse sentimento do em vão é apenas um estado intermediário, já que ele entende o niilismo como um processo, como um transcurso histórico necessário de nossa cultura. No fragmento póstumo de 1887 – 1888, 11 [411], o filósofo interroga e responde:

Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última conseqüência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim. (NIETZSCHE, 2008, p. 24).

O advento do niilismo é, para Nietzsche, algo de que não há como escapar, porque o nada é o princípio secreto que estrutura e guia nossa cultura desde seu início. Nietzsche coloca a filosofia, a metafísica, a religião, a moral e a ciência como niilistas, já que elas se sustentam por uma vontade de verdade a qualquer preço. É nesse sentido que, segundo Giacoia (2004), a genealogia nietzschiana esforça-se por demonstrar que, tanto no platonismo

quanto no pensamento medieval, na filosofia moderna e na ciência, são os mesmos pressupostos que estão em sua base.

Nietzsche pretende também revelar como a crença no que denomina de ‘preconceitos metafísicos’ não está presente apenas no racionalismo cartesiano e na filosofia que dele deriva, mas constitui espólio comum do pensamento ocidental e dele não se desfaz nem a filosofia, sua contemporânea, nem mesmo a mais moderna, pretensamente neutra, ateuista e materialista ciência da natureza. Segundo ele, também os modernos lógicos e físicos mais rigorosos – ainda mesmo que professem o mais intransigente ateísmo e creiam unicamente na realidade da matéria – permanecem reféns de ‘ancestrais artigos de fé metafísicos’, que têm sua raiz na crença imemorial da unidade da ‘alma’, do ‘Eu’. (GIACOIA, 2004, p. 49).

Na concepção nietzschiana, a busca pela verdade a qualquer preço levou o homem a inventar um mundo verdadeiro ao mesmo tempo em que o levou a negar o mundo do vir-a-ser. Fundamentado no texto nietzschiano de *Crepúsculo dos ídolos*, recorda Araldi (2004) que em Platão o mundo verdadeiro é tido enquanto ideia; na religião cristã continua essa visão dualista do mundo, porém o mundo verdadeiro aqui é prometido ao virtuoso. Já na modernidade, com Kant, o mundo verdadeiro não pode ser conhecido, mas é algo que ordena, é um imperativo. Para Nietzsche, em Platão, no cristianismo e em Kant, há uma relação positiva do homem com o mundo verdadeiro. Porém, com a entrada da ciência moderna, marcada pelo positivismo lógico, pelo ceticismo e pelo rigor na investigação dos objetos, o mundo verdadeiro passa a ser descartado, já que ele não pode ser demonstrado ou provado por nenhum de seus métodos. Assim, com a ciência moderna há uma ruptura com a ideia de um mundo verdadeiro. No entanto, essa ruptura conduz ao niilismo, visto que ela escancara o vazio deixado pelo desmoronamento do mundo verdadeiro, radicalizando o problema do niilismo na modernidade, ou seja, colocando fim à interpretação moral da existência.

O homem moderno é, dessa forma, marcado por um grande vazio de sentido, que nenhuma ideia é capaz de preencher. Segundo Giacoia (2001), a consciência filosófica, por meio da crise dos valores, realiza a experiência do *nihil*, ou de que os valores levados até as suas últimas consequências revelam que por detrás deles nada subsiste.

Aquilo que a impele a prosseguir perguntado até atingir o limiar da catástrofe é a própria vontade de verdade; é sempre, ainda, ela mesma, pois que arranca de si, da lógica de seus próprios valores, a confissão ‘verdadeira’ da falsidade presente em sua própria origem. (GIACOIA, 2005, p. 19).

Para o professor da Unicamp, o entendimento do filósofo alemão sobre o niilismo enquanto um processo necessário da cultura ocidental demonstra que essa perda de sentido

por parte dos supremos valores constitui a lógica do declínio dessa mesma cultura. A crise de sentido experimentada pelo homem moderno mostra que o niilismo não é um fenômeno externo à cultura nem apenas uma consequência da ação do homem no mundo, mas sim algo inerente à própria cultura do ocidente, ou seja, é a lógica em que está estruturada a consciência humana.

Agora veremos como o filósofo alemão diagnosticou o problema do niilismo como algo inescapável para o homem ocidental, bem como suas formas de manifestação ou os tipos de niilismo.

2.3 A “morte de deus” e as tipologias do niilismo

Nietzsche, como um estudioso atento ao funcionamento da cultura ocidental, anteviu aonde esse modo de funcionar iria desembocar. O pensador alemão afirmou que o advento do niilismo seria a história dos dois próximos séculos. Em seu livro *A gaia ciência*, no parágrafo 125, o filósofo apresenta, metaforicamente, o anúncio da “morte de deus”, diagnosticando assim o problema do niilismo:

O homem louco. – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: ‘Procuro Deus! Procuro Deus!’? – E como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? Pergunto um deles. Ele se perdeu como uma criança? Disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. ‘Para onde foi Deus?’, gritou ele, já lhes direi! Nós o matamos – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! (NIETZSCHE, 2004a, p.147-148).

O professor Flávio Senra (2010) na interpretação desse aforismo afirma que essa passagem do anúncio do homem louco que vai ao mercado procurar deus atesta a necessidade do homem por um deus, revelando sua vontade de segurança. E, quando ele se dá conta de que “deus morreu”, invade-lhe um sentimento de desilusão e tudo o que ocupava o lugar de deus perde sua referência. Senra ainda pontua que nos encontramos entre os assassinos de deus; todos nós somos responsáveis por sua morte.

Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas

as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? Não sentimos na pele o sopro do vácuo? Não se tornou ele mais frio? Não anoitece eternamente? Não temos que acender lanternas de manhã? Não ouvimos o barulho dos caveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! (NIETZSCHE, 2004a, p. 148).

Segundo Senra (2010), essas indagações que surgem após o assassinio de deus revelam o grande significado deste acontecimento. A metáfora “beber inteiramente o mar” denota na filosofia nietzschiana a noção de infinito. Beber o mar equivaleria ao esvaziamento do mar infinito. A outra interrogação do insensato, “Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte”, implica que deus era um limite para o mundo, determinando até onde o homem poderia ir. A terceira interrogação, “Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol?” diz de uma perda de segurança, também uma perda de alicerce que sustentava a estruturação do mundo humano.

E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? O mais forte e mais sagrado que o mundo até então possuía sangrou inteiro sob os nossos punhais – quem nos limpará este sangue? Com que água poderíamos nos lavar? Que ritos expiatórios, que jogos sagrados teremos de inventar? A grandeza desse ato não é demasiado grande para nós? Não deveríamos nós mesmos nos tornar deuses, para ao menos parecer dignos dele? Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então’. Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para seus ouvintes: também eles ficaram em silêncio, olhando espantados para ele. ‘Eu venho cedo demais’, disse então, ‘não é ainda meu tempo. Esse acontecimento enorme está a caminho, ainda anda: não chegou ainda aos ouvidos dos homens. O corisco e o trovão precisam de tempo, a luz das estrelas precisa de tempo, os atos, mesmo depois de feitos, precisam de tempo para serem vistos e ouvidos. Esse ato ainda lhes é mais distante que a mais longínqua constelação – e no entanto eles o cometeram!’ – Conta-se também que no mesmo dia o homem louco irrompeu em várias igrejas, e em cada uma entoou o seu *Réquiem aeternam deo*. Levado para fora e interrogado, limitava-se a responder: ‘O que são ainda essas igrejas, se não os mausoléus e túmulos de Deus?’ (NIETZSCHE, 2004a, p.147-148).

Esse diagnóstico nietzschiano sobre “a morte de deus” representa a ruína dos valores superiores, a desvalorização dos supremos valores, a não existência da verdade absoluta que estruturava a existência humana. Este deus como fundamento último é uma metáfora reguladora, segundo Senra (2010), que perdeu força de atuação sobre o homem contemporâneo. A perda da inocência implica a entrada para a era iluminada pela razão moderna, mas esta era somente confirmou a escuridão.

Para Senra: “É algo na metafísica, no cristianismo e no platonismo o que faz necessário a “morte de deus”. (SENRA, 2010, p. 100). Senra ainda pontua em sua hermenêutica do aforismo 125 que o louco, ao gritar que fomos nós que assassinamos deus,

demonstra a interpretação que aproximou deus do mundo dos homens. Na interpretação do professor da PUC Minas, um deus que pode ser assassinado é um deus cujo poder, mistério e encantamento do divino foram totalmente retirados. Trata-se de um deus que foi abarcado pelo *logos* ocidental, pela racionalização, pela linguagem. Senra afirma:

Com essa proximidade, garantida pela racionalização do conceito-Deus, não se divinizou o mundo, nem se engrandeceu a humanidade, mas apenas serviu à profanação do sentido divino, ao seu aniquilamento. O divino ou o ídolo? – é o que nos perguntamos adiante. Que é o que é pensado no que é nomeado como Deus? Que é o que está sendo representado em Deus? Já o sabemos como um Deus sem mistério, um Deus sem distâncias, um Deus tão humano que pode ser dito em palavras humanas. (SENRA, 2010, p. 92).

É o que Franca D’Agostini também afirma em sua obra *Lógica do niilismo*, ao colocar o niilismo enquanto evento do pensamento puro, da racionalização matemático-linguística. Segundo a autora, o niilismo pode ser descrito como “[...] o ‘coração’ da linguagem, a ‘força’ (mais ou menos ‘obscura’ e ‘abissal’) que mantém junto o *logos* matemático e o mítico que governam a língua.” (D’AGOSTINI, 2002, p. 24). Também afirma a italiana que “[...] o niilismo é a inesgotável nova narração da vida-morte do além imanentizado, ou seja, do Deus feito homem.” (D’AGOSTINI, 2002, p. 106).

Por sua vez, para Deleuze (1976), deus quando tomado como objeto de um conhecimento sintético só poderia morrer. Para o autor, a fórmula “deus está morto” implica uma síntese da ideia de deus com o tempo, com o devir, com a história, com o homem. Isso quer dizer: “[...] Deus tornou-se Homem e o Homem tornou-se Deus.” (DELEUZE, 1976, p. 127). De acordo com Deleuze, o homem ocupou o lugar de deus, já que o lugar que ficou vazio depois de sua morte precisava ser novamente ocupado por novos valores. No lugar dos valores superiores que se tornou esvaziado, o homem colocou novos valores: a ideia de progresso, de evolução, de felicidade.

Desse modo, é o tornar deus humano ou esse conceituar deus em esquemas da lógica e da linguagem que torna possível sua morte, ou melhor, seu assassinato. Deus morreu porque ele é tão humano quanto os homens, ele é tão mortal como todo e qualquer homem.

Ibraim Vitor de Oliveira (2004) interpreta o anúncio do homem louco no âmbito da assistemática. Segundo o professor, a morte de deus remete à morte daqueles pretensos conceitos sistematizadores da humanidade e mantenedores do cálculo racional. Tal morte pretende realçar a própria dissolução do *telos*, já que, na concepção de Oliveira, Deus significa o supremo nome do *telos*, o supremo fim.

Na concepção de Araldi (1998), “a morte de deus” para Nietzsche é o evento fundamental da modernidade. Ela não tem nenhum significado metafísico sobre a existência ou não existência de deus, mas o anúncio “deus está morto” feito pelo homem louco tem o significado de um abalo cósmico, de uma perda total de sentido, de referências, de direção, devido ao afastamento da fonte divina dos valores, representada pelo sol na tradição platônica, que forneciam um sentido ao mundo.

Que fizemos nós, ao desatar a terra do seu sol? Para onde se move ela agora? Para onde nos movemos nós? Para longe de todos os sóis? Não caímos continuamente? Para trás, para os lados, para a frente, em todas as direções? Existem ainda ‘em cima’ e ‘embaixo’? Não vagamos como que através de um nada infinito? (NIETZSCHE, 2004a, p. 148).

Segundo Araldi, ao anunciar a "morte de deus", Nietzsche não se coloca fora do evento - tal evento significa em sua obra e em sua vida uma grande ruptura. Para ele, a moral cristã retardou o niilismo, tentando impedir sua manifestação, mas acabou por abrir espaço para a sua aparição. A “morte de deus” representa a radicalização do niilismo, colocando termo à interpretação moral do mundo e da vida. Nietzsche admite que, mesmo com a dissolução da interpretação moral, o homem moderno ainda não abandonou totalmente os valores transcendentais nem a vontade de dar um sentido superior para sua existência. No aforismo 108 de *A gaia ciência*, o filósofo afirma que a sombra de deus ainda atua no mundo humano, mesmo depois de sua morte:

Novas lutas – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2004a, p. 135).

A vontade de dar sentido sobre-humano à vida ou esse ideal de veracidade continua atuando nas ciências, nas artes, na política, confirmando o esforço em substituir o deus transcendente por outros valores. Machado (1999) também entende que a ciência rompeu com a ideia de um mundo verdadeiro, porém ela continua com o ideal de verdade a todo custo. Segundo o autor, a vontade de verdade é a crença na qual está fundada a ciência, postulando que nada é mais necessário do que o verdadeiro. A modernidade é o tempo marcado pelo esforço de substituição do deus-ideia por uma verdade mais forte, mais plausível, mais científica, como também o momento do grande vazio aberto pela percepção de que o deus transcendente não exerce influência sobre a existência humana.

O evento da “morte de deus” é o momento lapidar da cultura ocidental de um processo de negatividade que vem desde o platonismo até culminar na modernidade como experiência do grande vazio, da ausência total de sentido deixada após a morte daquilo que foi o sentido último para onde tendia a existência humana. Ou seja, a compreensão que o filósofo alemão tem sobre a história do homem ocidental destaca este processo marcado pelo advento e pela consumação do niilismo, pela experiência de instauração e de dissolução dos valores morais, sendo a “morte de deus” o evento que anula e põe fim à dualidade entre o mundo sensível e o mundo suprassensível.

Ao anunciar a morte do deus cristão transcendente, Nietzsche está criticando a divisão feita pela tradição metafísica e religiosa entre o mundo suprassensível e mundo sensível. Deus, enquanto ser transcendente é visto enquanto o valor supremo, sendo superior ao mundo sensível. Os predicados do ser supremo não designam a essência verdadeira das coisas, mas são os ‘sinais distintivos do nada’. (ARALDI, 1998, p. 3).

Heidegger (2002), em seu texto *A palavra de Nietzsche “Deus morreu”*, nos diz que a palavra deus em Nietzsche é usada para designar o mundo suprassensível. “Deus é o nome para o âmbito das idéias e dos ideais”. (HEIDEGGER, 2002, p. 250). Este mundo suprassensível é entendido como o mundo verdadeiro, aquele preconizado desde Platão até Kant. Para Heidegger, o dito “deus morreu” significa, no pensar nietzschiano, que a filosofia ocidental compreendida como platonismo está no fim. Interpretar este dito equivale a compreender o que Nietzsche compreende por niilismo. Franca D’Agostini (2002), comentando a fórmula “deus está morto” do texto heideggeriano, interpreta:

Niilismo é assim essencialmente, o acontecimento de uma específica criação do Ocidente hegeliano-platônico e hebraico-cristão: o ‘lógico’, o reino dos conceitos, das determinações puras do pensamento, entendido também como reino da verdade e do ser, e da partilha do sentido; derivadamente, como reino dos valores e das forças ideais. (D’AGOSTINI, 2002, p. 214).

Para a autora italiana, a questão do niilismo refere-se essencialmente ao peso que o homem ocidental deu aos conceitos lógico-matemáticos, validando-os como verdades, como realidades concretas, determinações abstratas e imateriais do pensamento puro.

Nesses termos, o niilismo confirma-se como um movimento histórico fundamental da história do ocidente. “O niilismo é o movimento histórico-mundial dos povos da Terra que entraram no âmbito de poder da modernidade.” (HEIDEGGER, 2002, p. 253). Ele não pode ser entendido apenas como fórmula da descrença, nem como negação do deus cristão, nem tampouco pregado como mero ateísmo. O niilismo deve ser entendido como processo

histórico marcado pela desvalorização dos valores supremos vigentes até então. Estes valores supremos desvalorizaram-se quando o homem se deu conta de que o mundo ideal não se realizaria nunca dentro do mundo real. Apesar dessa desvalorização de valores supremos, o mundo permanece. É a partir do próprio mundo que se tornou sem valor que se torna possível uma nova instauração de valores. “Na perspectiva dos valores supremos vigentes até agora, a nova instauração de valores transforma-se, depois de os valores supremos vigentes até agora se terem tornado caducos, numa transmutação de todos os valores.” (HEIDEGGER, 2002, p. 258-259).

Esta transmutação continua ainda segundo a perspectiva nietzschiana, sendo niilismo ou aquilo por meio de que a desvalorização de todos os valores se consuma. Quando o niilismo se consuma ou quando a realização dos valores supremos não se cumpre no mundo, o homem toma consciência de que o modo de se valorizar até então não tem efetividade na realidade, o que o leva a buscar uma nova forma de valorar o mundo.

Para Nietzsche, o niilismo deve ser consumado para que se dê uma transmutação de valores. Na verdade, para que isso ocorra, o niilismo deve eliminar até mesmo o próprio lugar dos valores. Esta transmutação não é mera substituição dos valores antigos por novos valores, mas indica uma inversão no modo de se valorizar. “A instauração de valores precisa de um novo princípio, isto é, daquilo de onde sai e onde se mantém. A instauração de valores precisa de outro âmbito. O princípio já não pode ser o mundo desvitalizado do suprasensível”. (HEIDEGGER, 2002, p. 261).

Machado (1999) esclarece que eliminar este lugar dos valores significa tirar os valores morais do lugar de valores supremos e para isso é necessário destruir este lugar que foi instituído pela própria moral, mudar o elemento de que se originam os valores, mudar o princípio de avaliação como também mudar a própria maneira de ser de quem avalia.

Depois, o homem toma consciência da consumação da “morte de deus” e de que no lugar que ficou vazio não cabe mais substituir aquele que morreu por outro ideal, mas sim por outro princípio que valora a vida tal qual ela é, não como ela deveria ser. É nesse ponto que Nietzsche concebe o niilismo não mais ou não apenas como o processo de decadência da cultura ocidental, mas como algo a partir do qual se possa começar a afirmar a vida. Heidegger diz:

Mas na medida em que Nietzsche concebe o próprio pensar, a doutrina da vontade de poder enquanto ‘princípio da nova instauração de valores’, no sentido da autêntica consumação do niilismo, ele já não compreende o niilismo apenas negativamente como desvalorização dos valores supremos, mas ao mesmo tempo positivamente, ou seja, como ultrapassagem do niilismo; pois a realidade efectiva do

que é efectivamente real, experimentada agora explicitamente, a vontade de poder, torna-se na origem e na medida de uma nova instauração de valores. (HEIDEGGER, 2002, p. 287).

Segundo Heidegger (2002), com a consciência de que “deus morreu” começa outra história para o homem, começa a consciência de uma transmutação radical dos valores supremos vigentes até então. Essa nova história é uma história maior que a anterior: “Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!” (NIETZSCHE, 2004, p. 148). Isto porque nessa nova história o princípio de instauração de valores é a vontade de poder experimentada enquanto realidade efetiva do que é efetivamente real.

Para o filósofo alemão, a vontade de poder é o fundamento para a necessidade de se instaurarem novos valores. A vontade de poder é aquela que põe pontos de vista, já que para Nietzsche valor é essencialmente ponto de vista. Agora o princípio da instauração de valores não é algo externo e desconhecido para o homem, mas sim conhecido e que se estabelece a partir de sua vontade. Heidegger pontua:

A vontade de poder é, por isso, enquanto princípio conhecido, isto é, desejado, ao mesmo tempo o princípio de uma nova instauração de valores. Ela é nova, porque, pela primeira vez, se realiza sapientemente a partir do saber do seu princípio. A instauração dos valores é nova, porque se assegura a si mesma do seu princípio, e, ao mesmo tempo, agarra esta garantia como um valor instaurado a partir do seu princípio. (HEIDEGGER, 2002, p. 267).

Machado (1999) afirma que a genealogia da moral de Nietzsche é uma genealogia da vontade de potência, em que a avaliação dos valores morais acontece a partir da vida. A vida mesma torna-se o princípio de toda criação de valores. Depois da “morte de deus”, não é possível uma valoração superior à vida, não cabe saber se os juízos de valor em relação à vida são verdadeiros ou falsos, “[...] sendo a vida que avalia quando instituímos valores – ela não pode ser julgada, seu valor não poder ser taxado. Um juízo de valor depende das condições de vida e varia com elas [...]” (MACHADO, 1999, p. 55). Nesse sentido o valor da verdade passa a ser relativo à instância de avaliação que a institui, e a verdade é valor em relação à vida.

Giacioia (2005) pontua que quando se reconhece que os valores morais não têm caráter absoluto e imutável ou quando se reconhece a historicidade desses valores, bem como de seus sistemas de avaliação, rompe-se com os grilhões que prendiam a consciência filosófica ao ‘tu deves’, ao dever moral, e é nesse momento que ela pode se libertar. Ou seja, depois que o

valor absoluto da verdade passa a ser problematizado, nenhuma perspectiva de sentido vigente independe de sua instituição pela vontade humana.

Dessa forma, com a efetivação do niilismo, não é mais possível uma verdade absoluta e imutável que avalia e julga a vida de fora e por cima. “A morte de deus” coloca o homem frente a frente consigo mesmo, forçando-o a tomar uma posição a favor do seu destino no mundo, a favor da vida mesma, sem perspectivas para além-vida.

No aforismo 343 de *A gaia ciência*, Nietzsche apresenta uma perspectiva diferente daquela apresentada no aforismo 125 da mesma obra, sobretudo em relação ao posicionamento do homem frente ao niilismo ou “à morte de deus”:

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’. (NIETZSCHE, 2004a, p. 234).

Senra (2010), em sua reflexão sobre a “morte de deus”, aponta o sentido libertador do evento. De acordo com o professor, o anúncio “deus morreu” apresenta um horizonte aberto a uma nova liberdade e também uma libertação da estruturação moral e metafísica ascética, relacionada com a afirmação de um ateísmo e de uma segunda inocência. Senra afirma:

É a sua morte a que pode significar a maior libertação de toda desvalorização deste mundo como um lugar sem sentido e a existência como pecado e castigo. E sendo o Deus cristão o que está morto, este Deus da compaixão, o Deus testemunha, temos então como que uma segunda inocência. (SENRA, 2010, p. 102).

Libertar desse deus-verdade é não estar mais submetido a uma ordenação moral que julga e condena a vida, pois a toma enquanto pecado, impingindo um falso sentimento de culpa. A “morte de deus” libertou o homem da culpa do pecado original, trazendo de novo sua primitiva inocência, entretanto esta libertação significa que agora o homem é o único responsável por sua vida, por todo prazer e por toda dor presente nela. Não há mais culpa, não há mais desculpa, tampouco salvação.

Contudo o professor Flávio Senra pontua que não é todo o ateísmo que é libertador. Senra distingue a partir do texto de Nietzsche a possibilidade de se falar em dois tipos de ateísmo: um radical e um incompleto. O pretense ateísmo moderno da ciência, da filosofia, das artes, que manifestam simplesmente a não crença em deus, é o ateísmo incompleto que falseia o nome de deus, mas mantém uma vontade que busca um sentido para além da vida,

uma vontade de verdade a todo custo, continuando preso a uma idealização moral que nega o mundo e nega a realidade humana, a favor de uma suposta segurança e estabilidade. Diferentemente, no ateísmo radical não há mais possibilidade de substituir o “deus morto” por outros valores, “deus morreu” e isso significa que “[...] o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’”. (NIETZSCHE, 2004a, p. 234). O homem agora pode ser livre para se afirmar, para criar e dar forma a seu mundo. Senra ainda afirma que essa libertação acontece quando o homem rompe com o deus-verdade, com o deus-moral. Trata-se da ruptura com aquilo que mais o prende: a estrutura da culpabilidade forjada por uma vontade fraca e uma moral escrava, que não pode se afirmar como é.

Dessa forma, é a partir da “morte de deus” ou a partir da consumação do niilismo que o horizonte do homem pode se abrir novamente e novos valores podem ser instaurados. Somente aquele que viveu em si mesmo o niilismo até o fim pode empreender a tarefa de autorreflexão do niilismo.

Só aquele em quem o niilismo como experiência de desvalorização dos supremos valores foi realizada integralmente, sem deixar resíduos – e que, por isso, trouxe o sentido e a lógica do processo ao nível da consciência de si -, é que pode deixar para trás o niilismo e falar do futuro; daquilo que, no final do séculos XIX, ainda não é figura do mundo: o devir autoconsciente do niilismo como experiência histórica em todas as esferas da cultura ocidental. (GIACOIA, 2001, p. 78-79).

Segundo Nietzsche, a tarefa do filósofo na época que “deus morreu” é criar valores. A ele compete manusear tudo o que até hoje foi avaliado, abreviar tudo o que é demasiado longo, subjugar o passado inteiro. Nietzsche afirma:

[...] os autênticos filósofos são comandantes e legisladores: eles dizem ‘assim deve ser!’, eles determinam o para onde? e para quê? do ser humano, e nisso têm a seu dispor o trabalho prévio de todos os trabalhadores filosóficos, de todos os subjugadores do passado – estendem a mão criadora para o futuro, e tudo que é e foi torna-se para eles um meio, um instrumento, um martelo. Seu ‘conhecer’ é criar, seu criar é legislar, sua vontade de verdade é – vontade de poder. (NIETZSCHE, 2000a, p. 118).

Como vimos, Nietzsche coloca o niilismo como chave de interpretação da história do homem ocidental. O niilismo é o signo pelo qual o homem nasce. Para ele não há saída para o niilismo, mas sim formas diferentes de experimentar e de viver a condição do existir humano.

Como destaca Deleuze (1976), o niilismo em Nietzsche não é um acontecimento na história e sim o motor da história do homem como história universal. Completa essa visão o pensador brasileiro Oswaldo Giacoia (2001), para quem o niilismo nietzschiano é entendido

enquanto categoria de interpretação da situação histórica de incerteza que caracteriza a vida do homem contemporâneo.

Retomando Volpi (1999), evidencia-se que, se de um lado o niilismo destruiu as verdades eternas e enfraqueceu as religiões, de outro ele invalidou os dogmatismos e desmascarou as ideologias, ensinando-nos a manter uma lucidez de pensamento que nos ajuda e nos torna capazes de navegar sem rota certa, que nos permite transitar de uma cultura a outra, sem querer impor a nossa visão enquanto ideal e absoluta. O autor afirma:

Depois do declínio das transcendências e da entrada no mundo moderno da técnica e das massas, depois da corrupção do reino da legitimidade e da passagem para o reino das convenções, o único procedimento recomendável é trabalhar com as convenções sem apostar demasiado nelas, a única atitude não-ingênuo é renunciar à sobredeterminação ideológica e moral de nosso comportamento. Nossa filosofia é uma filosofia de Penélope, sempre a desfazer (*analýei*) sua trama, já que não sabe de Ulisses vai voltar. (VOLPI, 1999, p. 142).

O niilismo deixou o horizonte aberto, sem o peso de uma moral que condiciona e prende a vida. Ou seja, o niilismo mostrou a impossibilidade de um universal absoluto que abarque toda a realidade e em contrapartida abriu um universo de possibilidades.

Dentro dessa ótica, viver a experiência da desvalorização de valores ou do niilismo é se tornar consciente daquilo que constitui o valor dos supremos valores: o *nihil*. O niilismo deixou um vazio, um vazio que agora consumado significa desafio, desafio para uma nova forma de se instituir valores.

Depois desse estudo sobre o problema do niilismo na perspectiva nietzschiana, vamos tratar agora dos tipos de niilismo apresentados pelo filósofo alemão, bem como da interpretação de alguns comentadores sobre as tipologias do niilismo presentes na obra nietzschiana.

Nietzsche coloca o niilismo enquanto tipos psicológicos¹⁷ marcados pela ambiguidade. No fragmento póstumo 9 [35] de 1887, o filósofo afirma: “Ele pode ser um sinal de fortaleza: a força do espírito pode ter crescido tanto que os fins de até então (convicções, artigos de fé) tornam-se inadequados”. (NIETZSCHE, 2008, p. 36-37). Ou como: “[...] um sinal de força insuficiente para estabelecer para si então, produtivamente, novamente um fim, um porquê, uma crença”. (NIETZSCHE, 2008, p. 37).

¹⁷ Heidegger comenta em sua obra *Nietzsche II* que falar em niilismo enquanto estado psicológico é dizer que a essência do niilismo se moverá também em conceitos psicológicos, e se falará em uma linguagem da psicologia.

Esta ambiguidade, característica do niilismo em Nietzsche, é apontada de duas formas: niilismo ativo - entendido como signo de fortaleza, sentimento de poder, de plenitude - e niilismo passivo - um estado de esgotamento da vida.

O niilismo enquanto estado passivo representa a regressão da potência do espírito. Aqui o homem vai contra os valores sustentados pelo deus morto, mas ainda não é capaz de empreender a tarefa de criar novos valores, há somente uma mera substituição de valores. É o deus metafísico pela ciência, pela razão, pela ideia de progresso. Este tipo de niilismo, como já tratado neste trabalho, foi chamado por Nietzsche de niilismo incompleto, pois ele nega a moral anterior, mas não a supera, o que deixa o homem num estado de pessimismo e de angústia ainda maior. “O niilismo incompleto, suas formas: vivemos no meio dele. As tentativas de escapar do niilismo sem transvalorar aqueles valores produzem o contrário: tornam o problema mais agudo.” (NIETZSCHE, 2008, p. 38).

Já o niilismo ativo nega toda moral vigente. O homem opõe-se aos valores morais superiores por serem insustentáveis perante a sua existência. Aqui há uma tentativa do homem tanto de romper com os valores antigos, pois eles permanecem ainda à sombra do deus morto, quanto de empreender uma destruição destes valores. Esse poder de destruir característico do niilismo ativo representa a possibilidade de uma instauração de novos valores. O processo de destruição empreendido pelo niilista ativo é necessário para a afirmação da vida. O dizer não aos valores superiores é o dizer sim ao mundo e a vida do homem. Em seu *Zaratustra*, Nietzsche representa este jogo destruição/criação:

Todos os valores já criados foram, e eu sou todos eles. Para o futuro não deverá existir o ‘eu quero’! Assim disse o dragão.

Meus irmãos, que falta faz o leão do espírito? Não bastará a besta de carga que renuncia e cultua?

Criar novos valores é coisa que o leão ainda não consegue; contudo criar uma liberdade para a nova criação, isso o consegue o poder do leão.

Para instituir a liberdade e um santo não, mesmo perante o dever; para isso, meus irmãos, é necessário o leão.

Adquirir o direito de instituir novos valores é a mais terrível apropriação aos olhos de um espírito sólido e respeitoso. Para ele isto é uma verdadeira rapina e coisa apropriada de um animal voraz.

Digam-me, porém, irmãos: que poderá a criança fazer que não haja conseguido fazer o leão? Para que será indispensável que o altivo leão se transforme em criança?

A criança é a inocência, e o esquecimento, um novo começar, um brinquedo, uma roda que gira sobre si, um movimento, uma santa afirmação.

Sim; para o jogo da criação, meus irmãos, é necessária uma santa afirmação: o espírito quer agora a sua vontade, o que perdeu o mundo quer conseguir o seu mundo. (NIETZSCHE, 2000b, p. 20-21).

O que Nietzsche nos mostra nesta metamorfose do leão em criança é a superação da negatividade sem perspectiva e pessimista do niilismo passivo. O transformar em criança

significa ultrapassar a mera condição de negação e caminhar para além de toda destruição, buscando alcançar o potencial criador, ou seja, é o enfretamento do “sem sentido” pela afirmação da vida, o dizer sim à vida. O Zaratustra nietzschiano destrói para construir em seguida, ou seja, ele destrói a antiga moral vigente e a substitui por outra nova.

Para Nietzsche, o niilismo passivo empobrece a vida. Ele representa a fraqueza humana, pois o niilista passivo não abdica dos valores superiores, continua com o ideal de verdade e assim continua submetido à moralização, ou seja, ele aceita os valores vigentes e acaba por rejeitar sua própria vida. Dessa forma ele se torna tão decadente quanto à moral vigente.

Diferentemente, o niilismo ativo engrandece a vida, pois ele, ao romper com a moral vigente, possibilita ao homem viver segundo sua vontade. Ele dá condição ao homem de usar seu poder para afirmar diversas possibilidades de vida, sem estar submetido a certo modo de interpretação moral da existência que submete a vida a um ideal. Ele é o verdadeiro criador de valores.

Podemos dizer que as tipologias psicológicas que Nietzsche apresenta enquanto tipos diferentes de niilismo são modos de manifestação de vida ou das forças vitais que definem o homem por sua potência ou, como fala Nietzsche, vontade de potência. Nos dizeres de Machado:

Duas formas de consideração da existência humana que se diferenciam irredutivelmente como uma positividade e uma negatividade, não porque uma seja verdadeira e a outra falsa, mas porque uma é signo de plenitude e a outra de declínio da vida.(MACHADO, 2002, p. 61-62).

Deleuze (1976), baseado em seus estudos sobre a filosofia nietzschiana, nos apresenta em sua obra *Nietzsche e a filosofia* seu entendimento sobre os tipos distintos de manifestação do niilismo que, segundo ele, estão presentes na filosofia do filósofo alemão: niilismo negativo, niilismo reativo e niilismo passivo.

Segundo o autor, o primeiro tipo de niilismo, o niilismo negativo, significa valor de nada assumido pela vida. Quando se criam valores superiores à vida, a ideia de deus, de bem, de verdade, cria-se uma ficção, falseando-se a vida mesma, tornando-a irreal. Estes supremos valores opõem-se à vida, depreciando-a, negando-a. Esta negação, para Deleuze, é sustentada por uma vontade de nada.

Decorrente desta vontade negadora, surge o niilismo reativo. Este aparece não mais como uma vontade, mas sim como uma reação contra os valores superiores, contra o mundo

suprassensível. Diferente do niilismo negativo, em que se nega ou se desvaloriza a vida a favor de valores superiores, no niilismo reativo desvalorizam-se os próprios valores superiores. Esta desvalorização diz não de um valor de nada assumido pela vida, mas sim de nada dos valores superiores.

Deleuze afirma que: “O primeiro sentido do niilismo encontrava seu princípio na vontade de negar como vontade de poder. O segundo sentido, ‘pessimismo da fraqueza’, encontra seu princípio na vida reativa nua e crua, nas forças reativas reduzidas a si mesmas.” (DELEUZE, 1976, p. 124). Para o pensador francês, a vida reativa, decorrente do niilismo negativo, rompe com a vontade negadora para não ser destruída por ela. É como se as forças reativas tomassem o lugar da vontade de nada que as dirigia. O homem reativo não conhece mais valores superiores à vida, não quer ser mais conduzido por nenhuma vontade acima de si mesmo. Para ele é melhor ser extinguido passivamente do que ser conduzido por uma vontade de nada. Assim das forças reativas a uma vontade de nada, chega-se ao niilismo passivo. O outro tipo de manifestação do niilismo do qual fala Deleuze.

Frezzatti Junior em seu artigo publicado nos Cadernos Nietzsche de 2001, apresenta alguns aspectos da interpretação da filósofa argentina Mónica Cragolini acerca da filosofia nietzschiana. Segundo Frezzatti Junior (2001), Cragolini afirma que se podem considerar quatro tipos de niilismo em Nietzsche, apesar de o filósofo não explicitar isso em seus textos: niilismo decadente; niilismo integral; niilismo futuro; quarto niilismo.

Segundo a autora argentina, no niilismo decadente os valores eternos estão instituídos de forma sobrenatural, ou seja, é dado um caráter de supremo valor para os valores eternos, pois eles foram criados por um suposto “ser superior”.

No niilismo integral tem-se consciência da origem humana dos fundamentos morais, mas não existe uma atitude criadora. Assim, cai-se no vazio do “sem sentido” ou ainda se busca um fundamento mais forte. Aqui o homem tem consciência de que os valores e ideais morais superiores não têm origem divina, mas são criações humanas para tamponar a falta de sentido da existência. Criam-se verdades e ideais substitutos que tentam preencher o vazio deixado pela “morte de deus”. A ciência moderna é um exemplo desta tentativa de substituição. É o que Senra aponta:

A racionalidade científica, entende Nietzsche, atua como qualquer religião exigindo o sacrifício de si em benefício da investigação. A investigação é o fim em si e substitui os antigos ideais (ídolos), exigindo a renúncia a tudo que lhe seja estranho. Esta estrutura de sacrifícios que a ciência pede a seus crentes (o sacrifício da vida ao novo ideal, o sacrifício das demais crenças, etc.) faz com que seja a ciência animada

por ideais não científicos e, portanto, se acha no mesmo modo de atuar dos velhos ídolos. (SENRA, 2010, p. 115).

No niilismo futuro, cria-se sentido, criam-se interpretações da existência que permitem abarcar a vida em seus vários aspectos. O caos não é negado, mas assumido enquanto multiplicidade dentro da perspectiva criadora da vida. Segundo Araldi (1998), na noção nietzschiana, a criação pressupõe o caos. Para o filósofo alemão, o mundo verdadeiro é o *nihil*, ou seja, o homem não pode falar de um mundo verdadeiro, ele só pode falar do mundo do vir-a-ser, levando-se em conta seu caráter perspectivista. Nesse sentido, no niilismo futuro, a ação da criação visa dar forma ao caos circundante, sem, contudo, suprimi-lo.

O quarto niilismo de que fala Cragolini é o próprio caos que não pode ser interpretado pela linguagem. Mas o que seria esse caos para o filósofo? O caos entendido na concepção de Nietzsche é, segundo Araldi, tanto a matéria em que se exerce a pulsão criadora-destruidora da vontade de potência, quanto a destruição de toda ordem e configuração, que ameaça as esquematizações da vontade de potência. Nietzsche não entende o caos no sentido dos pensadores gregos pré-socráticos que viam nele um princípio a partir do qual o mundo se originaria. Para o filósofo, o caos seria a ausência de ordem e de finalidade do mundo, o que quer dizer que o mundo não tem nenhum sentido, nenhuma meta, pois é vazio, é *nihil*, é caos.

Como vimos, a problematização do niilismo na perspectiva nietzschiana está relacionada à problematização da moral. O diagnóstico do filósofo sobre a decadência e sobre a crise de valores da cultura ocidental, bem como suas consequências, influenciou boa parte da reflexão da época e também do nosso tempo. Nietzsche tornou-se o grande paradigma ao se pesquisar o niilismo. Para Machado (1999):

A novidade e a importância do projeto nietzschiano em todas as fases de sua realização é a crítica, não dos maus usos do conhecimento, mas do próprio ideal de verdade; é a questão, não da verdade ou falsidade de um conhecimento, mas do valor que se atribui à verdade, ou da verdade como valor superior; é a negação da prevalência da verdade sobre a falsidade. (MACHADO, 1999, p. 51).

A reflexão nietzschiana sobre o problema do niilismo passa pela crítica aos grandes ideais (deus, bem, verdade) pregados pela filosofia, pela metafísica, pela moral, como valores supremos, imutáveis, inquestionáveis, culminando na modernidade com a “morte de deus”. Esta morte representa o fim da interpretação moral do mundo e da oposição metafísica essência-aparência, sensível-invisível, ao mesmo tempo em que demonstra ser inviável toda tentativa de se substituir o deus-verdade por outra pretensa verdade (ciência). A filosofia

nietzschiana quer demonstrar a impossibilidade de se preencher de sentido extra-mundano a existência humana que é, fundamentalmente, devir e, enquanto devir, *nihil*.

Podemos dizer que a importância da proposta nietzschiana está em apontar o caráter hermenêutico dos fenômenos humanos, levando o homem a renunciar das pretensões absolutistas e fundamentalistas, seja da religião, da ciência, da moral, permitindo assim a tomada de consciência frente ao niilismo e ao mesmo tempo levando a um posicionamento. Diante do niilismo, devemos ser os criadores de valores, todavia conscientes de que os valores que serão criados terão um caráter mutável, fluido, e que eles só valem um instante.

Dito de outra forma, depois que o niilismo tirou o véu, mostrando ao homem a infundamentação de seu mundo, e que a humanidade entrou na era da interpretação, o homem não pode mais falar em uma só perspectiva de sentido, tampouco falar em uma verdade última que abarque toda a humanidade. Afirmar hoje uma única perspectiva de sentido é o que gera violência e discórdia, porque aquele que pensa que detém o conhecimento absoluto sobre a vida pretende impô-lo aos outros, desconsiderando e desrespeitando outras perspectivas. O mais razoável em tempos de niilismo seria o homem assumir o caráter interpretativo e fragmentário de seu mundo, assumindo a radicalidade das perguntas e a fragilidade das respostas. Viver em tempos de niilismo é desconstruir para em seguida construir e logo desconstruir de novo.

3 O PROBLEMA DO NIILISMO EM DOSTOIÉVSKI

O romancista russo Fiódor Dostoiévski (1821 – 1881), assim como Nietzsche, foi um autor que anteviu a crise de sentido pela qual passava a sociedade ocidental do século XIX. Preocupado com os rumos em que a sociedade russa caminhava, ele procurou entender a psicologia do niilista que via como ameaça a ordem moral do mundo. Nietzsche em *Crepúsculo dos Ídolos* afirmou que Dostoiévski foi o único psicólogo com quem ele havia aprendido algo. Apesar da diferença entre eles no que diz respeito à resposta que cada um dá ao problema do niilismo, ambos os autores foram, segundo Volpi (1999), os grandes precursores da reflexão sobre o problema. Segundo Junger (1994), enquanto o alemão fixou seus olhos na dimensão espiritual-construtiva juntamente com um sentimento de aventura e audácia superior que acompanhava sua mirada, o russo preocupou-se com os conteúdos morais e teológicos.

Neste segundo capítulo que se inicia, focaremos nossa pesquisa no niilismo russo. Primeiramente, vamos estudar o contexto histórico-social da Rússia, bem como o meio sócio-familiar-religioso de Dostoiévski, para, em seguida, entendermos como o romancista percebia o problema do niilismo. E, por fim, vamos apresentar o seu último romance: *Os irmãos Karamázov*.

3.1 O niilismo russo

Antes de entrar propriamente no tema deste primeiro item, é importante situar o contexto histórico-cultural-social da Rússia do século XIX no período em que Dostoiévski viveu, para compreendemos não só as influências deste contexto no pensamento do autor, mas também para compreendemos como foi se formando, como foi se construindo, a sua forma de ver o mundo, a partir dos dados do ambiente sociocultural, familiar, religioso, articulados com as ideias, valores, sentimentos e conflitos que moldaram sua personalidade enquanto homem e enquanto escritor. Para isso, vamos tomar como referência as obras de Joseph Frank (1918 -), biógrafo e historiador americano que dedicou parte de sua vida ao estudo não só da vida e da obra do romancista, como também da sociedade russa do século XIX.

Segundo Frank (2008), um pouco antes do nascimento de Dostoiévski, a Rússia era governada por Alexandre I¹⁸, que havia ascendido ao trono em consequência de uma revolução palaciana contra seu pai, Paulo I¹⁹. Com a subida de Alexandre I ao poder, acenderam no segmento esclarecido da sociedade russa grandes esperanças de reformas liberais, já que Alexandre I fora educado pelo suíço La Harpe²⁰, que tinha ideias liberais avançadas e era partidário do Iluminismo. O suíço procurou incutir no czar ideias republicanas e democráticas. Num primeiro momento, Alexandre I, reunido com um grupo de jovens aristocratas, empenhou-se na elaboração de projetos de reformas sociais, como a abolição da servidão e a concessão de direitos civis a toda a população. Contudo, logo a atenção de Alexandre I desviou-se dos assuntos internos da Rússia para os acontecimentos do cenário europeu, como, por exemplo, a ascensão de Napoleão como conquistador do mundo. Alexandre I levou seu povo a enfrentar o exército até então invencível de Napoleão. A vitória sobre Napoleão levou os russos até a costa do Atlântico, o que os colocou em contato com o clima de relativa liberdade e conforto da vida na Europa Ocidental. Os russos esperavam que Alexandre lhes retribuísse a lealdade que tiveram, instituindo na Rússia as reformas sociais com as quais se comprometera. Todavia, os acontecimentos históricos vividos por Alexandre, influenciado pelo misticismo religioso e pelo irracionalismo que prevaleceram logo após a era napoleônica, fizeram com que ele não só não fizesse as reformas, mas, pelo contrário, intensificasse a repressão a qualquer manifestação explícita das ideias e tendências liberais na Rússia.

A atitude de Alexandre I gerou insatisfação nos filhos da aristocracia russa, que se organizaram em sociedades secretas com o objetivo de implantar na Rússia reformas sociais, conforme o modelo das ideias liberais e democráticas do Ocidente. A morte repentina de Alexandre em novembro de 1825 fez com que as sociedades secretas, após um mês de sua morte, na ocasião da coroação do novo czar Nicolau I²¹, realizassem um levante de oito horas, que ficou conhecido como Insurreição Decabrista²², mas que foi logo abortado, pela ação do novo czar. Nicolau I condenou cinco líderes da revolta à forca, além de mandar para o exílio

¹⁸ Nasceu em São Petersburgo no ano de 1777 e faleceu no ano de 1825. Foi Czar russo entre 1801 a 1825. Seu reinado foi marcado pela luta contra Napoleão a quem derrotou por três vezes.

¹⁹ Czar da Rússia no período de 1796 a 1801. Seu reinado foi marcado pela excentricidade e pelo autoritarismo. Foi assassinado em 1801 por um grupo de oficiais descontentes.

²⁰ Político suíço, nasceu em Role no ano de 1754 e faleceu em Lausana em 1838.

²¹ Imperador da Rússia entre 1825 a 1855. Instaurou um governo absolutista, tentou eliminar os movimentos nacionalistas e impedir os avanços do liberalismo.

²² Revolta que aconteceu no Império Russo em 14 de dezembro de 1825 como protesto contra a coroação de Nicolau I, após seu irmão mais velho, Constantino, abdicar do trono.

perpétuo na Sibéria trinta e um dos revolucionários, o que provocou o isolamento dos aristocratas revoltosos.

Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski nasceu em Moscou, em 3 de outubro de 1821, poucos anos antes destes acontecimentos decisivos na história da Rússia. Segundo Frank (2008), o mundo em que Dostoiévski cresceu existiu à sombra da Insurreição Decabrista e sofreu com a sombria atmosfera do Estado policial instalado por Nicolau I, na tentativa de impedir que fatos como a revolta não voltassem a acontecer. Frank pontua:

[...] o fato de maior importância é que a Insurreição Decabrista foi a primeira escaramuça do longo e mortal duelo entre a intelectualidade russa e o poder autocrático, duelo que determinou os rumos da história e da cultura russa durante a vida de Dostoiévski; e foi nas crises espirituais e morais dessa intelectualidade – em sua alienação e desesperada busca de novos valores para fundamentar a própria vida – que a criança nascida em Moscou no final do reinado de Alexandre I encontrou um dia o material para seus grandes romances. (FRANK, 2008, p. 27).

É importante ter em mente estes fatos histórico-sociais acima relatados para entendermos como foi constituída a consciência de nosso romancista.

Em relação a sua vida familiar, os antecedentes de Dostoiévski caracterizam-se pelo choque entre o velho e o novo na vida russa, choque ao qual ele se mostrou atento e sensível e que o levou anos mais tarde a refletir sobre a desigualdade social presente na sociedade russa.

Dostoiévski descendia, pelo lado paterno, da nobreza lituana. O nome da família, Dostoiévski, provém de uma pequena aldeia (Dostoievo, no distrito de Pinsk) doada a um ancestral no século XVI. Segundo Frank (2008), desde então o nome Dostoiévski aparece com frequência nas conturbadas províncias da fronteira do sudoeste da Rússia, uma região em permanente conflito entre nacionalidades e credos religiosos. Estes conflitos entre os Dostoiévski acabaram por fazer com que a ala ortodoxa da família descesse para uma categoria inferior do clero não-monástico. Frank (2008) afirma que o clero não-monástico na Rússia refere-se mais a uma casta do que a uma profissão ou vocação.

O pai de Dostoiévski formou-se no seminário, mas aos quinze anos fugiu para Moscou onde conseguiu ingressar, em 1809, na Academia Imperial de Médicos Cirurgiões. Aos poucos o Dr. Dostoiévski foi ascendendo no serviço público pelos trabalhos prestados e, no ano de 1828, ganhou o direito de reivindicar o status de nobre no sistema oficial de classes da Rússia. Assim a família de Dostoiévski passou da desprezada classe dos clérigos para a recente classe nobre dos funcionários públicos, criada por Pedro, o Grande.

Ressaltamos estes fatos pois foram eles que marcaram a forma como o romancista Dostoiévski posicionava-se no meio da sociedade russa intelectual e literária da época. Em relação a isso, Frank diz:

Entre os grandes escritores russos da primeira metade do século XIX – Puchkin, Liérmontov, Gogol, Herzen, Turguéniev, Tolstói, Nekrássov – Dostoiévski foi o único que não nasceu de uma família da pequena nobreza rural. Esse fato é importante porque influenciou a maneira como o próprio Dostoiévski avaliou sua posição na literatura. Comparando-se com seu grande rival, Tolstói [...], Dostoiévski declarou que a obra literária de Tolstói não era a de um romancista, mas de um ‘historiador’. No seu entender, ele descreveu a vida ‘tranquila, estável e imutável das famílias dos grandes proprietários dos estratos superiores de Moscou’. [...] A grande maioria vivia em meio à confusão e ao caos moral de uma ordem social em permanente movimento, caracterizada pela incessante destruição de todas as tradições do passado. (FRANK, 2008, p. 29)

Pelo lado materno, Maria Fiódorovna era filha de um comerciante rico que ascendera sua posição social da mesma forma que o pai de Dostoiévski, de origens humildes para uma posição elevada na hierarquia da sociedade russa. A mãe de Dostoiévski possuía uma educação incomum para uma moça nascida na classe dos comerciantes. Nos dizeres de Frank, ela havia assimilado uma boa dose da cultura da pequena aristocracia.

No ano de 1831, o pai de Dostoiévski adquiriu uma pequena propriedade do campo, num lugarejo chamado Darovóie. Conta Frank que, durante quatro anos, Dostoiévski e seu irmão mais velho Mikail passavam quatro meses do ano na casa de campo. As estadas no campo representaram para o autor a oportunidade de travar conhecimento com o campesinato russo. A convivência tranquila com os camponeses certamente contribuiu, segundo Frank, para plasmar as ideais sociais posteriores do romancista. “[...] pode-se dizer que ele desejava criar, em escala nacional, a mesma união harmoniosa entre as classes educadas e o campesinato que se recordava de ter conhecido na infância.” (FRANK, 2008, p. 58).

Frank (2008) diz que os últimos anos de Dostoiévski em Moscou foram penosos, devido à doença de sua mãe e à vontade do pai de que os filhos mais velhos ingressassem na carreira militar, o que contrariava o desejo de ambos. No outono de 1836, a doença de sua mãe agravou-se e ela veio a falecer. No inverno do mesmo ano, Dostoiévski e o irmão foram admitidos na Academia de Engenharia Militar de São Petersburgo. Apesar da contrariedade, eles não se opuseram ao desejo do pai. Segundo o biógrafo:

O posto de engenheiro militar proporcionava sólidas vantagens financeiras [...] e o Dr. Dostoiévski naturalmente pensava estar fazendo o melhor pelo futuro dos filhos. Assim, Fiódor foi levado por força da necessidade a encarar um horizonte que contrariava profundamente seu temperamento e seus interesses, e violentava as

esperanças e aspirações que há tanto tempo vinha nutrindo secretamente. (FRANK, 2008, p. 67).

Para Frank (2008), Dostoiévski nutria sentimentos de ambivalência em relação a seu pai, e isso teve uma indiscutível influência sobre seu futuro. A pressão do Dr. Dostoiévski para que os filhos seguissem uma carreira que não desejavam, impondo isso como uma obrigação moral e como a única saída para não caírem na pobreza e perderem o status, levou Dostoiévski a oscilar entre sentimentos de ressentimento e de lealdade filial. Tal vivência refletiu nas obras do romancista por meio dos paradoxos psicológicos e dos conflitos morais que caracterizavam a dinâmica interna de seus personagens. Frank pondera:

[...] Dostoiévski, como criança e como adolescente, não era apenas hostil ao pai, mas também lutava para compreendê-lo e perdoá-lo. Essa luta fundiu-se nas imagens ideais cristãos que, [...] lhe foram ensinados desde o momento em que despertou para a vida. (FRANK, 2008, p. 71).

A respeito da educação religiosa recebida pelo nosso romancista, Frank afirma que desde criança sua mãe se empenhara em evangelizá-lo. Ela ensinou seus filhos a lerem com um livro intitulado *104 Histórias Sagradas do Velho e do Novo Testamento*. O livro era composto por vários episódios das Sagradas Escrituras. Segundo Frank (2008), para reforçar essa iniciação religiosa, logo que as crianças aprenderam a ler, elas passaram a ser instruídas por um diácono que vinha até a casa dos Dostoiévski. Os pais de Dostoiévski também levavam os filhos para visitar as diversas igrejas que havia na Rússia.

Fato importante é que, na Rússia, os czares, ungidos por Deus, eram coroados na catedral da Assunção, uma igreja que guardava os túmulos dos antigos governantes da Rússia. Na Rússia, fala Frank, elementos nacionais e religiosos estavam bem mais intimamente relacionados do que no Ocidente. “No início do século XIX, dois poderosos sentimentos-ideia, o nacionalismo e a religião, tinham-se tornado inseparáveis da história dos russos há mais de mil anos.” (FRANK, 2008, p. 78).

Frank (2008) afirma que as camadas superiores da Rússia associavam religião e povo. Os filhos da aristocracia russa aprendiam sua cultura nativa e as profundas raízes religiosas do povo russo por meio do contato com os camponeses. Eles contavam histórias da vida dos santos, a glorificação do sofrimento passivo, anti-heróico, que não oferecia resistência. O sofrimento do Cristo, desprezado e humilhado, era exaltado pelo povo russo. Eles davam muito valor ao espírito de ascetismo e da renúncia, à ânsia pelo sacrifício de si e pela mortificação. Por meio da convivência com os camponeses, Dostoiévski foi formando sua

concepção religiosa do mundo, e isso foi o que o levou à convicção de que a alma do camponês russo estava imbuída do *ethos* cristão do amor.

A formação cultural e literária de Dostoiévski foi bastante intensa. Desde cedo seu pai o incentivou a aprender o idioma francês. Seus pais liam para Dostoiévski e os irmãos romances de Ann Radcliffe (1764 – 1823)²³, além das obras de Karámzin²⁴. Outro autor que marcou Dostoiévski desde a juventude foi Schiller²⁵. Além disso, ele também conhecia as obras de Balzac²⁶, Victor Hugo²⁷ e George Sand²⁸. Na escola, seu professor o colocou em contato com Schelling²⁹. Segundo Frank (2008), o que mais impressionou Dostoiévski em Schelling foi seu entendimento sobre a arte enquanto veículo de um conhecimento metafísico. Mas o autor que mais influenciou o romancista russo foi Aleksandr Púchkin³⁰. Púchkin perpassa toda a vida literária de Dostoiévski. Em sua última aparição pública, Dostoiévski enalteceu a importância deste autor para a cultura russa, definindo sua obra como a primeira e inigualável expressão dos mais profundos valores morais e nacionais russos.

Após esta breve passagem pelo contexto sócio-histórico russo no período em que Dostoiévski viveu e pela contextualização da formação familiar-religiosa-cultural de nosso autor, iremos agora estudar como o fenômeno do niilismo surgiu e popularizou-se na Rússia do século XIX.

O filósofo russo Nicolas Berdiaeff (1874-1948) estudou as raízes do niilismo russo associando-o ao cisma do século XVII, em que as velhas crenças religiosas russas entraram em embate com as ideias oriundas do Ocidente secular. Segundo Berdiaeff (1941), o povo russo tinha uma consciência messiânica, acreditava que a Rússia era o único reino ortodoxo do mundo. O resto do mundo teria traído a pureza da fé devido às influências gregas que modificaram os ritos religiosos e contaminaram a hierarquia eclesiástica, fazendo com que a Igreja autêntica perdesse espaço no mundo. Nos dizeres de Berdiaeff:

La idea del império ortodoxo era la idea fundamental rusa, una idea mesiánica. Las influencias griegas, la enmienda de los libros santos, las modificaciones ínfimas del rito, fueron consideradas como una traición al reino ortodoxo, una traición operada por el poder secular y por la jerarquia eclesiástica. [...] el Anticristo ha penetrado en

²³ Autora inglesa considerada pioneira no romance gótico.

²⁴ Nikolay Karámzin (1766 – 1826) foi escritor, poeta e historiador russo.

²⁵ Friedrich Schiller (1759 – 1805), representante do Romantismo alemão, foi filósofo, historiador e poeta alemão.

²⁶ Honoré de Balzac (1799 – 1850) foi romancista e dramaturgo francês e é autor de *A mulher de trinta anos*.

²⁷ Victor-Marie Hugo (1802 – 1885) foi poeta, dramaturgo, ensaísta francês e é autor de *Lês Misérables*.

²⁸ George Sand (1804 – 1876), escritora francesa, foi considerada pela crítica feminista.

²⁹ Friedrich Shelling (1775 – 1854) foi um filósofo alemão representante do Idealismo alemão.

³⁰ Aleksandr Puchkin (1799 – 1837) foi romancista e poeta russo da era romântica – fundador da moderna literatura russa.

el reino ortodoxo, en el Estado lo mismo que en la Iglesia; la jerarquía ha sido contaminada y herida; la Iglesia auténtica se retira al desierto, se mete bajo tierra. (BERDIAEFF, 1941, p. 102).³¹

A influência ocidental na Rússia fez com que o cristianismo ortodoxo tornasse-se cada vez mais escasso na sociedade russa, todavia a ideia messiânica persistiu nas camadas populares russas e nas camadas cultas, entre os escritores e os pensadores russos do século XIX. Berdiaeff afirma que o elemento religioso da estrutura da psique russa dirigiu sua energia para o trabalho social pela luta pela libertação dos escravos. O socialismo russo teve um caráter religioso e não apenas político. Segundo Berdiaev, foi Dostoiévski quem percebeu a fundo essa questão: “Es Dostoyewsky el que sintió más profundamente que el socialismo ruso era un problema religioso, relativo a Dios y a inmortalidad, a la transformación completa, radical, de la vida humana, y no un problema político.” (BERDIAEFF, 1941, p. 105).³² Ou seja, Dostoiévski descobriu que foram as ideias religiosas russas que alimentaram ou que serviram de fonte para o niilismo russo.

Alves Pires, em seu texto publicado na revista *Broteria*, entitulado *Dostoiévski, Berdiaev e a ideia russa*, comenta que este caráter religioso que o socialismo teve na Rússia aconteceu porque a alma russa emergiu da confluência de duas correntes distintas, uma vinda do Oriente e outra do Ocidente, o que faz com que o homem russo não seja nem europeu nem asiático. Nesse sentido, Pires (1989) afirma que, no povo russo, coexistem traços de caráter opostos: a consciência aguda da personalidade individual, convivendo com a tendência ao coletivismo impessoal, e ainda a busca por uma espiritualidade autêntica, convivendo em quase harmonia com o ateísmo militante.

Dessa forma, a reflexão sobre o niilismo russo leva necessariamente ao conhecimento da estrutura religiosa russa. Como diz Berdiaeff: “Los rusos se volvían nihilistas por amor a la verdad.” (BERDIAEFF, 1941, p. 106).³³ O niilismo russo foi marcado pela meditação sobre o problema do mal, da injustiça e do sofrimento. Este niilismo renegou a Deus porque reconhecê-lo seria como justificar e aceitar o mal, a injustiça e o sofrimento presentes no mundo humano. “Dios creó un mundo injusto lleno de calamidades. De modo que hay que

³¹ A ideia do império ortodoxo era uma ideia fundamentalmente russa, uma ideia messiânica. As influências gregas, a alteração dos livros sagrados, as pequenas modificações do rito, foram consideradas como uma traição ao reino ortodoxo, uma traição operada pelo poder secular e pela hierarquia eclesiástica. [...] o Anticristo penetrou na esfera ortodoxa, no Estado como na Igreja. A hierarquia foi contaminada e ferida; a Igreja autêntica se retirou para o deserto, ficando no subsolo. (BERDIAEFF, 1941, p. 102).

³² Foi Dostoiévski quem percebeu profundamente que o socialismo russo era um problema religioso, relativo a Deus e a imortalidade, a transformação completa, radical, da vida humana, e não um problema político. (BERDIAEFF, 1941, p. 105).

³³ Os russos se tornaram niilistas por amor a verdade. (BERDIAEFF, 1941, p. 106).

renegar a dios por motivos morales.” (BERDIAEFF, 1941, p. 108).³⁴ Todavia, pondera Berdiaeff, o niilismo russo não compreendeu o mistério da cruz e o sentido do sofrimento, e nisso consistiu seu fracasso religioso.

De acordo com Berdiaeff, o niilismo russo dos anos 1860 foi elaborado em grande parte pelos filhos dos sacerdotes que foram educados segundo a ortodoxia russa e traziam um novo conjunto de ideias e valores. Esta geração absorvera os escritos da velha geração de liberais e radicais da pequena nobreza anos de 1840, como Herzen³⁵, Granóvski³⁶, Ogariov³⁷, Turguiênev, Bielínski³⁸. Nas palavras de Frank:

Agora, a vida cultural russa era dominada por uma nova geração, a dos anos 1860; e seu líderes, Nikolai Tchernichévski e N.A. Dobroliúbov, eram filhos de famílias clericais. Educados em seminários religiosos, mas desiludidos com a igreja, tinham-se convertido ao radicalismo sociopolítico e buscavam seu alimento filosófico no ateísmo de Feuerbach, no materialismo e racionalismo do pensamento francês do século XVIII e no utilitarismo inglês de Jeremy Bentham. Desse modo, o radicalismo russo adquiriu nova base ideológica, que, na forma como foi formulada por Tchernichévski, transformou-se na doutrina do ‘egoísmo racional’. (FRANK, 2007, p. 32-33).

Esta nova geração, influenciada pelas ideias oriundas do Ocidente, pregavam o materialismo, o individualismo e o utilitarismo. Suas manifestações aconteciam por meio das revistas literárias, distribuindo proclamações violentas, em que expressavam sua raiva e sua revolta contra as condições existentes. Esta geração negava toda a visão de mundo anterior, baseada em princípios morais e de fé religiosa, e pretendia fundamentar a ação moral no utilitarismo. Frank (2007) afirma que Píssarev³⁹, jovem da nova geração e um dos ideólogos do niilismo, entendia que a única esperança de progresso estava no autodesenvolvimento da juventude educada por meio do estudo das ciências. Frank pontua ainda que as ideias de socialismo de Tchernochévski⁴⁰, Dobroliúbov⁴¹ e Píssarev, apesar de se distinguirem em alguns aspectos, aproximavam-se em outros, pois não só defendiam o ateísmo como também ridicularizavam a moral cristã do amor e do autossacrifício, considerando-a o produto de uma superstição ultrapassada.

³⁴ Deus criou um mundo injusto, cheio de calamidades. Por isso deve-se renegar a Deus por motivos morais. (BERDIAEFF, 1941, p. 108).

³⁵ Aleksandr Ivanovitch Herzen (1812 – 1870) foi filósofo, escritor, jornalista e político russo, considerado pai do socialismo russo e inspirador do clima político que conduziu à emancipação dos servos.

³⁶ Timotheo Granóvski (1813 – 1855) foi professor de história da Universidade de Moscou.

³⁷ Nikolái Ogariov (1813 – 1877) foi escritor e periodista russo.

³⁸ Vladimir Bielínski foi crítico literário.

³⁹ Dmítri Píssarev (1840 – 1868) foi democrata revolucionário, crítico literário e filósofo materialista russo.

⁴⁰ Nikolai Tchernochévski (1828 – 1889) foi revolucionário russo, filósofo materialista, crítico e socialista.

⁴¹ Nikolai Dobroliúbov (1836 – 1861) foi democrata revolucionário russo, crítico literário, filósofo materialista.

Por sua vez, Berdiaeff (1941) aponta o paradoxo presente no niilismo dos anos de 1860, que associava a luta pela libertação do indivíduo e a opressão desse mesmo indivíduo pelo jugo utilitarista e social, negando dessa forma o direito individual da vida espiritual e independente.

Com a publicação, em 1862, do romance *Pais e filhos* de Turguiênev, dedicado à memória de Bielínski, a sociedade russa imediatamente identificou no personagem central o novo tipo social dos anos 1860. Frank (2002) diz que o termo niilismo entrou em uso na Rússia por causa dos radicais e que, devido ao romance de Turguiênev, estava destinado a se popularizar.

O romance *Pais e filhos* transformou-se no centro temático das discussões socioculturais da Rússia. Segundo Boas (2008) em seu texto *As primeiras elaborações nietzschianas do niilismo a luz da leitura de Ivan Turguêniev*, o pano de fundo da obra é o retorno do filho à propriedade rural paterna após o término de seus estudos superiores em São Petersburgo. O personagem principal, Bazárov, personificava a cisão entre a intelectualidade da pequena nobreza liberal dos anos de 1840, que defendia a importância da existência de princípios para se fundamentar a sociedade, e os raznotchíntsy⁴² radicais dos anos 1860, que afirmavam que os princípios não tinham nenhuma utilidade para a vida social. Boas diz que esta geração, quando perguntada sobre o que fundamentava suas ações, assumia a utilidade como critério de valoração e de ação. E ainda: “Eles recusam-se a assumir a responsabilidade para com as conseqüências futuras de suas ações [...] usando como argumento o fato de considerarem a utilidade apenas na conjuntura do momento presente.” (BOAS, 2008, p. 332).

De acordo com as pesquisas de Frank, Turguiênev, num primeiro momento da elaboração da obra, direcionava um sentimento hostil de repugnância aos raznotchíntsy, que via como vândalos que odiavam todo tipo de civilização, criticavam a reverência que a velha geração tinha pela arte, além de desejarem substituir todos os princípios morais do passado por uma ética sóbria e simples, baseada no ‘egoísmo racional’. Posteriormente, seu sentimento em relação à nova geração foi se abrandando. O autor russo estudou minuciosamente os escritos desta nova geração e conseguiu absorver com precisão as ideias que eles defendiam. Frank pontua que, como Dostoiévski, Turguiênev conseguiu ao mesmo tempo simpatizar com o ardente fervor moral dos jovens, deplorar sua intemperança, detestar suas ideias e lamentar o seu destino.

⁴² Nome para fazer referência aos radicais russos da nova geração.

Frank afirma que *Pais e filhos* inaugurou o tema predominante no romance russo da década de 1860, o conflito entre o racionalismo e materialismo defendido pela nova geração, e todos aqueles sentimentos e valores ‘irracionais’ que a nova geração recusava-se a admitir. A geração de 1860 tinha a convicção de que as ciências físicas, com sua teoria de um determinismo material universal, forneceriam a base para a solução de todos os problemas, inclusive os de natureza moral e social. Mas logo esta fé na ciência seria rechaçada por Bazárov, já que ela ainda implicava a crença de princípios gerais de algum tipo. Assim, o personagem reduziu a ciência a apenas sensações. Estas sensações referiam-se às sensações puramente físicas, e não psíquicas. Todos os princípios gerais ou valores se dissolveriam, se reduziriam a uma questão de preferência individual. O ataque a todos os princípios gerais foi o que constituiu aquilo a que Turguiênev chamou de niilismo de Bazárov.

Segundo Frank (2002), devido à repercussão do romance *Pais e Filhos* e pelas críticas recebidas por ele, Turguiênev afirmou em resposta a uma destas críticas que apenas duas pessoas haviam compreendido seu romance, e uma delas era Dostoiévski. Turguiênev quis apresentar Bazárov enquanto uma figura trágica, longe da dicotomia ‘bom – mau’, um herói cuja tragédia residia no conflito entre suas ideias ocidentais e seu coração. Dostoiévski bem compreendeu esta intenção. Frank nos diz que, em rascunhos de uma carta publicada em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, Dostoiévski expressou com exatidão o tipo trágico que Bazárov representava:

Com que satisfação egoísta repudiamos Turguiênev por ter a ousadia de não ficar satisfeito conosco, de não se dar por feliz com nossas personalidades majestáticas, e por ter ido procurar em outro lugar algo melhor do que nós. [...] Melhor do que nós, Deus do céu! [...] E assim teve o que merecia por causa de seu Bazárov, de seu inquieto e atormentado Bazárov (sinal de um grande coração) apesar de todo o seu niilismo. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2002, p. 254).⁴³

Era dessa forma que Dostoiévski via a nova geração que surgiu na Rússia na década de 1860. Mais do que um conflito com a velha geração, esta geração representava um desacordo entre a vida e o pensamento. Nas palavras de um crítico russo sob orientação de Dostoiévski na redação de uma crítica sobre o romance publicada na revista *O tempo*:

Bazárov é um Titã que se rebela contra sua mãe-terra, [...] mas nenhum Titã é poderoso bastante para triunfar sobre as forças que, arraigadas imutavelmente na natureza emocional do homem, constituem os eternos fundamentos da vida humana. (STRÁKHOV apud FRANK, 2002, p. 255).

⁴³ Frisamos que os ‘apuds’ presentes no texto referem-se a cartas e artigos de jornais da época.

Frank (2002) afirma que, em oposição ao personagem niilista de Turguiênev, Tchernichévski, jovem da geração dos anos de 1860, publicou o romance utópico *Que fazer?* em 1863. O autor tentou mostrar as virtudes morais das ‘pessoas novas’ a que Turguiênev rotulou de niilistas. Os heróis da obra eram movidos pelo egoísmo racional, sendo este considerado a solução para resolver todos os problemas dos homens. No pensamento de Tchenichévski, caso se aceitasse um egoísmo rigoroso como princípio e acreditando que um egoísmo racional compele as pessoas, pela pura força da lógica, haveria uma identificação do interesse pessoal com o do bem da maioria. Tchenichévski queria rebater a ética do autossacrifício, colocando os princípios do egoísmo racional como norma de conduta.

Frank (2002) afirma que, para Dostoiévski, a concepção de Tchenichévski era utópica. A ideologia dos radicais de 1860, que pretendia que o homem conquistasse totalmente a natureza e estabelecesse um modo de vida que permitiria que todos os desejos fossem satisfeitos livre e completamente, demonstrava a incongruência ideológica desses jovens.

Dostoiévski voltou a encontrar todos os antigos sonhos utópicos dos anos de 1840 com que estava tão familiarizado, associados agora à nova fé na razão utilitarista que contrariava de forma tão direta o sentido da vida humana que adquirira com tanto trabalho. (FRANK, 2002, p. 399).

Comentando esta obra, Berdiaff (1941) pondera que o niilismo de Tchenichévski tinha um grande desejo de verdade, e o materialismo ingênuo que estes niilistas professavam como se fosse uma fé religiosa tinha como propulsores princípios ascéticos e morais. Apesar do materialismo e do egoísmo racional que guiava essa geração dos anos de 1860, Berdiaeff percebia a existência de elementos cristãos autênticos, ainda que eles mesmos não percebessem.

Os radicais russos, ao defenderem o ideal puramente racional, acabaram por tirar do homem toda a espontaneidade, toda sua capacidade de decidir livremente, já que todos os atos humanos seriam calculados de acordo com as leis da natureza, sendo matematicamente previsíveis. Por isso, o romancista russo percebia quão irracional era essa ideologia da geração de 1860 que privava ao homem do seu direito de escolha. O autor acreditava que a personalidade humana tinha uma necessidade moral e psicológica de experimentar-se como livre e nunca aceitaria a limitação de sua liberdade de uma forma tal que a impediria de escolher entre o bem e o mal, mesmo que a razão tivesse decidido que qualquer direito de escolha fora eliminado pelas descobertas da ciência sobre as leis da natureza. No pensamento

dostoievskiano, esboçado em sua futura utopia da plenitude do ponto de vista do personagem do homem do subterrâneo, esta confiança na plenitude da razão era utópica, pois:

[...] a própria ciência há de ensinar ao homem (embora isto seja, a meu ver, um luxo) que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de tecla de piano ou de um pedal de órgão; e que, antes de mais nada, existem no mundo as leis da natureza, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 37).

O filósofo Luiz Felipe Pondé (2003), em sua interpretação do pensamento de Dostoiévski, afirma que o homem moderno, por acreditar demais na razão, por acreditar que um dia a ciência vai descrevê-lo, que a ciência vai descobrir a chave de sua autocompreensão, acaba por restringir ou eliminar sua liberdade. Segundo o filósofo brasileiro, “[...] no regime da natureza essa liberdade degenera, pois o ser humano logo toma consciência da dificuldade que tem para ser livre vivendo em tal regime.” (PONDÉ, 2003, p. 177).

Berdiaeff, em sua obra *O espírito de Dostoiévski* de 1921, afirma que, para o romancista, o homem é completamente livre e por meio da liberdade é que se desvendará o destino humano, e não no reino da natureza. “[...] só no momento em que o homem se ergue contra a ordem objetivamente estabelecida do universo, se arranca da natureza, das suas raízes orgânicas e manifesta seu arbitrário, só então seu destino interessa a Dostoiévski.” (BERDIAEFF, 1921, p. 48-49).

Frank afirma que, para compreender o que significa niilismo russo, deve-se voltar às furiosas polêmicas travadas entre duas revistas da época: *Contemporâneo*, que falava em nome da tradição tchernivskiana com sua defesa do socialismo utópico e do egoísmo racional, e *A Palavra Russa*. Estes, sim, poderiam ser considerados os verdadeiros porta-vozes da posição niilista.

De acordo com Frank (2003), houve uma mudança significativa da ideologia radical nos moldes tchenivskiana para uma doutrina mais extremista. A ascensão de *A Palavra Russa*

[...] sinalizou uma mudança do socialismo utópico e do ‘egoísmo racional’ de Tchernichévski para uma doutrina mais rigorosa que estimulava uma elite de indivíduos superiores a passar por cima de todas as normais morais existentes para promover os interesses da humanidade como um todo. (FRANK, 2003, p. 110)

Esta variedade do pensamento radical aconteceu logo após a publicação de *Pais e filhos*. O jovem Píssarev era o principal representante da ala mais extremista.

De acordo com Berdiaeff (1941), Píssarev dedicou-se a destruir toda a estética e toda a arte, dizendo serem elas um luxo inútil e inadmissível, pois não serviam para saciar as reais necessidades humanas. Píssarev defendia um tipo de realidade sem ilusões, sem mentiras, livre de todo luxo intelectual e artístico. O niilismo do jovem mostrava a hostilidade pela religião, mística e metafísica, e defendia que o utilitarismo social substituiria toda a moral absoluta. As ciências naturais e a economia política iriam predominar.

Frank pondera que Píssarev avançou muito mais do que os outros radicais no caminho da negação total. Píssarev deu ênfase ao individualismo, defendendo a realização pessoal. Ele afirmava que o objetivo supremo do pensamento moderno era a emancipação do indivíduo. “Píssarev rejeita tudo em nome de uma autoridade geral, em nome da vida, e vida ele entende obviamente como a variedade sedutora dos prazeres vivos e ilimitados.” (FRANK, 2003, p. 111).

Diferentemente do jovem radical Tchernichévski, que via em Bazárov uma caricatura ignóbil da nova geração e acusou o romance de Turguéniev de difamar os ideais do movimento radical, segundo Frank (2003), Píssarev defendeu veementemente o romance e declarou que Bazárov era a imagem precisa dos ideais do novo herói radical da época. “[...] Píssarev saudou-o como a legítima e exemplar realização desses ideais. Desse modo, Píssarev identificou o radicalismo ao niilismo e, por conseguinte, ao desejo de criar uma tabula rasa mediante a destruição total.” (FRANK, 2003, p. 112).

Frank (2003) afirma que Píssarev via Bazárov com uma imensa superioridade pessoal em relação ao mundo em que vivia, o que o levou a concluir que, na lei da natureza, existem dois tipos opostos de seres humanos: um da grande massa de pessoas comuns e outro muito pequeno, formado por pessoas como Bazárov, que revelam qualidades pessoais extraordinárias e se recusam a submeter-se a qualquer coisa externa a si mesmas:

[...] faz em toda a parte e em tudo apenas o que deseja, ou que lhe parece útil e atraente. É governado apenas pelo capricho pessoal e pelo cálculo pessoal. Nem acima dele, nem fora dele, nem dentro dele reconhece um regulador, uma lei moral, um princípio. Mas ainda, ‘nada exceto o gosto pessoal o impede de assassinar e roubar e nada exceto o gosto pessoal estimula as pessoas dessa linhagem a fazer descobertas no campo da ciência e da existência social’. (FRANK, 2003, p. 113).

O niilismo russo, que, como estudamos, foi representado pela geração de 1860 - geração influenciada pelos liberais radicais na pequena nobreza russa de 1840 - pretendia a emancipação dos servos, passando diretamente da servidão para o socialismo. Esta geração ainda, alimentada pelos ideais do Ocidente, principalmente pelo racionalismo francês,

demonstrou a ambiguidade que o niilismo teve na Rússia. Se de um lado ela recusava qualquer estrutura, qualquer princípio que submetia a vida do indivíduo, pregando o utilitarismo e o individualismo, de outro se sentia impelida por uma obrigação que a história lhes impôs a lutar pela melhoria da vida do camponês russo, que sequer compreendia o seu sacrifício.

Turguiênev, com rematada argúcia, penetra aqui no dilema angustiante do jovem radical russo dos anos 1860, dedicado de corpo e alma a servir ao povo do qual está totalmente alienado por sua cultura – um povo em nome de quem ele deve renunciar a todos os direitos à felicidade e que, no entanto, não consegue nem mesmo entender a natureza ou o significado de seu auto-sacrifício. (FRANK, 2002, p. 247)

Corroborando esse pensamento, Berdiaeff (1941) afirma que o niilismo russo foi marcado por uma contradição fundamental:

En sus fuentes profundas y bajo su forma más pura, el nihilismo viene a ser un ascetismo desprovisto de la Gracia, un ascetismo que no es en nombre de Dios, sino en nombre del bien futuro de la humanidad, en nombre de la sociedad perfecta. Y este ascetismo sin la gracia y sin Dios incita a los hombres a cometer actos de heroísmo y hasta a sacrificar sus vidas. No puede admitir el mundo tal cual es y sus sufrimientos; desea el fin de ese mundo malo y perverso, su destrucción y el advenimiento de otro mejor. (BERDIAEFF, 1941, p. 112).⁴⁴

Nesse sentido, o niilismo russo reflete mais do que apenas um conflito de gerações da sociedade russa do século XIX, mas implica uma luta no interior da própria constituição da psique russa da década de 1860, que se via num dilema, tendo que lutar pela vida do povo russo alienado em sua condição social e, ao mesmo tempo, tendo que afirmar sua necessidade de autorrealização pessoal.

3.2 Dostoiévski e o niilismo

Como dito no início desta dissertação, Dostoiévski não sistematizou o problema do niilismo. Mas, atento às perigosas consequências que as ideias niilistas poderiam acarretar na sociedade russa, como romancista, ele tratou do tema em suas obras, enquanto vivência de seus personagens. Segundo o filósofo russo Bakhtin (1981), a obra de Dostoiévski decompõe-

⁴⁴ Em suas fontes profundas e em sua forma mais pura, o niilismo torna-se um ascetismo desprovisto da Graça, um ascetismo que não é em nome de Deus, mas em nome do bem futuro da humanidade, em nome da sociedade perfeita. E este ascetismo sem a graça e sem Deus, encoraja os homens a cometerem atos de heroísmo e até sacrificar suas vidas. Não pode admitir o mundo tal qual é e seus sofrimentos; deseja o fim desse mundo mal e perverso, sua destruição e o advento de outro melhor. (BERDIAEFF, 1941, p. 112).

se em várias teorias filosóficas autônomas e contraditórias, que são defendidas pelos heróis dostoiévskianos. Nas obras do romancista, os heróis têm competência ideológica e independência e são eles próprios autores de sua concepção filosófica e não objetos de uma visão final do autor. Este modelo de escrita literária foi denominado polifônico. Bakhtin considera Dostoiévski o criador do romance polifônico, em que os personagens do romance não são apenas objetos de discurso do autor, mas os próprios sujeitos destes discursos.

Brait (2009), analisando a obra de Bakhtin sobre a poética de Dostoiévski, afirma que, para o filósofo russo, Dostoiévski criou um novo gênero de romance porque o romancista em suas obras não se subordinou a nenhum esquema histórico-literário existente: “[...] todos os elementos de sua estrutura são determinados pela tarefa de construir um mundo polifônico e um herói cuja voz se estrutura do mesmo modo como se estrutura a voz do autor do romance.” (BRAIT, 2009, p. 55).

Sobre este modo de romance inaugurado pelo autor russo, Pires (1981) afirma que: “Nos momentos cimeiros da sua arte romanesca, Dostoiévski dá a impressão de ser espectador das suas próprias criações, ferido e desconcertado como nós ante o desenrolar da ação romanesca.” (PIRES, 1981, p. 494). Dostoiévski mantém certo distanciamento dos seus personagens, dando a eles uma independência interior. Além de terem consciência própria, os personagens possuem autonomia de ideias, sem estarem submetidos às ideias do autor.

O herói dostoiévskiano não é apenas um discurso sobre o mundo: ele não é apenas um ser consciente, é um ideólogo. [...] O discurso sobre o mundo se funde com o discurso confessional sobre si mesmo. A verdade sobre o mundo, segundo Dostoiévski, é inseparável da verdade do indivíduo. (BAKHTIN, 1981, p. 65).

Frank (2007), comentando sobre a técnica do romancista, pondera que ela consistia em refutar, indiretamente, as ideias que combatia. Ou seja, Dostoiévski combatia não por meio de um argumento explícito, mas sim dramatizando as consequências do destino dos seus personagens. O romancista criava personagens que aceitavam um ou outro dogma do niilismo russo, para, em seguida, demonstrar as desastrosas consequências que a prática destes preceitos poderia trazer para as suas vidas.

Frank (2003) afirma que tais preceitos, para Dostoiévski, não constituíam apenas normas de um comportamento social comum, mas suscitavam profundas questões morais e filosóficas e que suas raízes estavam no conflito entre os princípios fundamentais da moral judaico-cristã e as alternativas seculares oferecidas pelo niilismo.

Berdiaeff (1921) afirma que o romancista refletiu em suas obras todas as contradições do espírito russo, todas as antinomias presentes na Rússia e que se poderia estudar a arquitetura espiritual do povo russo por meio de Dostoiévski. Segundo Berdiaeff, os próprios russos classificavam-se como apocalípticos e niilistas; para eles, não existia um meio termo, o temperamento do russo levava-os ao extremo. Berdiaeff pondera:

Dos termos opostos a que chegaram, no extremo da religião como no do ateísmo, o apocaliptismo e o niilismo destroem igualmente a cultura e a história que ocupam o meio do caminho. E se o russo está em revolta contra esta cultura e esta história, se suprime todos os valores e faz tábua rasa, é difícil discernir se procede como niilista ou como apocalíptico persuadido de que o mundo se consumirá num vasto desfecho religioso. (BERDIAEFF, 1921, p. 14).

Segundo Berdiaeff, Dostoiévski escreveu em seu diário que o niilismo apareceu na Rússia porque todos os russos eram niilistas. “É este niilismo que ele estuda até o fundo, niilismo que, mais uma vez, não é outra coisa senão um apocaliptismo às avessas.” (BERDIAEFF, 1921, p. 14).

De acordo com Frank (2007), para o romancista, o niilismo destruiria o sentido moral da vida humana, pois em sua base está o ‘egoísmo racional’, uma doutrina que prega o direito de o indivíduo passar por cima de qualquer princípio ou lei, além de defender que todas as necessidades humanas seriam satisfeitas por meio da razão.

Para Pondé (2003), Dostoiévski está atento ao problema do homem do século XIX, o homem guiado pela razão, com sua obsessão pela ciência e pela sua lógica de causa e efeito; sua visão positivista da realidade, que pretende controlar e prever o comportamento do homem, acabaria por levar a objetivação da condição humana.

No entendimento do romancista, as ideias niilistas russas eram uma transplantação local do utilitarismo, do ateísmo, do materialismo e do racionalismo do Ocidente. E, posteriormente, em meados da década de 1860, os radicais russos integraram às suas ideias o darwinismo social, ou seja, a teoria darwiniana da luta pela sobrevivência interpretada como uma teoria social. Isso levava a admitir a existência de uma raça superior e outra inferior, e, dessa forma, toda a simpatia pelos fracos, pelo sofrimento e pelo inferior não tinha sentido e era mesmo indesejável. Dostoiévski dramatizou as consequências desta teoria na obra *Crime e Castigo*, publicada pela primeira vez em 1866.⁴⁵

O protagonista da obra, considerando-se de uma raça superior, decide matar uma velha agiota porque ela é má, cruel, desumana. E, para justificar seu ato, não usa a repulsa

⁴⁵ Ver obra DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Nova Cultural, 1993.

moral que demonstra sentir pelo comportamento da velha, mas sim o convencimento de si mesmo de que a vida dela é inútil, substituindo dessa forma uma reação moral instintiva por um critério utilitarista, acreditando que, ao matar um ser humano tão ruim, estaria fazendo um bem para a humanidade. O personagem é caracterizado a princípio como um indivíduo acima da média, como diz Pondé (2003), que não tem medo de nada, faz o que bem quer, parece ter controle de tudo, demonstrando estar acima do bem e do mal, e que fala de seu crime com total isenção. Dostoiévski pretende mostrar que essa moral utilitarista era a causa de tanta confusão e caos, obliterando a linha entre o bem e o mal, o que poderia levar um jovem idealista e extremamente sensível, revoltado com o sofrimento e a injustiça, a cometer um crime brutal.

Frank (2007) afirma que o romancista, em suas publicações, pretendia demonstrar o quanto as perigosas ilusões dos radicais poderiam afetar a personalidade humana em geral e a eles mesmos em particular e ainda as consequências morais e sociais das ideias niilistas.

O propósito dos niilistas não era apenas combater o despotismo czarista; queriam também substituir os ideais herdados dos Evangelhos e dos ensinamentos de Jesus Cristo por uma moral fundamentada no 'egoísmo racional'. Como romancista, Dostoiévski investigara – em obras como Memórias do Subsolo, Crime e Castigo e Os Demônios – aquilo que temia e previa ser os resultados, socialmente desastrosos e autodestrutivos para a humanidade, de qualquer tentativa de pôr em prática uma 'nova moral' como essa. Nos quatro anos que passou no exterior, de 1865 a 1871, convenceu-se mais do que nunca de que o niilismo russo era uma transplantação artificial de todas as moléstias ideológicas que minavam a civilização ocidental. (FRANK, 2007, p. 101).

De acordo com Frank (2002), Dostoiévski fez sua primeira viagem a Europa em junho de 1862, saindo da Rússia, passando pela Alemanha, pela Bélgica e pela França. Nesta viagem, o romancista confirmou sua convicção de que a cultura ocidental tornou-se tão depravada que os europeus perderam o sentido de sua conduta, trocando o mal pelo bem, sem nenhum senso moral, e interpretou que o niilismo russo seria uma adoção das ideologias da cultura europeia.

Dostoiévski estava convencido de que a Europa era uma cultura moribunda – uma cultura que perdera o elo de unidade espiritual que antes possuía. Assim, era simples para ele penetrar no fino tecido da brilhante superfície européia e detectar instantaneamente a corrupção que estava escondida por baixo. (FRANK, 2002, P. 329).

Segundo Frank (2002), as impressões de Dostoiévski sobre Paris revelaram como os ideais da Revolução Francesa, *liberté, égalité, fraternité*, mostraram-se como ilusões,

distantes do verdadeiro caráter do francês. Dostoiévski se interrogou sobre o que foi feito com esses ideais, chegando à conclusão de que a liberdade e a igualdade são apenas ficções inventadas pela burguesia para enganar o proletariado, pois é inconcebível o direito à liberdade política e à igualdade perante a lei desacompanhado da igualdade econômica. Em relação à fraternidade, o autor pensava ser ela uma antítese do caráter europeu. No entendimento do autor, a fraternidade seria uma relação mútua instintiva entre o indivíduo e a comunidade na qual cada um só deseja o bem-estar do outro. Dostoiévski se espelhava na *obchtchina*⁴⁶ russa para defender que, entre os camponeses russos, existia a verdadeira fraternidade.

O indivíduo não insiste, como no Ocidente, em seus direitos exclusivos como um eu isolado; cede livremente esses direitos à comunidade em sacrifício, sem que se precise pedir-lhe para fazê-lo. Reciprocamente, a comunidade, sem fazer quaisquer exigência ou impor quaisquer condições ao indivíduo, garante-lhe proteção e posição igual a todos. (FRANK, 2002, p. 339 – 340).

Para Dostoiévski, os europeus não eram capazes de experimentar este sentimento em relação à comunidade, já que suas ideias pessoais não coincidiam, ou melhor, eram o extremo oposto destes valores, já que eles colocavam o ego acima de tudo. Dessa forma, os ocidentalistas sempre reagiram contra a comuna russa, pois, para eles, ela não permitia o pleno desenvolvimento da personalidade individual. Frank afirma que a posição de Dostoiévski levou seus leitores russos a questionarem se era na despersonalização que estaria a salvação. O romancista respondeu-lhes, na forma de um diálogo, dando voz ao homem do subterrâneo:

Entendam-me: um auto-sacrifício espontâneo, totalmente consciente em proveito de todos, feito sem qualquer compulsão, é, a meu ver, um sinal do supremo desenvolvimento da personalidade. Sacrificar espontaneamente a vida pelos outros, morrer na cruz ou na fogueira, só é possível com o máximo desenvolvimento da personalidade. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2002, p. 340-341).

O autor russo ainda ponderou, como nos fala Frank, que este autossacrifício deveria ser feito sem qualquer insinuação de recompensa, porque, caso estivesse presente este pensamento, então tudo se arruinaria, já que, no pensar de Dostoiévski, a espera de algo em troca destruiria a natureza moral que está por trás do ato de autossacrifício, transformando-o meramente num cálculo utilitarista. Para Dostoiévski, o europeu não está apto a compreender o princípio de fraternidade, pois ele lhe é espiritualmente estranho. Já para o russo:

⁴⁶ Comunidade: aldeia onde a terra é comum a todos e cuja administração é democrática.

[...] a fraternidade é um instinto vital, não experimenta nenhum conflito interior em virtude dos auto-sacrifícios exigidos pela vida em sua aldeia. No entanto, o europeu, cujo instinto primário é muito mais o interesse egoísta do que a fraternidade, sente que as exigências da comuna socialista nada mais são que uma violação da total autonomia de sua personalidade individual. Por isso, o motivo do egoísmo racional – o motivo que os radicais russos [...] estavam tentando converter na pedra angular de sua visão de mundo – é o ‘cabelinho’ que, se entrar na máquina, destruirá o inato instinto russo da verdadeira fraternidade. (FRANK, 2002, p. 342).

Nesse sentido, o romancista acreditava que a absorção das ideologias ocidentais poderia corromper, e até mesmo destruir, a alma do povo russo, a quem creditava todas as suas esperanças, por pensar que ela guardava um tesouro de fé e amor cristãos e que este tesouro estava presente até mesmo no maior criminoso. “Acreditava também, firmemente, que a Rússia e o povo russo representavam uma fonte nova de inspiração moral e social da qual deveria originar-se uma nova ordem mundial.” (FRANK, 2002, p. 329). É importante esclarecer aqui que Dostoiévski não negava que também existia na Rússia corrupção, mas, em seu pensamento, diferentemente dos europeus, os russos tinham consciência de sua delinquência moral e, por isso, preservaram ainda a sua base moral.

Ainda em cartas redigidas sobre suas impressões de viagem quando esteve na Itália numa de suas idas para a Europa, ele comparou a diferença de comportamento, de hábito e de costume entre europeu e o russo:

Sim, nosso povo é santo quando comparado ao povo de lá [...] em Roma, em Nápoles, fizeram-me as ofertas mais vergonhosas – jovens, quase crianças. Vícios abjetos, imorais – e abertamente, na frente de todos, e ninguém sequer se incomodava. Tente fazer isso aqui entre nós! Todo o nosso povo irá condenar, porque para nosso povo isso é pecado mortal, mas lá – faz parte dos costumes, é um simples hábito, nada mais. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2007, p. 79).

Foi no tempo que passou exilado na Sibéria⁴⁷ que Dostoiévski conheceu a alma do povo russo de uma forma mais completa e, a partir da convivência, ele compreendeu que os crimes pelos quais os camponeses haviam sido condenados foram, na maioria das vezes, uma reação contra humilhações e maus tratos intoleráveis sofridos.

[...] são esses camponeses – cujos crimes, em sua maioria, constituíam protestos violentos contra a recusa a considerá-los seres humanos plenamente sencientes – que Dostoiévski diz serem os melhores espécimes do povo russo. (FRANK, 2002, p. 315).

⁴⁷ Dostoiévski foi detido como preso político devido à conspiração, no ano de 1849, e enviado para o exílio na Sibéria, onde passou dez anos de sua vida. Sobre esse período da vida do autor, consultar FRANK, Joseph. *Os anos de provação 1850 a 1859*. São Paulo: EDUSP, 2008.

O romancista, interrogando-se de quem era a culpa desses crimes, chegou à resposta, como afirma Frank: “[...] era a abominável instituição da servidão e todo o conjunto de costumes sociais que redundara na prática de tratar os servos como membros de uma espécie inferior.” (FRANK, 2002, p. 315).

O autor russo acreditava ser em vão o esforço dos radicais dos anos 1860 de lutar pela revolução dos camponeses, já que os presos camponeses eram portadores de um cristianismo instintivo, além de serem hostis com a classe instruída. E, caso eles compreendessem a ideologia dos radicais, a rejeitariam imediatamente. Na obra *Recordações da Casa dos Mortos* de 1861, Dostoiévski descreve as experiências que teve no exílio com estes presos. Frank diz:

O capítulo intitulado ‘A Reclamação’, no qual os sentenciados camponeses se recusam que o narrador se junte a eles no protesto contra a má qualidade da comida, é por si mesmo um aviso contra as ilusões da intelectualidade radical de que pudessem liderar uma revolução camponesa. (FRANK, 2002, p. 323).

De acordo com Frank (2002), a assimilação da cultura europeia na Rússia é vista como ambivalente por Dostoiévski. O autor questiona de que maneira a cultura europeia refletiu sobre a cultura russa e quis impor sua civilização, e até que ponto os russos civilizaram-se e se, de fato, civilizaram-se. Ele acreditava que o proprietário de terras russo e o aprendiz de cortesão conservaram seus antigos hábitos e sentimentos, sem se deixarem influenciar pelas ideologias europeias, ou seja, eles permaneciam russos.

Todavia, a geração mais nova, que assimilara a cultura da Europa ao retornar para a Rússia, achou a vida em sua terra insuportável, e não mais se sentiu em casa em sua terra natal. “O último tipo russo, o progressista e radical, nem representa uma farsa como o cortesão de Catarina nem é perturbado por algum tipo de dúvida de si mesmo, ele se tornou completa e complacentemente europeu”. (FRANK, 2002, p. 333). Para Dostoiévski, os intelectuais russos, devido à educação europeia recebida, tinham se alienado, tinham se afastado de todos os valores e crenças de seu povo e precisavam retornar às raízes nativas e redescobrir todos os tesouros ainda escondidos nela.

Segundo Frank, um amigo da redação de Dostoiévski criticava veemente esta nova geração de radicais russos. Ele pensava que os radicais deveriam ser tratados de uma forma mais dura, assumindo, sem qualquer benefício, todas as consequências de suas convicções utilitaristas e materialistas. Dostoiévski, pelo contrário, não queria crucificá-los e defendia

que deveria ser dada uma interpretação mais branda à aparente inconsistência ideológica da nova geração. “[...] a ilogicidade não é uma prova de erro, mas a indicação de um conflito entre o que se diz e o que realmente se quer dizer; o erro é uma chave para algo oculto e escondido sob a ideia que deve ser entendido como seu sentido real”. (FRANK, 2002, p. 277). O romancista acreditava ainda que a influência dos niilistas sobre a juventude russa deu-se por razões que não se poderiam considerar malévolas. O autor afirma em carta para o editor da revista *Gazeta de Moscou*:

E entre nós russos, nossos pobres rapazinhos e mocinhas indefesas, continuamos tendo nosso próprio ponto fundamental, eternamente presente, sobre o qual o socialismo continuará por muito tempo a ser fundado, isto é, o entusiasmo dessas pessoas pelo bem e sua pureza de coração. Existem entre eles inúmeros canalhas e patifes. Mas todos esses alunos de colégio, esses estudantes, dos quais já vi tantos, tornaram-se niilistas de maneira tão pura, tão pouca egoísta, em nome da honra, da verdade e da verdadeira utilidade. (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2003, p. 89).

Corroborando esta ideia, Berdiaeff afirma que quase todos os russos eram niilistas porque a cultura não resolve os problemas finais, não soluciona questões fora do processo terrestre. E ainda que

Para o ‘rapaz russo’ absorto na solução das questões metafísicas, por Deus e a imortalidade, ou pela organização da humanidade segundo o estatuto novo, assim como para o ateu, para o socialista, para o anarquista, a cultura representa um obstáculo através de seu movimento impetuoso para um desfecho. Quando os ocidentais se esforçam por organizar historicamente o mundo, os russos, com um salto formidável, querem encontrar imediatamente a conclusão. (BERDIAEFF, 1921, p. 15-16).

Nesse sentido, Dostoiévski não concordava com as críticas que existiam na revista *Gazeta de Moscou* que diziam que a juventude, influenciada pelas ideias niilistas, era capaz de qualquer ato, pois, segundo tais críticos, a juventude niilista não criava nenhum vínculo, não fundava raízes. Pelo contrário, o autor acreditava que a juventude era movida por um sentimento cívico e social e que queria, de alguma forma, expressar sua liberdade.

Por mais destrutivas que pudessem ser as conseqüências de seus atos tanto para a sociedade quanto para si mesmos, ele entendia que essas derivavam de uma necessidade irreprimível da juventude de expressar-se de uma maneira socialmente construtiva. (FRANK, 2003, p. 92).

Frank (2003) afirma que o autor russo não concordava que, pela força, se conseguiria reprimir as ações muitas vezes desesperadas da juventude niilista, mas achava que, com o tempo, outras convicções menos prejudiciais surgiriam e que o Estado russo deveria fornecer

maior liberdade para que o idealismo desses jovens se expressasse de alguma maneira permitida socialmente.

Segundo Frank (2003), o romancista não queria difamar ou apenas denunciar esta juventude russa, mas queria adverti-la das consequências calamitosas que poderiam advir das ideias nas quais ela se inspirava.

Foi esse contexto sócio-político-cultural que Dostoiévski começou a dramatizar em suas obras. Algumas de suas principais obras descrevem o contraste ideológico da geração dos anos de 1840, nutrida pela literatura romântica e pela filosofia idealista alemã, em relação à geração dos anos de 1860, com seu determinismo material e a negação do livre-arbítrio. O romancista procurava, ainda, descrever a simbiose europeia na psique russa, representando, por meio das personalidades multifacetadas de seus personagens, um conflito não só sócio-cultural, mas principalmente um conflito intrapsíquico, que revelava a enorme angústia experimentada pela nova geração de russos.

Desse ponto passaremos ao próximo item do capítulo, que tratará da última obra do romancista. Nesta obra, ele descreveu o conflito do tipo russo progressista e radical absorto nas teorias progressistas e liberais do ocidente e sua necessidade de encontrar resposta sobre as questões fundamentais: Deus, imortalidade, liberdade.

3.3 A obra *Os irmãos Karamázov*

O objetivo deste item é dar a conhecer a última obra de Dostoiévski: *Os irmãos Karamázov*, de 1880. É importante deixar claro que não iremos fazer um resumo da obra, mas que descreveremos os personagens centrais e as cenas que mais interessam ao objetivo da dissertação.

Segundo Berdiaeff (1921), os romances de Dostoiévski não são propriamente romances, mas constituem uma tragédia interior do destino humano, do espírito humano único, revelando as diversas rotas da caminhada do homem. Dostoiévski toma o homem na sua mobilidade tumultuosa, no fluxo contínuo do vir-a-ser. Sobre a arte do romancista, Berdiaeff afirma:

[...] a grande arte de Dostoiévski terá sido exprimir os movimentos ocultos que agitam o subsolo da natureza humana. Impulso dinâmico sob o qual todas as coisas existentes são perpetuamente perturbadas. [...] Vê-se o quanto uma tal arte é profética. Ela desvenda o segredo do homem. E, para isso, estuda-o ele, não no seu ambiente estável, na sua vida social de cada dia, nas formas normais e racionais de

sua existência, mas no inconsciente, na loucura e no crime. (BERDIAEFF, 1921, p. 18-19).

Berdiaeff afirma ainda que, para o romancista, é na loucura e não na saúde, no crime e não na legalidade, na obscuridade do inconsciente e não na luz da consciência que se podem sondar as profundezas da natureza humana e tocar-lhes os limites. Para Berdiaeff, Dostoiévski é um escritor trágico, pois o que interessa ao romancista é a tragédia do espírito humano, a ferida que revela o destino doloroso do homem. Contudo, o romancista aponta por meio da tragédia um caminho da redenção.

A tragédia de Dostoiévski, como toda tragédia verdadeira, comporta a purificação e a libertação. [...] A leitura de Dostoiévski dá também uma alegria, uma libertação do espírito. Alegria que se obtém pelo sofrimento. É o caminho que percorre o cristão. Dostoiévski ressuscita a fé no homem, na noção de sua profundidade, que o humanismo desconhecera. (BERDIAEFF, 1921, p. 29).

No romance *Os irmãos Karamazov*, afirma Frank (2007), Dostoiévski estava preocupado com o conflito entre a razão e a fé cristã. O foco do autor russo é uma ação que apresenta uma situação de crise em seu ponto culminante de tensão e intensidade. Os personagens que fazem parte do enredo da história não são apenas indivíduos privados, tampouco apenas tipos sociais contemporâneos, mas, como diz Frank, “[...]estão conectados com as vastas e velhas forças culturais e históricas e os conflitos morais e espirituais”. (FRANK, 2007, p. 712).

Bakhtin (1981) pondera que Dostoiévski não cria escravos mudos, mas seus personagens são mostrados como pessoas livres, capazes de colocar-se lado a lado com seu criador, podendo discordar e até mesmo se rebelar contra ele.

A voz do herói sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra comum do autor; não esta subordinada a imagem objetificada do herói como uma de suas características, mas tampouco serve de intérprete da voz do autor. Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse ao lado da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes de outros heróis. (BAKHTIN, 1981, p. 3).

Em *Os irmãos Karamázov*, não existe uma figura central, a partir da qual se desenvolve a trama. O romance é a história de uma família e de uma comunidade, não de um indivíduo. Na obra, está presente uma multiplicidade de vozes, vozes independentes que desempenham cada qual um papel, isto é, representam seus pontos de vista acerca do mundo.

Segundo Bakhtin (1981), no romance dostoievskiano, a visão artística que impera é a de coexistência e interação, ou seja, interpretar o mundo para o romancista implicava pensar todos os seus conteúdos simultaneamente e atinar-lhes as interrelações. “[...] o universo dostoievskiano é uma coexistência artisticamente organizada e uma interação da diversidade espiritual e não etapas de formação de um espírito indiviso.” (BAKHTIN, 1981, p. 25). As ideias de seus personagens estão em constante tensão interna, ao mesmo tempo em que estão abertas às inspirações de outras ideias de outros personagens.

O mundo evocado na obra é o abalado por todas as paixões humanas em sua mais extremada tensão. Também é tratado na obra o mundo de fé, amor e esperança, além do mundo da miséria social. O romancista coloca em cena a temática da liberdade, vista ao mesmo tempo como um peso e também como necessidade: “Não existe nada mais sedutor para o homem que sua liberdade de consciência, mas tampouco exista nada mais angustiante”. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353). Ele aborda a questão da crença na imortalidade como única garantia do amor ativo pelo próximo.

Dostoiévski também trata, em *Os irmãos Karamázov*, a questão da falência da família russa. Segundo Frank (2007), para o autor russo, o colapso da família era apenas o sintoma de uma doença mais profunda, a perda de fé em Cristo e em Deus.

Na obra, a família russa é retratada por meio da família Karamázov. O pai, Fiódor Karamázov, é um fazendeiro, proprietário de terras que conseguiu formar suas riquezas a custo de arranjos inescrupulosos. O pai Karamázov representa um homem bronco, devasso, alcoólatra, que, além de não ter criado seus filhos, roubou dinheiro da primeira esposa. Nas palavras de Frank:

[...] o velho Karamázov encarna a própria síntese do vício pessoal e social, negligenciando os três filhos tidos de duas esposas, que cresceram como membros da espécie de ‘família acidental que, segundo Dostoiévski, tornava-se cada vez mais típica da sociedade russa educada. (FRANK, 2007, p. 721).

A primeira mulher de Fiódor Karamázov, com quem ele teve o primogênito, abandonou-o e fugiu com outro homem, deixando o marido sozinho com o filho Dmitri Fiódorovitch, que na época tinha três anos de idade. Dostoiévski pondera que, com o pai Karamázov, aconteceu o que deveria acontecer: “[...] isto é, ele abandonou de vez e inteiramente seu filho com Adelaída Ivánova, não por raiva dele ou quaisquer sentimentos de marido ofendido, mas apenas porque o esqueceu por completo.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 20). O filho Dmítri, então, ficou sob os cuidados do criado da casa, Grigori. Um tempo

depois, um primo da mãe de Dmítri apareceu e foi nomeado tutor do menino juntamente com Fiódor Karamázov. Mas o tio mudou-se para Paris e deixou Dmítri com uma de suas tias de segundo grau em Moscou. Quando esta tia morreu, o menino foi morar com uma de suas filhas casadas. Dostoiévski, com estes fatos, quer demonstrar a falta de referência familiar com que foi criado o menino.

Dmítri Karamázov é caracterizado como o típico jovem militar briguento, de temperamento impulsivo. Além disso, ele traz a tempestuosa sensualidade dos Karamázov, ao mesmo tempo em que é um homem que anseia uma mudança de sua própria natureza. O personagem passa parte da trama com a expectativa de herdar o dinheiro que sua mãe havia deixado, mas que foi enredado pelo pai, e ainda rivaliza com o pai o amor de uma mulher.

O segundo casamento do velho Karamázov durou oito anos. Ele casou-se com uma jovem chamada Sófia Ivánovna, com quem teve dois filhos, Ivan e Aliocha. A mulher morreu doente quando o filho mais novo iria fazer quatro anos. Após a morte da mulher, aconteceu com os dois meninos quase exatamente o que aconteceu com o primeiro filho: eles foram totalmente esquecidos. Passados três meses da morte da segunda esposa, uma senhora que havia criado a mãe dos dois meninos levou-os consigo para educá-los. Cuidou deles por pouco tempo, pois logo morreu, porém deixou mil rublos em herança para cada um. As crianças foram, então, educadas por um homem honesto chamado Iefim Pietróvitch Poliónov. Segundo o romancista, Ivan era consciente de que ele e o irmão eram criados no seio de uma família estranha, de que viviam da caridade alheia, pois foram abandonados pelo pai, e de que este pai era um tipo vergonhoso. Com treze anos de idade, Ivan foi estudar num internato e, logo que terminou, ingressou na universidade. “Esse menino revelou logo muito cedo, quase que desde tenra infância, aptidões extraordinárias e brilhantes para o estudo.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 29).

Ivan Karamázov é retratado na trama com os traços dos jovens intelectuais de Dostoiévski, que vivem em conflito íntimo entre suas ideias progressistas e a necessidade de um ideal maior pautado na lei de Cristo.

Aliocha, por sua vez, ficou em casa de Iefim até a morte deste e depois foi morar na casa de duas senhoras, parentes distantes de Iefim, onde ficou até quase concluir o colegial. Da casa destas senhoras, ele partiu, dizendo que iria procurar o pai. Morou com o pai por cerca de um ano e depois ingressou num mosteiro. A descrição do caráter de Aliocha é relacionada à pureza moral de sua natureza e ao amor que desperta em todos. Este personagem é instintivamente religioso e devoto.

Era simplesmente imbuído de um precoce amor ao ser humano, e se lançou no caminho do mosteiro, foi apenas porque, na ocasião, só ele lhe calou fundo e lhe ofereceu, por assim dizer, o ideal para a saída de sua alma, que tentava arrancar-se das trevas da maldade mundana para a luz do amor. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 32).

Ao longo da trama, o romancista dá a entender que o pai Karamázov teve um filho bastardo, de nome Smierdiákov, que nunca foi assumido e que servia de criado em sua casa. Seu caráter é descrito como o de uma pessoa mediana e sádica, que escarnece da religião, despossuído de qualquer sentimento de gratidão. Frank (2007) pontua que a função do personagem no livro é servir de *alter ego* de Ivan. Smierdiákov leva as teorias de Ivan a seu extremo lógico, distorcendo a ideias de forma rude e pouco nobre.

Para Frank (2007), Dostoiévski quer demonstrar que Smierdiákov é um tipo social bem definido: o camponês que foi arrancado de sua comunidade e de seus valores de grupo e que adquiriu alguma cultura urbana, julgando-se, por isso, superior aos outros camponeses, ao mesmo tempo em que se ressentia da inferioridade de sua condição social. É o tipo em que a destruição da fé cristã pelo racionalismo tem suas consequências mais explosivas.

É importante fazer um aparte sobre as mulheres presentes na trama. Berdiaeff (1921) pondera que a figura feminina nunca aparece independente na obra de Dostoiévski, mas interessa ao autor exclusivamente como um momento, um ponto no destino do homem. No livro, o romancista retrata três mulheres que se envolvem afetivamente com o pai e os irmãos Karamázov. Uma delas é Gruchenka, amante do velho Karamázov e de Dmítri, e, por isso, causa da rivalidade entre pai e filho. A princípio a personagem é mostrada como uma mulher com grande poder de sedução, independente, de caráter voluntarioso, traiçoeiro, caprichoso. A personagem mesma descreve-se:

Eu ajo de acordo com a minha vontade. É possível que ainda agora eu vos tenha prometido algo, mas torno a pensar: de repente ele, Mítia, ganha de novo minha afeição. Uma vez ele já teve muita afeição de minha parte, por quase uma hora inteira. Pois bem, talvez eu o procure e lhe diga que fique comigo a partir de hoje mesmo... vede como sou inconstante... (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 217).

Todavia, ao longo da trama, o romancista dá a conhecer o outro lado da personalidade de Gruchenka, que é capaz de abrir mão de sua própria vida para acompanhar Dmítri ao exílio a que foi condenado.

Outra mulher presente na trama é Katerina Ivánovna, que, no início do romance, é noiva de Dmítri. Ele a seduziu unicamente por vaidade, devido à indiferença da jovem em relação a ele, e não porque estivesse atraído por ela. Katerina o aceitou para ajudar o pai, a quem Dmítri socorreu com dinheiro em troca do noivado. Dostoiévski deixa a entender que o

afeto da jovem era dirigido para o outro irmão, Ivan. As personalidades de Ivan e Katerina eram bastante semelhantes. Frank (2007) afirma que as atitudes dela em relação às outras personagens eram a réplica perfeita, no plano moral e psicológico, do dilema ideológico de Ivan.

Katerina expande e remata as qualidades humanas do caráter de Ivan, apresentado muitas vezes na maneira transposta de argumento teológico e símbolo poético. A arrogância intelectual e o egoísmo espiritual de Ivan irão impedi-lo de submeter-se ao mistério da fé e a realidade do amor a Deus; e a incapacidade de Katerina de amar outra pessoa senão a si mesma mostra as mesmas qualidades em termos sociais e pessoais. (FRANK, 2007, p. 744).

A terceira mulher é Liza, jovem doente que vive na cadeira de rodas, tem o caráter zombeteiro e temperamental. É amiga de infância de Aliocha e torna-se sua noiva, quando o rapaz sai do mosteiro por conselho do padre Zóssima, para submeter-se às tentações do mundo.

Dostoiévski relata, após a apresentação dos personagens, uma cena que vai desencadear posteriormente a ação do romance: a reunião da família Karamázov no mosteiro, na presença do padre Zóssima, um velho stárietz⁴⁸, para discutir a disputa entre Dmítri e o pai. Dmítri reivindicava seu direito à herança da mãe e, como os dois haviam se apaixonado pela mesma mulher, Gruchenka, a questão do dinheiro misturou-se à rivalidade pai-filho. Todos os fios da trama são expostos nessa reunião no mosteiro.

Frank afirma que Dostoiévski aproveitou a cena para apresentar o mundo segregado do mosteiro, comparando a dignidade e a serenidade do padre Zóssima com os diversos tipos egoístas exibidos pelos personagens seculares. O romancista descreveu uma cena em que o padre curou uma mulher possessa, apenas ao tocá-la com sua veste, para demonstrar que “Assim, o que parece um milagre pode ocorrer se a fé for suficientemente forte para acreditar que acontecerá; é a fé que realiza o milagre, e não o pretense poder milagroso da veste sacerdotal.” (FRANK, 2007, p. 727).

Discutiu-se, nessa mesma reunião, o artigo de Ivan tratando da jurisdição da Igreja. O argumento do personagem era de que a Igreja deveria ter aspirações a transformar e absorver o Estado em si mesma e não apenas se satisfazer com uma área limitada de poder. Ivan afirmou:

O clérigo, a quem faço objeções, afirma que a Igreja ocupa um lugar preciso e definido no Estado. Eu lhe replico que, ao contrário, é a própria Igreja que deve

⁴⁸ Monge ancião, mentor espiritual e guia dos religiosos ou de outros monges.

abarcar todo o Estado e não ocupar nele apenas um canto qualquer e que, se por algum motivo isso é impossível neste momento, na essência das coisas deve, sem dúvida, ser colocado como objetivo direto e fundamental de todo o posterior desenvolvimento da sociedade cristã. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 96).

É ainda nessa reunião do mosteiro que o autor russo expôs o pensamento conflituoso de seu personagem Ivan, que racionalmente chegou à conclusão máxima com sua razão euclidiana: “se Deus não existe, tudo é permitido”. Vejamos como Dostoiévski expôs a ideia de Ivan:

Não mais que cinco dias atrás, debatendo numa reunião social aqui na cidade, em que predominavam senhoras, ele declarou em tom solene que em toda a face da Terra não existe terminamente nada que obrigue os homens a amarem seus semelhantes, que essa lei da natureza, que reza que o homem ame a humanidade, não existe em absoluto e que, se até hoje existiu o amor na Terra, este não se deveu à lei natural, mas tão-só ao fato de que os homens acreditavam na própria imortalidade. Ivan Fiódorovitch acrescentou, entre parênteses, que é nisso que consiste toda a lei natural, de sorte que, destruindo-se nos homens a fé em sua imortalidade, neles se exaure de imediato não só o amor como também toda e qualquer força para que continue a vida no mundo. E mais: então não haverá mais nada amoral, tudo será permitido, até a antropofagia. Mas isso ainda é pouco: ele concluiu afirmando que, para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas, até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109-110)

Na concepção de Ivan, caso o homem perca a fé em sua imortalidade, não haverá mais virtude, pois não haverá nada que o faça amar seu semelhante, e, por meio da razão humana, que será a única referência, se poderá justificar qualquer crime.

Na sequência da cena, o Padre Zóssima, percebendo o conflito interno de Ivan, lhe falou: “[...] ao que tudo indica, o senhor mesmo não crê nem na imortalidade de sua alma, nem mesmo no que escreveu a respeito da Igreja e da questão da justiça eclesiástica.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 110). Ivan deu razão ao padre, mas replicou dizendo que não estava brincando ao expressar essas ideias. O padre Zóssima, notando a angústia de Ivan ante sua indecisão, lhe respondeu: “Essa ideia ainda não está resolvida em seu coração e o martiriza.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 110). Ivan, incomodado com o padre, lhe interrogou: “Mas ela não poderá estar resolvida dentro de mim? Resolvida num sentido positivo?” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 112). Na interpretação de Frank, aqui o personagem quer saber se a pergunta sobre Deus pode ser respondida no sentido afirmativo. O padre Zóssima afirmou:

Se não pode resolver-se no sentido positivo, nunca se resolverá no negativo, o senhor mesmo conhece essa qualidade do seu coração; e nisso está todo o tormento

dele. Mas graça ao Criador por lhe ter dado um coração superior, capaz de sofrer esse tormento: ‘Pensai nas alturas e as alturas buscai, porque nossa morada está nos céus’⁴⁹. Deus lhe permita que a decisão de seu coração ainda o alcance na Terra, e Deus abençoe os seus caminhos. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 112).

Segundo Frank, a resposta do padre pode ser tomada como uma expressão do próprio Dostoiévski em relação a toda a geração de jovens russos que Ivan representava.

Depois da reunião no mosteiro, Aliocha vai se dando conta de que sua família estava se destruindo. As constantes brigas de Dmítri e seu pai fazem-no pressentir que algo terrível iria acontecer. Seu irmão mais velho vivia dizendo que iria matar o pai. Numa das mais graves brigas, Dmítri agrediu fisicamente seu pai, deixando-o gravemente ferido. O filho só não matou o pai Karamázov porque Ivan e Aliocha os separou. Depois da briga, num diálogo com o irmão mais novo, Ivan expressou a ambiguidade de sentimentos em relação ao pai, afirmando que não iria permitir a consumação de um assassinato, mas que, ao mesmo tempo, manteria sua liberdade de desejar ou não a morte do velho:

- Meu irmão permita-me mais uma pergunta: será que qualquer pessoa tem o direito de decidir, olhando para as demais, quem entre elas merece viver e quem merece menos?

- Por que envolver essa decisão com merecimento? Essa questão se resolve muito mais amiúde no coração das pessoas, sem qualquer fundamentação no merecimento, mas por outros motivos bem mais naturais. E quando ao direito, quem não tem direito de desejar?

- Mas não a morte do outro!

- E por que não até a morte? Por que mentir para si mesmo quando todas as pessoas vivem assim e, talvez, nem possam mesmo viver de modo diferente? (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 208).

Os capítulos do romance que são de grande interesse para o objetivo de nosso trabalho são: *A revolta e O Grande Inquisidor*, em que o romancista narra a conversa dos dois irmãos Karamázov, Ivan e Aliocha. Aqui estão refletidos não só os temas principais que movem o romance, mas as questões que afligiam a juventude russa e o próprio romancista. Dostoiévski deu voz de forma fervorosa às ideias que ele mesmo combatia, mostrando em seguida os efeitos devastadores dessas ideias sobre as vidas de seus personagens.

Para Berdiaeff (1921), a “*Lenda do Grande Inquisidor*” representa o auge da obra de Dostoiévski. Na lenda é que, segundo o filósofo russo, se podem encontrar as ideias construtivas do romancista sobre a religião. Também é tratado nela o problema da liberdade humana, além de ser representada uma apologia a Cristo.

⁴⁹ Síntese de duas epístolas de Paulo: aos Colossenses e aos Filipenses.

[...] a lenda tem como tema a liberdade e deve dirigir-se à liberdade. É nas trevas que deve jorrar a luz. Na alma do ateu revoltado Ivan Karamázov está encerrado o louvor do Cristo. O destino do homem, inelutavelmente, atraí-lo-á ou para o Grande Inquisidor ou para o Cristo. É indispensável escolher, porquanto inexiste terceira solução. (BERDIAEFF, 1921, p. 236).

Na conversa travada entre os dois irmãos, Ivan pontua que a verdadeira questão russa é:

Deus existe, existe imortalidade? E os que não acreditam em Deus vão falar de socialismo e de anarquismo, da reconstrução de toda a sociedade humana segundo um novo princípio, e então só o diabo sabe o que sairá daí, sempre as mesmas questões, só que vistas de um outro ângulo. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 322).

Ivan afirmou que o que era estranho nesta questão não era o fato de Deus realmente existir; o que surpreendia era a ideia de a necessidade de Deus poder ter vindo da cabeça de um animal tão selvagem e perverso como o homem, já que, segundo o personagem, a ideia de Deus era tão santa, tão sábia, tão comovente e tão honrosa a ele. Ivan não se afligia mais com a questão da existência ou não de Deus. Ele deixou de interrogar-se se foi o homem quem criou Deus ou se foi Deus quem criou o homem.

Segundo Dostoiévski (2008), Ivan era um homem que, com sua inteligência terrena, era incapaz de entender o que toca a Deus, ou seja, ele não era capaz de compreender aquilo que não era deste mundo. No pensamento do personagem, a questão a respeito de Deus, se ele existe ou não, era imprópria para uma inteligência euclidiana. Na sequência da conversa com o irmão, que era mais um ouvinte, Ivan afirmou que não era Deus que ele não aceitava. Deus ele aceitava de bom grado; aceitava sua sabedoria e seus fins, mesmo sendo eles desconhecidos. Ele diz ainda que acreditava na ordem, no sentido da vida, enfim, na harmonia eterna.

Pois bem, imagina que o resultado definitivo disso é que eu não aceito esse mundo de Deus e, mesmo sabendo que ele existe, não o admito absolutamente. Não é Deus que não aceito, entende isso, é o mundo criado por ele, o mundo de Deus que não aceito e não posso concordar em aceitar. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 325).

Ivan afirmava que, mesmo que estivesse convencido de que os sofrimentos não cicatrizar, de que todas as contradições humanas desaparecerão, de que no momento da consumação do mundo acontecerá algo tão precioso que suavizará todos os corações, redimirá todas as perversidades dos homens, ainda assim ele não aceitaria este mundo.

De acordo com Frank, Ivan representava, no mais alto grau de sensibilidade intelectual e moral, a suprema dramatização do conflito entre razão e fé. E fé era entendida, pelo romancista russo, em toda sua pureza, como um compromisso apoiado na devoção à imagem e no exemplo de Cristo; por isso, os argumentos da razão contra ela eram expostos no romance em sua força total. Assim, para justificar o pensamento de Ivan, Dostoiévski recorreu a inúmeras violências e atrocidades cometidas contra as crianças na Rússia. Segundo Frank (2003), o autor russo sempre deu a maior atenção aos anais do crime, acreditando serem eles sintomas reveladores do clima moral predominante na época. Em conversa no final da década de 1870, em que foi levantada a questão de qual deveria ser considerado o maior crime na terra, o romancista respondeu: “O pecado mais assustador, mais terrível – era violentar uma criança. Tirar uma vida – é horrível, disse Dostoiévski, mas tirar a fé na beleza do amor – este é o crime mais terrível.” (DOSTOIÉVSKI apud FRANK, 2003, p. 51).

Dessa forma, Ivan disse não aceitar o mundo de Deus por nele existir o sofrimento das crianças. Para o personagem, se elas sofriam pelos seus pais ou se foram castigadas no lugar deles, isso era incompreensível para o coração do homem da Terra. Um inocente não poderia sofrer por outro e ainda mais sendo criança. “As crianças, enquanto crianças, até os sete anos, por exemplo, estão muito distantes das pessoas: é como se fossem seres totalmente distintos e dotados de outra natureza.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 329). Ivan passou a contar para Aliocha uma série de torturas que aconteceram com as crianças. Uma delas foi quando os pais de uma criança de cinco anos, pessoas instruídas e educadas, tomaram-se de ódio por ela e começaram a torturá-la, por puro deleite. Os pais espancaram-na, açoitaram-na, chutaram-na, sem que eles mesmos soubessem o porquê. Eles chegaram a trancá-la durante toda uma noite de frio em uma latrina só porque, durante a noite, ela não pediu para fazer suas necessidades. Além disso, lambuzaram-lhe o rosto com suas fezes e obrigaram-na a comê-las. Para Dostoiévski (2008), era o lado indefeso e crédulo das crianças, que não tinham a quem nem a quem recorrer, que seduzia os torturadores.

Em todo homem, é claro, esconde-se uma fera, a fera da cólera, a fera da excitabilidade lasciva com os gritos da vítima supliciada, a fera que desconhece freio, desacorrentada, a fera das doenças, da podagra e dos fígados adoecidos na devassidão. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 334-335).

Dostoiévski pensa o homem como ser ambíguo, cujo mundo está presente tanto o bem quanto o mal. Nele, o pior pode incluir o melhor, e o ateu pode entrever o sobrenatural. Ele entende o mal como fruto da liberdade humana, surgindo no mundo como resultado de sua vontade deliberada. O filósofo Araújo pondera:

Para Dostoiévski, com efeito, o mundo humano é marcado por uma positiva vontade de mal: o mal é produto da vontade e da liberdade do homem, que de maneira ciente e deliberada comete a ação má, ou melhor, até mesmo extrai prazer desta prática, com todas as nuances possíveis, consideradas em seus grandes romances. (ARAÚJO, 2003).

Ivan prosseguiu sua narração de torturas, o que foi deixando Aliocha cada vez mais incomodado. Ivan contou-lhe que, certo dia, um rico general, arrogante e orgulhoso, proprietário de terras e com muitos servos camponeses, soltou sua matilha de cães para perseguir e devorar uma criança, porque, no dia anterior, o menino servo, brincando com seu cão predileto, acabou por ferir-lhe a pata.

O general manda despir o menino, despem o menininho e o deixam em pêlo, ele treme, está enlouquecido de pavor, não se atreve a dar um pio... ‘Botem-no para correr!’ – comanda o general... ‘Peguem-no!’ – gane o general e lança contra ele toda a matilha de cães velozes. Ele açula os cães a vista da mãe, e os cães estraçalham a criança!... (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 336).

Nesse momento, Ivan perguntou a Aliocha o que se deveria fazer com o general. Fuzilá-lo? Aliocha respondeu: “fuzilar!” Em seguida, Ivan questionou se o irmão consentiria em erigir o edifício do destino humano, e, com fim de concluída a obra, fazer as pessoas felizes. Mas, para isso, seria preciso supliciar uma única criança inocente. Aliocha respondeu que não aceitaria, mas afirmou que no mundo existe um ser que pode perdoar tudo e todos, por tudo e por todos, porque ele mesmo deu seu sangue inocente por tudo e por todos. “Tu o esqueceste, mas é sobre ele que se constrói o edifício, e é a ele que haverão de exclamar: ‘Tens razão, Senhor, pois se revelaram os teus caminhos’.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 340-341).

Frank pondera que o apelo de Aliocha à imagem do Cristo que derramou seu sangue inocente por todos coloca em evidência o caráter estreito e vingativo do amor à humanidade de Ivan. “Sua insistência na justiça – e, portanto, no castigo e na recompensa – contrasta com o evangelho, pregado por Cristo, do amor que tudo concilia e perdoa e a esperança de infinita misericórdia pelo pecador que se arrepende.” (FRANK, 2008, p. 757).

Neste capítulo do livro, o autor russo mostrou por meio de suas personagens a reflexão sobre a questão do mal em sua forma mais escandalosa: o sofrimento inútil das crianças, o sofrimento que não se pode utilizar para nenhum fim transcendente, e que, caso fosse utilizado para consolidar a harmonia universal, denunciaria com maior razão a monstruosidade do mundo e a injustiça divina. Ivan não negava que Deus possuía razões que

justificassem o sofrimento no mundo, ele somente não aceitava unir-se a ele. Com esta recusa, Ivan declarou a falência de Deus, denunciando dessa forma o caráter absurdo da criação.

Enquanto houver tempo eu me apressarei a me proteger, porque recuso a harmonia eterna. Ela não vale uma lágrima minúscula nem mesmo daquela criança supliciada, que batia com seus punhozinhos no peito e rezava ao ‘Deusinho’ naquela casa fétida e banhada em suas minúsculas lágrimas não redimidas! Não vale porque suas lagrimzinhas não foram redimidas. Elas devem ser redimidas, senão a harmonia também será impossível. Mas com que, com que irás redimi-las? Por acaso é possível? Será que serão vingadas? Mas para que preciso vingá-las, para que preciso de inferno para os carrascos, o que o inferno pode corrigir quando aquelas crianças já foram supliciadas? E de que harmonia se pode falar se existe o inferno: quero perdoar e quero abraçar, não quero que sofram mais. E se os sofrimentos das crianças vierem a completar aquela soma de sofrimentos que é necessária para comprar a verdade, afirmo de antemão que toda a verdade não vale esse preço. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 339-340).

Segundo Frank, para combater esta contestação de Ivan, Aliocha, como vimos acima, recorreu à figura do Cristo, imagem da verdadeira fonte da própria moral de Ivan. Quando Aliocha disse para o irmão que ele havia esquecido Cristo, em resposta, Ivan passou a narrar-lhe o poema de sua própria autoria intitulado *O grande Inquisidor*. Por meio do poema, Dostoiévski quer mostrar a luta interior da mente de Ivan, manifestada através do mito escatológico do retorno de Cristo e da narrativa das tentações de Cristo do Novo Testamento.

A ação do poema aconteceu em Sevilha na Espanha no século XVI, no tempo da Inquisição. Ivan narrou a volta de Cristo à Terra, como havia sido prometido há quinze séculos atrás. Cristo caminhava pelas ruas de Sevilha, onde no dia anterior o cardeal Grande Inquisidor havia queimado centenas de hereges. Ele caminhava em silêncio entre as pessoas com a mesma feição com que passara uma vez, e as pessoas reconheceram-no e passaram a assediá-lo, segui-lo, pedindo-lhe sua benção.

Ele estende as mãos para elas, as abençoa, e só de tocá-Lo, ainda apenas em sua roupa, irradia-se a força que cura. E eis que da multidão exclama um velho, cego desde menino: ‘Senhor, cura-me e eu Te verei’, e como se uma escama lhe caísse dos olhos o cego O vê. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 345-346).

Cristo continuava caminhando entre as pessoas, realizando suas curas. Parou em frente à catedral onde acontecia o enterro de uma criança. Ele ordenou que a menina se levantasse e ela levantou-se do caixão. Nesse instante, o cardeal Grande inquisidor apareceu, observando toda a cena, os milagres realizados por Cristo por meio do amor receptivo do povo reverente. Ele percebeu, então, a ameaça da base de sua própria autoridade como inquisidor. Assim, mandou seus guardas prenderem Cristo. A multidão afastou-se, dando espaço para os guardas.

O narrador do poema ponderou que a força do inquisidor era tamanha que o povo, tão habituado e submisso a suas ordens, permitiu que os guardas levassem Cristo sem objeção.

O inquisidor, na escuridão da noite sombria de Sevilha, foi visitar o prisioneiro. E lhe interrogou:

‘És tu? Tu?’. Mas, sem receber resposta, acrescenta rapidamente: ‘Não respondas, cala-te. Ademais, que poderias dizer? Sei perfeitamente o que irás dizer. Aliás, não tens nem direito de acrescentar nada ao que já tinha dito. Por que vieste nos atrapalhar? Pois vieste nos atrapalhar e tu mesmo o sabes. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 347).

O velho inquisidor continuava a dizer-lhe que tudo o que ele anunciasse, algum mistério do outro mundo, atentaria contra a liberdade de crença dos homens, pois apareceria como milagre. O inquisidor ainda afirmou que a liberdade de crença dos homens sempre foi para ele, Cristo, o mais importante há mil e quinhentos anos atrás e que, por isso, ele deveria se calar. A igreja já tinha feito o trabalho, tinha tornado os homens livres.

Durante quinze séculos nós nos torturamos com essa liberdade, mas agora isso está terminado, e solidamente terminado. Não acreditas que está solidamente terminado? Olhas com docilidade para mim e não me concedes sequer a indignação? Contudo, fica sabendo que hoje, e precisamente hoje, essas pessoas estão mais convictas do que nunca de que são plenamente livres, e, entretanto elas mesmas nos trouxeram sua liberdade e a colocaram obedientemente a nossos pés. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 348).

O grande inquisidor interrogou Cristo: por que ele tinha vindo ao homem de mãos vazias, com a mesma promessa de liberdade, quando podia ter realizado o milagre de transformar as pedras em pão? E, caso Cristo tivesse cedido a este conselho do diabo, na primeira tentação, a humanidade teria corrido atrás dele, como um rebanho obediente e agradecido. Mas o Cristo preferiu não realizar o milagre, para não privar os homens de sua liberdade, pois a fé em Cristo deveria ser a livre escolha do amor e não em troca dos meios de subsistência. O grande inquisidor prosseguiu afirmando que o tempo passaria e a humanidade proclamaria que não existe crime, nem pecado, apenas fome. E, por causa desse pão terreno, a humanidade se ergueria novamente contra ele. Assim o espírito da terra conquistaria uma vitória temporária porque Cristo, ao invés de transformar pedras em pão, preferiu a liberdade do ser humano de decidir entre o bem e o mal. Essa decisão causaria milhares de anos de sofrimento para a raça humana, que mergulharia no caos e, no final, seria levada ao ateísmo e ao socialismo. Durante esse período de socialismo ateu, o Grande Inquisidor e seus sequazes ficariam escondidos, pois seriam de novo perseguidos, mas, no final, a humanidade colocaria

sua liberdade aos pés deles. A humanidade diria: “Alimentai-nos, pois aqueles que nos prometeram o fogo dos céus, não cumpriram a promessa.” (DOISTOIÉVSKI, 2008, p. 351). Os homens compreenderiam que nenhuma ciência lhes daria o pão, compreenderiam que, juntos, a liberdade e o pão da terra em quantidade suficiente para todos são incompatíveis, pois os homens nunca saberiam dividi-los. E compreenderiam, ainda, que nunca poderiam ser livres porque são fracos, pervertidos, rebeldes e insignificantes.

Tu lhes prometes o pão dos céus, mas torno a repetir: poderá ele comparar-se com o pão da terra aos olhos da tribo humana, eternamente impura e eternamente ingrata? E se em nome do pão celestial te seguirem milhares e dezenas de milhares, o que acontecerá com os milhões e dezenas de milhares de milhões de seres que não estarão em condições de desprezar o pão da terra pelo pão do céu? Ou te são caras apenas as dezenas de milhares de grandes e fortes, enquanto os outros milhões de fracos, numerosos como a areia do mar, mas que te amam, devem apenas servir de material para os grandes e fortes? (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 352).

O grande inquisidor afirmou, então, que os fracos também eram caros para ele, eram pervertidos e rebeldes, mas, no final, se tornariam obedientes, porque era terrível para eles estarem livres. Os homens fracos ficariam maravilhados com o inquisidor e seus sequazes e os considerariam deuses, porque eles se colocaram na frente da humanidade, suportaram o peso da liberdade, dominando-a. Eles concluiriam a obra dizendo que era em nome do Cristo que exerciam o domínio sobre a humanidade. “Mas diremos que te obedecemos e em Teu nome exercemos o domínio. Nós o enganaremos mais uma vez, pois não deixaremos que tu venhas a nós. É nesse embuste que consistirá nosso sofrimento, porquanto devemos mentir.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, 352). Frank pondera que o grande inquisidor era forçado a falar em nome do Cristo a fim de falsear sua mensagem e subverter e destruir sua influência.

No decorrer do poema, a uma única vez que o cardeal inquisidor concordou com Cristo foi quando ele passou da questão do pão terreno para a questão propriamente religiosa, momento em que ele questionou se a humanidade possuiria força moral para suportar a liberdade proclamada por ele.

Mas só domina a liberdade dos homens aquele que tranqüiliza a sua consciência. Com o pão conseguirias uma bandeira incontestável: darias o pão, e o homem se sujeitaria, porquanto não há nada mais indiscutível do que o pão, mas se, ao mesmo tempo e ignorando-te, alguém lhe dominasse a consciência – oh, então ele até jogaria fora teu pão e seguiria aquele que seduzisse sua consciência. Nisto tinha razão. Porque o segredo da existência humana não consiste apenas em viver, mas na finalidade de viver. Sem uma sólida noção de finalidade de viver o homem não aceitará viver e preferirá destruir-se a permanecer na Terra ainda que cercado só de pães. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353).

Mas, após esta concordância, o grande inquisidor passou a incriminar Cristo, porque, longe de oferecer um guia imutável para a consciência humana, ele apenas piorou sua condição. Frank comenta (2007) que Cristo deu sua vida para a humanidade por amor, mas recusou-se a tomar posse da liberdade do homem, e, assim sendo, ele aumentou a liberdade e ainda onerou o reino espiritual da humanidade com seu sofrimento.

Desejaste o amor livre do homem para que ele te seguisse livremente, seduzido e cativado por ti. Em vez da firme lei antiga, doravante o próprio homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a tua imagem como guia – mas será que não pensaste que ele acabaria questionando e renegando até tua imagem e tua verdade se o oprimissem com um fardo tão terrível como o livre-arbítrio? (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353).

Segundo Frank, para assegurar a liberdade, Cristo rejeitou a segunda tentação, a de dar prova de sua divindade, recusando-se a saltar do pináculo do Templo, mesmo com a certeza de que anjos o amparariam. Tampouco ele desceu da cruz, e preferiu ser crucificado para não escravizar o homem no milagre. Fugiu também na terceira tentação, que seria assumir o poder sobre todos os homens, porque não desejava impor a fé como o poder temporal. Assim Cristo repudiou o que para o grande inquisidor eram os três poderes capazes de conquistar e manter cativa para sempre a consciência dos homens rebeldes: o milagre, o mistério e a autoridade. O inquisidor ponderou ainda que Cristo repeliu a terceira tentação, mas a Igreja Romana aceitou-a em nome de Cristo. Dessa forma, a igreja havia realizado tudo o que o homem procurava na terra, ou seja, alguém para adorar, um guarda para sua consciência e algum meio de unir a todos num formigueiro harmonioso.

Já no final do poema, o inquisidor segue afirmando seu amor à humanidade, um amor que admitia e aceitava a fraqueza humana, aliviando seu fardo e permitindo até mesmo o pecado sob sua sanção.

Durante todo o poema, Cristo permaneceu mudo, somente olhando para o seu interrogador, perturbando-o com seu olhar impassível. Por fim, o inquisidor confessou seu mistério:

Sou eu que escondo de ti nosso mistério? É possível que tu queiras ouvi-lo precisamente de meus lábios, então escuta: não estamos contigo, mas com ele, já se vão oito séculos. Já faz exatos oito séculos que recebemos dele aquilo que rejeitasse com indignação, aquele último dom que ele te ofereceu ao te mostrar todos os reinos na Terra: recebemos dele Roma e a espada de César, e proclamamos apenas a nós mesmos como os reis da Terra, os únicos reis (...) Ainda resta esperar muito por sua conclusão, e a Terra ainda há de sofrer muito, mas nós o conseguiremos e seremos os Césares, e então pensaremos na felicidade universal dos homens. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 356).

O grande inquisidor e seus companheiros enganarão toda a humanidade, até mesmo aqueles que no início serviram o Cristo verdadeiro, pois eles terão se cansado de esperá-lo e transferirão seus poderes e seus corações para o outro lado. Os seres humanos serão reduzidos ao nível de crianças, e o inquisidor lhes dará uma felicidade mansa e humilde. Esse seria o paraíso terrestre imaginado pelo grande inquisidor, como fala Frank: “[...] que nasce supostamente da liberdade proclamada por Cristo, mas na verdade de seu fac-símile fraudulento.” (FRANK, 2007, p. 767). O inquisidor afirmava ainda que os homens morreriam felizes, acreditando encontrar a recompensa eterna. Mas aqueles que guardavam o segredo de que não existia nada além-túmulo seriam infelizes. “Porque só nós, nós que guardamos o mistério, só nós seremos infelizes. Haverá milhares de milhões de crianças felizes e cem mil sofrendores, que tomaram a si a maldição do conhecimento do bem e do mal.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 359-360).

O grande inquisidor revelou a Cristo que ele também um dia já lutou pelo ideal cristão de uma humanidade livre e moralmente responsável, que ele também amou a humanidade, mas abandonou esse ideal com muita relutância, pois percebeu que é bem reles o deleite moral de atingir a perfeição da vontade diante de milhões de outras criaturas de Deus que nunca terão condições de dar conta de sua liberdade. Neste momento, Aliocha interrompeu a narração de Ivan e disse que o poema era um elogio a Cristo, e não uma censura. Frank diz: “Criticar Cristo por proclamar o livre-arbítrio da humanidade, por insistir no direito do ser humano de escolher entre o bem e o mal unicamente de acordo com os ditames de seu coração, era, com efeito, elogiá-lo por proteger a própria base da natureza humana do homem.” (FRANK, 2007, p. 767).

Aliocha disse ainda para Ivan que o grande inquisidor e seu exército representavam simplesmente uma ânsia pelo poder terreno, pelo desejo de dominação dos homens, submetendo-os a uma servidão universal, em que eles seriam os senhores. Ivan respondeu ao irmão, dizendo que o grande inquisidor era um crente desiludido que se tornou ateu quando se convenceu de que os homens nunca seriam capazes de usar sua liberdade. Segundo Frank, Ivan descreveu o inquisidor como uma figura trágica, que sofre porque dedicou sua vida para servir o ideal de Cristo, mas descobriu que não era esse o caminho. Ainda por amor à humanidade, viu-se obrigado a conduzir os homens à morte e à destruição, enganando-os em nome desse mesmo Cristo. Aliocha perguntou se o irmão havia terminado o poema e qual foi a resposta do Cristo. Ivan propôs a seguinte conclusão:

[...] O velho queria que o outro lhe dissesse alguma coisa ainda que fosse amarga, terrível. Mas de repente ele se aproxima do velho em silêncio e calmamente lhe beija a exangue boca de noventa anos. Eis toda a resposta. O velho estremece. Algo estremece na comissura de seus lábios; ele vai à porta, abre-a e diz ao outro: 'Vai e não volte mais... Não volte em hipótese nenhuma... nunca, nunca!'. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 364).

Aliocha ainda interrogou o irmão sobre o velho, e Ivan respondeu que o beijo queimou-lhe o coração, mas ele continuou na mesma ideia. Aliocha reconheceu que esta fala do irmão era aplicável ao próprio Ivan, que se mostrava dividido entre sua sensibilidade ao ideal cristão e seu pensamento euclidiano. Para encerrar a cena, como Ivan pensava que perderia a amizade do irmão devido a suas ideias, Aliocha respondeu-lhe da mesma forma que o Cristo do poema, beijando-lhe os lábios.

Para Frank (2007), Dostoiévski mostrou de forma dramática com esse poema o conflito interno de Ivan, entre a razão e a fé. O monólogo do inquisidor direcionado a Cristo revelou que, embora ele pretendesse realizar na terra os desejos de Cristo, tinha consciência de estar fazendo o oposto. As acusações que o inquisidor lançou a Cristo, bem como as desculpas pelos seus atos, demonstraram a tensão que corria em sua consciência, “[...] uma consciência que o levou, por piedade pelos sofrimentos de uma humanidade fraca e infeliz, a decisão de ‘corrigir’ a obra de Cristo, aliviando a humanidade da fonte primária de sua miséria: o peso do livre-arbítrio”. (FRANK, 2007, p. 760).

Em sua interpretação do poema, Berdiaeff (1921) afirma que o grande inquisidor usa uma argumentação convincente, dispõe de uma lógica forte, mas o silêncio do Cristo, seu doce mutismo, persuade e influencia mais do que toda a força da argumentação do cardeal. Berdiaeff pontua que Dostoiévski problematizou dois princípios universais nesse poema: a crença no sentido da vida e a negação dessa crença, Cristo e Anticristo. O anticristo foi retratado pelo romancista, nos dizeres de Berdiaeff, como “[...] um asceta, livre de todo desejo baixamente material. É o homem de uma ideia.” (BERDIAEFF, 1921, p. 237). O estudioso ainda pondera que o inquisidor, tendo perdido a fé, deu-se conta de que inumeráveis pessoas não tinham forças para suportar o fardo da liberdade revelada por Cristo.

De acordo com Frank (2007), a sequência do romance em que Dostoiévski relatou a vida do padre Zóssima serviu de resposta ao ateísmo de Ivan. Aqui, o autor russo tentou apresentar uma atitude de serena aceitação do destino humano, com todos os seus sofrimentos e infortúnios, uma aceitação nascida da certeza da misericórdia divina, de um Deus amoroso e compassivo.

Numa das partes desse capítulo intitulado *O monge russo*, o padre Zóssima fez uma comparação entre a vida dos mundanos que submetiam tudo a seus desejos e a existência dos monges que consistia em obediência, jejum e orações. Frank fala que “para Dostoiévski, liberdade significa dominação e supressão dos desejos da pessoa, e não liberação de todas as coerções para satisfazê-los.” (FRANK, 2007, p. 782). O padre Zóssima fez um elogio aos camponeses russos, que, apesar de seus pecados, da pobreza e de viverem mais de dois séculos na servidão, não eram servís, mas livres nas maneiras e no comportamento, por não serem vingativos, invejosos e insolentes e por acreditarem no futuro social sereno, em que o mais rico e corrupto acabaria por se envergonhar de suas riquezas diante do pobre, e o pobre responderia com alegria e bondade a honrosa vergonha do rico. Esse era o mundo cristão ideal do futuro sonhado pelo padre Zóssima, em que não existiriam senhores e servos porque todos se tornariam “irmãos no espírito.”

Após essa exposição de ideias, em que se refletiram questões basilares do pensamento de Dostoiévski por meio de seus personagens, o romance entrou num momento de mais ação, em que as ideias dos personagens, que antes foram mostradas somente no plano da discussão, ganharam vida e passaram a ser realizadas.

No plano da ação, como afirma Frank, foram descritos o conflito edipiano entre Dmítri e o pai por causa de Gruchenka e a cumplicidade secreta de Ivan e Smierdiákov em relação à possibilidade de Dmítri cometer um crime contra o pai.

Smierdiákov, criado do pai Karamázov, sentindo-se ligado a Ivan por meio de suas ideias e acreditando haver um pacto entre eles, passou a se considerar discípulo de Ivan, e, ao levar ao extremo suas ideias, acabou por cometer o crime contra o velho Karamázov. Frank pondera que “essa ligação existe, quisesse Ivan ou não, porque Smierdiákov se sentiu impregnado do niilismo amoral das ideias de Ivan.” (FRANK, 2007, p. 770). Entretanto o incriminado pela morte foi o irmão mais velho, Dmítri, pois todas as provas materiais o apontaram como culpado pelo crime, já que, no dia do assassinato, ele foi até a casa do pai e acabou por bater no criado Grigori com um pilão de cobre, ficando com as mãos e roupas cobertas de sangue. A princípio o próprio Dmítri pensou que havia matado o criado, mas, no interrogatório, descobriu que estava sendo preso não pela morte do criado, que estava vivo, mas pela morte do pai. Assim como sabia que não havia matado o pai, acreditava que a questão seria resolvida facilmente. Todavia, quando reconheceu que os seus impulsos poderiam tê-lo levado a cometer tal crime, sob o calculado interrogatório dos investigadores, acabou levando o caso contra si mesmo. E, como se os investigadores tivessem abandonado o

desejo de obterem informações sobre o crime, tomando de antemão Dmíttri como culpado, eles não mais deram atenção à reação do jovem quando foi informado dos detalhes do crime.

Posteriormente, em cena entre Ivan e Smierdiákov, o criado confessou que foi ele quem matou Fiódor Karamázov, mas, ao mesmo tempo, incriminou Ivan pelo crime, recusando-se a assumi-lo sozinho, dizendo ainda que ele serviu só de instrumento, foi apenas o servo fiel, obedecendo as palavras de Ivan. Assim, Ivan conclui em seu pensamento que “-Se não foi Dmíttri, mas Smierdiakóv quem matou, então é claro que na oportunidade fui solidário com ele porque o incitei. Se o incitei, ainda não sei. Mas se só ele matou e não Dmíttri, então, é claro, eu também matei.” (DOSIOIÉVSKI, 2008, p. 799).

Após a confissão de Smierdiákov, Ivan se vê atormentado pelo sentimento de culpa, sentindo-se o responsável intelectual do crime. O personagem passou por uma grande crise de consciência, o que culminou em visões e conversas com o diabo. Por fim, ele decidiu ir ao julgamento do irmão Dmíttri a fim de assumir a culpa pela morte do pai. Em seu depoimento no tribunal, confessou a autoria intelectual do crime pela influência de suas ideias sobre o criado Smierdiákov, que realizou a ação. Smierdiákov, entretanto, havia se suicidado pouco antes e não estava lá para confirmar a fala do atormentado Ivan. Katerina, desesperada frente à confissão de Ivan, pediu novamente voz na tribuna, entregando uma carta escrita há tempos atrás por Dmíttri em que ele confessava planos de matar o pai.

Dostoiévski descreveu as cenas do promotor, acusando Dmíttri, e do advogado de defesa, se não tentando provar a inocência de Dmíttri, pedindo absolvição dos jurados para ele que, supostamente, havia cometido um parricídio contra um ser que não deveria ser considerado pai.

Sim, é uma coisa horrorosa derramar o sangue do pai – o sangue de quem me deu a vida, sangue de quem me amou, sangue da própria vida de quem não a poupou por mim, de quem desde a minha infância adoeceu de minhas doenças, de quem sofreu a vida inteira para me fazer feliz e só viveu de minhas alegrias, de meus êxitos! Oh, matar semelhante pai – mas isto é até impossível de conceber! [...] No presente caso, que ora nos ocupa a todos, que deixa nossas almas doridas – no presente caso o pai, o falecido Fiódor Pávlovitc Karamázov, não se enquadrava minimamente no conceito de pai que acabou de falar ao nosso coração. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 954).

Sem entrar em maiores detalhes da cena, pois isso demandaria um espaço maior, é importante salientar que, nas falas da promotoria e da defesa, o autor russo expressou as grandes ideias debatidas na sociedade russa da época, trazendo à discussão os problemas morais e espirituais que tanto preocupavam o romancista. O julgamento culminou na condenação de Dmíttri, mostrando um erro judiciário na condenação de um inocente, mas, ao

mesmo tempo, mostrou que “[...] os camponeses ficaram firmes contra a justificação do assassinato de um pai por alguma razão, confirmando, assim a santidade ‘mística’ da lei moral e religiosa que Dmítri transgredira se não em ato pelo menos em pensamento.” (FRANK, 2007, p. 863).

Dostoiévski terminou o livro prometendo dar continuidade à obra no futuro, todavia isso não aconteceu, pois o autor morreu no ano seguinte ao publicar aquele que se tornou seu último e grande romance.

Em *Os irmãos Karamázov*, como vimos, o autor abordou temas conflitantes - fé e razão, imortalidade, liberdade - demonstrando que somente a razão humana não dá conta de responder todos os anseios, todas as dúvidas e questionamentos do homem. Dostoiévski, então, aposta na fé, no sobrenatural ou naquilo que está para além do humanismo que reduz todas as coisas ao raciocínio euclidiano do homem. A fé em Dostoiévski, entretanto, não é a tranquilidade de um final feliz ou a ideia de que finalmente a fé venceu, mas é uma fé na qual a agonia, o desconforto e o tormento estão presentes o tempo inteiro. Ou seja, Dostoiévski, em *Os irmãos Karamázov*, percorreu o caminho do niilismo para dele chegar à afirmação de Deus. E afirmar a existência de Deus não é eliminar o mal do mundo, como diz Araújo (2003), mas sim tornar sua presença mais sensível.

Após a exposição da obra *Os irmãos Karamázov*, passaremos para o último capítulo da dissertação, cujo objetivo é discutir a temática do niilismo e da religião presente na obra.

4 A RELAÇÃO DE NIILISMO E RELIGIÃO EM DOSTOIÉVSKI

Nesse último capítulo da dissertação, abordaremos a relação entre niilismo e religião segundo a concepção dostoiévskiana, buscando compreender como esta antinomia é retratada na obra *Os irmãos Karamázov*.

Em primeiro momento, abordaremos a temática do niilismo neste que foi seu último romance, mostrando como os personagens niilistas de Dostoiévski representam não somente um indivíduo, mas toda uma geração de radicais russos que, levando ao extremo suas ideias, caíram no círculo infernal do niilismo. Como diz o filósofo Pondé (2003), o niilismo vivido pelos personagens de Dostoiévski é um niilismo moral, psicológico e epistemológico. Nele, niilismo, materialismo e naturalismo são sinônimos. Em seguida, estudaremos como o romancista russo associa ou relaciona niilismo e religião, revelando que, no pensar do autor, esta antinomia, fortemente presente na alma russa, leva o homem russo a uma luta interior intensa, fazendo-o chegar até mesmo à desrazão (crime e loucura) pelo uso extremado da razão, mas é a partir daí que Dostoiévski indica ou aponta sua saída religiosa para o problema do niilismo. Por fim, voltaremos à temática do niilismo nietzschiano ou, mais precisamente, da “morte de deus”, associando-o à morte do pai ocorrida na obra *Os irmãos Karamázov*. Apesar da diferença entre ambos no que diz respeito não só à saída para o problema, mas também à interpretação da problemática do niilismo, o russo e o alemão partiram do mesmo solo, como diz Berdiaeff (1921), ou seja, da certeza de que o homem é irremediavelmente livre, de que sua liberdade é trágica, é um fardo, um sofrimento e de que o homem tenta vencer a si mesmo. Dessa forma, concluiremos nossa dissertação sobre niilismo e religião apresentando as diferentes perspectivas dos dois maiores autores relacionados ao tema.

4.1 Niilismo em *Os irmãos Karamázov*

Como já vimos no capítulo anterior que abordou no terceiro item a obra *Os irmãos Karamázov*, os personagens que representam a geração niilista russa são Ivan Karamázov e o criado Smierdiákov. Ivan é um livre pensador que recebeu educação ocidental e, pelo seu raciocínio euclidiano, conclui que “se Deus não existe, tudo é permitido”. Smierdiákov, um camponês russo, revoltado com sua condição social e influenciado pelas ideias de seu suposto meio irmão, comete o crime contra o velho pai Karamázov. Sobre esses personagens, Berdiaeff (1921) afirma que são dois fenômenos do niilismo russo, duas formas de insurreição

rusa, dois aspectos de uma só e mesma realidade. Enquanto Ivan é uma representação evoluída e filosófica da revolta niilista, Smierdiákov é a representação baixa e subalterna. “Smierdiákov porá em ação a dialética atéia do seu semi-irmão. Ele encarna seu castigo interior.” (BERDIAEFF, 1921, p. 186). Em conversa sobre o crime do pai Karamázov, Ivan pergunta ao criado Smierdiákov como ele matou o pai: “Sobre como aquilo foi feito? – suspirou Smierdiákov. – Foi feito da maneira mais natural, seguindo suas próprias palavras...” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 809). Segundo Frank (2007), Smierdiákov se sentiu impregnado do niilismo amoral das ideias de Ivan. Nesta fala, por exemplo, vemos como o personagem, levando ao extremo as ideias niilistas relativas ao “tudo é permitido”, acabou por cometer um crime. Smierdiákov deu corpo à ideia de Ivan. Ivan cometeu o crime em espírito e Smierdiákov fez isso fisicamente.

André Dias (2010), em seu artigo intitulado *Dostoiévski, um dissonante*, afirma que o romancista russo, por meio de sua escrita literária, demonstrou como as ideias dos radicais russos com sua fé quase mística na razão poderiam levá-los aos mais sombrios excessos. Dias pondera que, no romance, “[...] o escritor pode demonstrar como a racionalidade e o espírito positivista elevados à máxima potência lançam, inevitavelmente, os seres humanos nos abismos dos egoísmos, tornando-os capazes de cometerem as ações mais torpes e inumas.” (DIAS, 2010, p. 293). Por exemplo, Ivan, por meio de seu raciocínio, levou o problema do niilismo ao extremo, acreditando que qualquer crime poderia se justificado. Segundo Ivan,

[...] para cada indivíduo particular, por exemplo, como nós aqui, que não acredita em Deus nem na própria imortalidade, a lei moral da natureza deve ser imediatamente convertida no oposto total da lei religiosa anterior, e que o egoísmo, chegando até ao crime, não só deve ser permitido ao homem, mas, até mesmo reconhecido como a saída indispensável, a mais racional e quase a mais nobre para sua situação. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 109-110)

Sobre a questão do crime presente na literatura dostoiévskiana, todavia, pondera Berdiaeff (1921), o romancista russo desvendou nas profundezas mais extremas do homem a vontade do crime e, com ela, os tormentos da consciência e do arrependimento. “As angústias da consciência consomem a alma humana, mesmo quando o homem não tenha cometido nenhum crime visível.” (BERDIAEFF, 1921, p. 123). De acordo com Berdiaeff, o crime começa com os desejos obscuros. Muitos homens, no segredo de suas almas, desejam a morte do próximo. Em Dostoiévski, a consciência aprofundada e atormentada denuncia o crime. Crime este que escapa a todo tribunal.

Pois nós matamos nossos semelhantes, não só quando lhes pomos termo a vida física com uma arma de fogo ou um punhal. O pensamento secreto, que amiúde apenas aflora a consciência, e pelo qual o homem tende a suprimir a existência do seu vizinho, é já um assassinio pelo espírito, e disso é responsável. Todos nós somos, deste modo, assassinos e criminosos, embora a lei civil e a opinião pública nos consideram irrepreensíveis. (BERDIAEFF, 1921, p. 123-123).

No romance, Ivan Karamázov não cometeu o parricídio, mas o personagem castiga a si mesmo pelo crime. Sua consciência o cobra por tal ato, levando-o até a loucura. Ivan desejou a morte do pai, e, nas palavras de Berdiaeff, ele é o autor espiritual do crime, enquanto Smierdiákov foi um colaborador. Nas palavras do próprio criado em diálogo com Ivan:

Por isso nesta noite quero provar na sua cara que o senhor é o principal e único assassino em toda essa história, enquanto eu não passo de um colaborador secundário, mesmo tendo sido eu quem o matou. Já o senhor é o mais legítimo assassino! (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 811).

Berdiaeff afirma que Ivan se sente responsável pelo crime, pois sua ideia do “tudo é permitido”, ou seja, o seu niilismo, induziu o criado ao ato criminoso. Para Berdiaeff, toda a psicologia do parricídio no romance tem um sentido simbólico e oculto. “O caminho da arbitrariedade e do ateísmo deve conduzir fatalmente o homem ao parricídio, à negação de toda filiação.” (BERDIAEFF, 1921, P. 125).

O parricídio presente na obra indica, como afirma Pondé (2003), a morte da lei, do absoluto, da tradição, sendo um estágio necessário na revolução do niilismo racional. Segundo o filósofo, no pensar dostoiévskiano, quem produziu o filho parricida foi um pai liberal, ou seja, foi o pai liberal que produziu o niilista. Pondé (2003) afirma que, para o romancista, o niilismo é um comportamento que implica tanto o psicológico, quanto as relações humanas e até uma dimensão cosmológica, como se a postura niilista frente à vida fosse capaz de dissolver o mundo.

Desse modo, percebemos a amplitude que Dostoiévski dá ao problema do niilismo, já que o crime contra o pai representa a morte de uma cultura baseada em um racionalismo que quer responder pelo ser humano, decifrá-lo, em outras palavras, que busca a objetivação do mundo e do outro por meio de conceitos racionais. Segundo Pondé, para o romancista, esta objetivação do mundo significa a morte do homem em vida. “Dostoiévski [...] mostra seus personagens em constante decomposição, indivíduos que vão paulatinamente perdendo a capacidade da síntese sobrenatural e morrem em vida, à medida que buscam a objetivação conceitual de si mesmos”. (PONDÉ, 2003, p. 105). Ivan Karamázov é um exemplo da razão

niilista moderna, que, pelo exercício puro da razão, vai enlouquecendo, e, dessa forma, vai se afastando de Deus. Smierdiákov, segundo Pondé, representa a total dissolução do eu em que não existe mais diferença entre eu e outro, tampouco personalidade. No romance, a personalidade de Smierdiákov em um dado momento é como se estivesse fundida com a de Ivan devido à influência que as ideias deste exerciam sobre o criado.

De acordo com Berdiaeff (1921), a ideia do “tudo é permitido” sempre perturbou Dostoiévski. O filósofo russo afirma que, quando o homem introduziu-se no caminho da liberdade, ele viu-se frente a frente com este dilema: “[...] existem para a sua natureza fronteiras morais, ou pode ele arriscar-se a fazer tudo?” (BERDIAEFF, 1921, p. 114). A liberdade, quando se degenera em arbitrariedade, não reconhece nenhuma coisa como sagrada, não aceita nenhum limite. Como afirma Berdiaeff,

Se Deus não existe, se o próprio homem é Deus, tudo lhe é permitido. O homem provará então suas forças, seu poder, sua vocação para se tornar Deus. E, ao mesmo tempo, ele se deixa atormentar por uma ideia fixa, e, sob o império desta obsessão, sua liberdade começa a desaparecer, ele se torna escravo de forças estranhas. [...] Aquele que, na sua arbitrariedade, desconhece os limites de sua liberdade, vê esta liberdade sumir e cai no poder de ideias que o escravizam. (BERDIAEFF, 1921, p. 114).

O caminho da arbitrariedade leva o homem à ideia do super-homem, entendido como uma divinização do homem. Contudo, esta divinização do homem fracassa porque ele fica refém ou escravo da ideia, perdendo sua liberdade. Berdiaeff afirma que, para Dostoiévski, sem ideia superior, nenhum homem ou nenhuma nação pode existir e que somente existe uma ideia superior no mundo humano: a ideia de uma alma humana imortal. Nas palavras do romancista: “Não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus.” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 197).

Em Dostoiévski, a ideia de que, se não existisse a imortalidade, tudo seria lícito é essencial. A imortalidade é associada, no pensar do autor russo, ao problema do mal e do crime. Berdiaeff fala que a negação da imortalidade para o homem equivale à negação do próprio homem. Ou o homem é um espírito imortal, portador de um destino eterno e possui valor absoluto, ou é apenas um fenômeno empírico e efêmero, que não possui valor absoluto, e o mal e o crime não existem. “É, pois, a alma imortal do homem que Dostoiévski defende, a alma imortal, isto é também a alma livre, possuindo uma finalidade eterna e absoluta, e que é também uma alma responsável.” (BERDIAEFF, 1921, p. 127-128).

Sobre a questão do mal presente no universo humano, Araújo (2003) afirma que, para Dostoiévski, o mundo humano é marcado por uma positiva vontade de mal, ou seja, o mal

presente no mundo é produto da liberdade do homem, que deliberadamente comete um crime e até extrai prazer desse ato. Em Dostoiévski, o homem é um ser ambíguo e, seguindo a liberdade, defronta-se com o mal.

Assim, para Dostoiévski, o mundo humano não é nem pode ser harmonia e racionalidade, pois contém a triste presença do demoníaco; e a conduta do homem não é regulada por critérios que além de julgá-la garantem seu êxito, mas é governada pelo arbítrio que às vezes pode chegar a uma clara e deliberada vontade do mal. (ARAÚJO, 2003, s.d).

Dostoiévski, em *Os irmãos Karamázov*, apresenta por meio da voz de Ivan, como vimos no terceiro capítulo, a questão do mal em sua forma mais extrema: o sofrimento inútil das crianças, sofrimento que, para o personagem, não se pode utilizar para nenhum fim transcendente e que, caso fosse utilizado, denunciaria, como diz Araújo, a monstrosidade do mundo e não apenas a injustiça divina, mas a inexistência de Deus. Ivan não recusa que Deus possua seus motivos que justifiquem o sofrimento no mundo, mas simplesmente recusa a unir-se a ele. Com esta recusa, na interpretação de Araújo, ele declara inexistente aquele mesmo Deus por ele suposto para denunciar o caráter absurdo da criação. Esta conclusão a que chega Ivan, da inexistência de Deus, é o resultado de seu raciocínio euclidiano.

De fato, se Deus é o sentido do mundo, uma vez constatada a falência da criação, reconhecendo-se que o mundo é absurdo e sem sentido, dever-se-á, ao mesmo tempo reconhecer que Deus não existe – ou melhor, reconhecer que o mundo é absurdo é já de per si, sem passos ulteriores, afirmar a inexistência de Deus. (ARAÚJO, 2003).

O niilismo racional de Ivan leva-o à conclusão de que “tudo é permitido”. Se não existe Deus, não existe imortalidade, não existe lei, não existe vínculo transcendente, não existe critério, logo não existe distinção entre bem e mal. Qualquer ação do homem no mundo não ferirá nenhum princípio, nenhuma norma, nenhuma lei. O crime, nesse sentido, não só é permitido, mas de fato deve ser reconhecido como a saída mais racional para o homem. Essa radicalização do niilismo nos personagens de Dostoiévski aponta para a destruição de qualquer sentido transcendente, qualquer sentido moral da existência. Na verdade, o niilismo dostoiévskiano demonstra o vazio de sentido em que o homem cairá, caso ele aposte somente na razão como resposta para o trágico do existir humano. A razão não dá conta de explicar o mal no mundo, ela não compreende o sofrimento, ela apequena-se frente à dor. Fechando-se em si mesma, a razão enlouquece. “Ivan [...] é tomado pelo processo enlouquecedor da razão niilista moderna, no qual se vai dissolvendo, mas não tenta construir argumentos que neguem o fato real: a razão leva ao niilismo.” (PONDÉ, 2003, p. 184). Ivan, segundo Pondé, faz a

experiência absoluta da mística do mal olhar no olho do demônio, olhar o nada. Para o autor russo, o nada é o mal, ele não é oposto do ser, mas outra forma do ser: “aquele que devora, que decompõe, que destrói, que deforma as coisas”. (PONDÉ, 2003, p. 185).

Retomando o poema *Grande Inquisidor*, vimos que a questão da liberdade é colocada como causa do sofrimento humano. Em Dostoiévski, comenta Pondé, para a questão da liberdade, quando posta dentro de um plano de discussão racional, só há duas saídas: a heteronomia e a autonomia. Na heteronomia, a liberdade é eliminada por causas exteriores, por alguma ordem que restringe a liberdade do homem. Na autonomia, o homem pensa ser senhor de sua liberdade, e este tipo de liberdade, projeto do homem moderno, é uma porta para o niilismo. Como afirma Pondé: “Se na heteronomia a liberdade é eliminada, na autonomia ela também degenera porque, na realidade, a razão percebe que não existe liberdade, o que existe mesmo é contingência, é acaso absoluto, total.” (PONDÉ, 2003, p. 180). Pondé continua sua interpretação da liberdade dostoiévskiana afirmando que, para o romancista, existem dois tipos de liberdade: a liberdade sobrenatural, liberdade primeira ou essencial que liga o homem a Deus, e a liberdade que se realiza ou que se pode realizar no mundo. Para a liberdade realizar-se no mundo sem cair na heteronomia, como descrito no poema do *Grande Inquisidor*, e sem cair na autonomia do humanismo moderno que quer colocar o homem no lugar de Deus, é necessário ao homem exercer a liberdade em meio ao amor, ou seja, uma liberdade em ser fazer o bem.

O filósofo Berdiaeff corrobora com esse pensamento dostoiévskiano em seu livro *Esclavitud y libertad del hombre*, em que ele trata da questão da liberdade x escravidão. Na concepção do russo, no mundo objetivado e racional, o homem só pode ser livre de uma maneira relativa e sua liberdade deve ser conquistada a custo de uma luta, de uma resistência contra a necessidade humana. A escravidão tem sua fonte na objetivação, na alienação, e, para ser livre, o homem deve abrir mão do poder no mundo, senão ele torna-se escravo de seu próprio desejo de poder. “La voluntad de poderio es siempre una voluntad de esclavo.” (BERDIAEFF, 1959, p. 77).⁵⁰ No pensar do filósofo, o mal original é fruto do poder do homem sobre outro homem. Todavia, pondera o russo, a força que um homem usa para escravizar outro homem volta-se contra ele mesmo, escravizando-o também. A vontade de poder, de dominação, de escravização, significa, segundo Berdiaeff, uma ruptura com a moral evangélica, com a moral do Cristo. Para Berdiaeff, Cristo foi o homem mais livre de todos. Ele falava com autoridade, mas não exercia poder mundano. “Es libre frente al mundo, no une

⁵⁰ A vontade de poder é sempre uma vontade escravo. (BERDIAEFF, 1959, p. 77).

sino por el amor.” (BERDIAEFF, 1959, p. 78).⁵¹ Ou seja, o homem que é realmente livre não tem ânsia de dominação, e assim não se torna escravo do desejo de poder. Sua liberdade consiste na vivência do amor pelos homens, diferente do homem que é movido pelo desejo de dominar outro homem, tornando-se escravo de seu próprio desejo de dominação.

Para Dostoiévski, como afirma Berdiaeff (1921), o mal está ligado à liberdade, por isso a liberdade leva ao sofrimento. No pensar do romancista, é ilusão desembaraçar o homem do sofrimento por meio da privação de sua liberdade, como faz o inquisidor do poema de Ivan. Segundo Dostoiévski, o homem deve aceitar o sofrimento como consequência inevitável de sua liberdade. “Dostoiévski vê no sofrimento o indício de uma dignidade maior, o signo de uma criatura livre. O sofrimento é a consequência do mal.” (BERDIAEFF, 1921, p. 131).

O caminho da liberdade, como destaca Berdiaeff (1921), foi o que levou o homem até o mal, uma liberdade ilimitada que se degenerou em arbitrariedade, uma liberdade sem Deus, que não é capaz de fazer escolha, que divide o eu em dois, cindindo a personalidade do homem e impedindo-o de distinguir entre bem e mal. Ivan Karamázov simboliza na obra esta degeneração da liberdade que leva ao desdobramento do eu. Na conversa de Ivan com o demônio, o autor russo demonstra a cisão do eu da personagem:

- Nem por um minuto eu te tomo por uma verdade real – gritou Ivan até com certa fúria. – És uma mentira, és minha doença, és um fantasma. Só não sei como te exterminar, e vejo que preciso sofrer por algum tempo. És minha alucinação. És a encarnação de mim mesmo, mas, pensando bem, somente de uma parte de mim... de minhas ideias e sentimentos, e só os mais abjetos e tolos. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 824).

O demônio que aparece na obra dostoiévskiana representa o espírito do nada, e este eu desdobrado de Ivan manifesta a liberdade vazia, sem conteúdo, a liberdade do nada, o niilismo.

Como vimos, em *Os irmãos Karamázov*, o niilismo levado ao extremo pela razão euclidiana levou o homem a cometer um crime. No entendimento do personagem Ivan, o crime é visto como a saída mais racional para o homem que não acredita em Deus nem na imortalidade. A razão euclidiana é incapaz de compreender algo além de si mesma. Ivan expõe esta ideia para seu irmão Aliocha: “[...] quem sou eu para entender o que toca a Deus? Reconheço humildemente que não tenho nenhuma capacidade de resolver tais problemas, minha inteligência é euclidiana, terrena, portanto como iríamos resolver aquilo que não é

⁵¹ É livre frente ao mundo, une pelo amor. (BERDIAEFF, 1959, p. 78)

deste mundo?” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 325). É nesse sentido que o niilismo racional de Ivan, por não compreender o sobrenatural, acaba por excluir Deus de seu universo. Vivendo como se Deus não existisse e na ausência de Deus, “tudo é permitido” ao homem, até mesmo ser deus.

4.2 A relação niilismo e religião em *Os irmãos Karamázov*

Nosso estudo sobre o niilismo russo e sobre o niilismo em Dostoiévski levou-nos a compreender que niilismo e religião, para o romancista, estão associados. Não se entende o niilismo em Dostoiévski senão associando-o ao contexto da religiosidade russa. A arte trágica de Dostoiévski parte do niilismo vivido até as últimas consequências para daí apontar sua resposta religiosa ao problema do niilismo.

Para Dostoiévski, como afirma Araújo (2003), o niilismo não é o fim da linha, mas pode ser o penúltimo degrau para a afirmação de um sentido último para a vida. O mundo para o romancista não é só racionalidade e harmonia. As ações do homem não são reguladas por critérios que dão garantia de êxito. O homem é governado pelo arbítrio que pode conduzi-lo a uma vontade deliberada do mal. Contudo, pondera Araújo, a dissolução, a destruição a que o mal conduz, é um início da instauração do bem.

Para Dostoiévski, o homem alcança o bem levando até o fim o processo auto-destrutivo do mal. A dor é o ponto de virada desta dialética, porque nela culmina o mal no seu processo de auto-destruição, e nela reside a força redentora que leva ao bem. (ARAÚJO, 2003).

Nesse sentido, o caminho até Deus passa pelo niilismo. O radicalismo das ideias de Ivan levou-o a denunciar o caráter absurdo da criação, devido ao fato de existir no mundo tanto sofrimento, tanta dor, tanta violência, principalmente a monstruosidade do sofrimento da criança, sofrimento que, para Ivan, era injustificável. Dessa forma, diz Araújo (2003), Ivan denunciou a falência da criação partindo da própria ideia de Deus. Para o personagem, se Deus é o sentido do mundo e se o mundo é absurdo, sem sentido, deve-se reconhecer que Deus não existe. No poema *Grande Inquisidor*, Ivan também faz uma denúncia por meio do cardeal. O inquisidor acusa Cristo de não ter libertado o homem do sofrimento, mas, pelo contrário, ter-lhe imposto o peso da liberdade, aumentando tremendamente o sofrimento humano. Nesse sentido, Ivan denuncia a falência da redenção, atestando, como diz Araújo, a impotência de Cristo. Esta crítica de Ivan quanto à falência da criação e da redenção gera uma

situação de banalização do mal. Como não se tem referência moral, como Deus não mais existe, o mal perde seu caráter de absurdo e torna-se banal. “Ivan partira do escândalo do mal, representado pelo sofrimento inútil das crianças, mas com a negação de Deus desemboca na niilista banalidade do mal, privado de todo escândalo.” (ARAÚJO, 2003).

Como, então, questiona Araújo, sair da situação niilista de banalização do mal? Dostoiévski, como vimos no capítulo anterior, não explica o escândalo do sofrimento das crianças, mas, como disse Aliocha, para o irmão Ivan, Cristo, com seu sofrimento, toma sobre si o mal do mundo, conservando assim o caráter escandaloso do sofrimento humano. O mal não é banalizado e Deus permanece como o centro do horizonte. No romance, Dostoiévski faz um paralelo do sofrimento do Cristo inocente com Dmítri, que assumiu a culpa do parricídio sem cometê-lo. O que Dostoiévski demonstra é que, da vivência radical do niilismo, pode-se chegar a Deus.

Sobre esta questão, Berdiaeff (1921) afirma que Ivan rejeitaria ser o arquiteto do destino humano, se, para edificá-lo, fosse necessário torturar uma única criança que seja. Dessa forma, Ivan também rejeitou a distinção do bem e do mal. Em um mundo sem Deus, sem moral, sem ética, não existe mal nem bem. A dialética de Ivan, diz Berdiaeff, é a do ateu que se nega a reconhecer um pensamento superior à vida. Na sua revolta, Ivan rejeita não só a Deus, mas também o sentido divino da vida.

O ateísmo do ‘espírito euclidiano’ deve repelir o próprio mundo, insurgir-se contra a harmonia futura, abandonar a religião derradeira, a religião do progresso. Este momento supremo da revolta vem, segundo Dostoiévski, coincidir com uma verdade positiva. A revolta conduziu ao não-ser, ao aniquilamento do mundo, fazendo aparecer a ilusão da religião revolucionária do progresso: então apenas resta um único caminho, o caminho que conduz ao Cristo. Ele nos conduz ao Cristo através de sua dialética. (BERDIAEFF, 1921, p. 192).

Assim, no pensar dostoiévskiano, o Cristo, com seu sofrimento inocente, representa o perdão do mal no mundo, abrindo espaço para o sentido divino da existência humana. Sem o redentor, não haveria sentido no mal do mundo, mas, com ele, todo o sofrimento pode ser justificado. Berdiaeff afirma:

Pois se existe um Sentido divino, oculto ao ‘espírito euclidiano’, se há um Redentor, se a vida neste mundo é um resgate, se a harmonia definitiva do mundo leva ao Reino divino, e não ao reino desta terra, então o mundo pode ser admitido, e o progresso histórico, com os inúmeros sofrimentos que ele comporta, pode ser justificado. (BERDIAEFF, 1921, p. 193).

A ideia fundamental do romancista russo, segundo Berdiaeff, é a da imortalidade. Com ela, pode-se aceitar o curso do mundo com todo o sofrimento e com toda a tragicidade que ele comporta. Contudo, caso não haja imortalidade, toda a tragédia humana torna-se injustificável. Para Dostoiévski, a harmonia futura só pode ser atingida pela liberdade de escolha e por uma livre vitória sobre o mal. Uma harmonia obrigatória não corresponde à dignidade de uma raça divina.

No poema *Grande Inquisidor*, Dostoiévski expressa seu ponto de vista construtivo sobre a religião. Para Berdiaeff, foi neste poema que o problema da liberdade humana resolveu-se. Nele, o autor russo faz uma apologia ao Cristo por meio da boca de um ateu. “Na alma do ateu revoltado Ivan Karamázov está encerrado o louvor do Cristo.” (BERDIAEFF, 1921, p. 236). Dostoiévski quer passar a ideia de que é nas trevas que deve jorrar a luz. Aliocha, que ouviu o poema do irmão em silêncio, após a narração de Ivan, disse-lhe: “- Teu poema é um elogio a Jesus e não uma injúria... como o querias. E quem vai acreditar em teu argumento a respeito da liberdade?” (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 362). No pensamento do inquisidor, como vimos, a arbitrariedade conduziu à perda e à degeneração da liberdade do espírito, e esta liberdade só poderá ser reencontrada no Cristo. Cristo recusou-se a dar prova de sua santidade, recusou o poder terreno, rejeitando as tentações do espírito maligno, pois ele queria que o homem viesse para ele livremente. Durante todo o poema de Ivan, Cristo permaneceu em silêncio diante dos argumentos lógicos do grande inquisidor. Cristo em hora alguma rebateu as ideias do velho cardeal. Este silêncio do Cristo, segundo Berdiaeff, significa que a verdade religiosa não se exprime por nenhuma palavra, que a verdade sobre a liberdade é inexprimível. E, para o romancista, não existe liberdade sem sofrimento, como também não há distinção entre bem e mal. O inquisidor oferece ao homem a felicidade, a eliminação do sofrimento a troco de sua liberdade. Diferentemente, no pensar do romancista, o homem encontra-se diante de um dilema: “A liberdade com o sofrimento, ou a felicidade sem liberdade.” (BERDIAEFF, 1921, p. 238). No poema, o espírito euclidiano do grande inquisidor tenta organizar a harmonia universal melhor do que Deus o fez. A ordem universal criada por Deus está cheia de sofrimento; Deus impôs ao homem o fardo da liberdade e da responsabilidade, e o grande inquisidor constrói uma ordem universal sem sofrimentos, sem responsabilidade, todavia sem liberdade.

Na lógica do velho cardeal, a liberdade do espírito humano é incompatível com a felicidade. Para assegurar a felicidade dos homens, é indispensável pôr sua consciência em repouso. O inquisidor diz para Cristo:

Ou esqueceste que para o homem a tranquilidade e até a morte são mais caras que o livre-arbítrio no conhecimento do bem e do mal? [...] Pois em vez de fundamentos sólidos para tranquilizar para sempre a consciência humana, tu lançaste mão de tudo o que há de mais insólito, duvidoso e indefinido, lançaste mão de tudo o que estava acima das possibilidades dos homens, e por isso agiste como que sem nenhum amor por eles – e quem fez isso: justo aquele que veio dar a própria vida por eles! Em vez de assenhorar-se da liberdade dos homens, tu a multiplicaste e sobrecarregaste com seus tormentos o reino espiritual do homem para todo o sempre. Desejaste o amor livre do homem para que ele te seguisse livremente, seduzido e cativado por ti. Em vez da firme lei antiga, doravante o próprio homem deveria resolver de coração livre o que é o bem e o que é o mal, tendo diante de si apenas a tua imagem como guia – mas será que não pensaste que ele acabaria questionando e renegando até sua imagem e tua verdade se o oprimissem com um fardo tão terrível como o livre-arbítrio? (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 353).

A lógica argumentativa do inquisidor tenta culpabilizar Cristo pelo sofrimento do homem. O velho cardeal, porém, inverte a ética cristã de amor e liberdade, dizendo ser ela muito pesada para o homem. Na verdade, o que o inquisidor faz é desvalorizar a capacidade humana de fazer escolhas, de ser livre, de traçar seu próprio destino, de transcender. Ele toma o homem como um ser fraco, torpe e imbecil, como um pai, a escola, a igreja e o Estado que, para serem tratados como senhores e deuses, subestimam a inteligência do filho, do aluno, do fiel e do cidadão para mantê-los numa condição de dependência servil. Podemos dizer que a lógica que o grande inquisidor representa no poema é a lógica do senhor e do escravo, a lógica da dominação. Sobre essa lógica, Berdiaeff (1959) pondera:

La caída del hombre se expresa ante todo en su propensión a la tiranía. El hombre tiene siempre tendencia a ejercer la tiranía, si no en las grandes cosas, en las pequeñas; si no en el Estado o en la historia del mundo, en su familia, en su tienda, en su oficina, en una institución burocrática cualquiera, por pequeño que sea el lugar que ocupe. El hombre está animado de un deseo irresistible de desempeñar un papel, de atribuirse en ese papel particular importancia y utilizarlo para tiranizar a los demás. (BERDIAEFF, 1959, p. 78).⁵²

O grande inquisidor não acredita na capacidade do homem de ir além da razão e pensar algo fora de si. O cardeal, por ter perdido a fé em Deus e devido à sua inteligência euclidiana, não dá conta do sobrenatural, tenta se colocar no lugar de Deus e dominar os homens fracos. O inquisidor matou Deus com seus argumentos racionais, colocando-o no universo humano. Mas, como diz Berdiaeff (1959), Deus não pertence a este mundo, e não se pode conhecê-lo por analogia.

⁵² A queda do homem se expressa na sua propensão para a tirania. O homem tem sempre tendência a exercer a tirania, se não nas grandes coisas, nas pequenas; se não no Estado ou na história do mundo, na sua família, no seu trabalho, em uma instituição burocrática qualquer, por pequeno que seja o lugar que ocupe. O homem é animado de um desejo irresistível de desempenhar um papel, de atribuir a esse papel particular importância e utilizá-lo para tiranizar os outros. (BERDIAEFF, 1959, p. 78).

Segundo Berdiaeff (1959), não se pode imaginar a ideia de Deus por analogia, comparando-o com a sociedade ou com a natureza. Deus não é senhor, não domina, não possui nenhum poder, nenhuma vontade de poder. Para o filósofo russo, não se pode aplicar a Deus o princípio de determinação nem o princípio de causalidade, pois Deus não determina nada nem é causa de nada. Berdiaeff afirma que a única analogia possível para Deus seria aquela que extrai a vida livre do espírito.

Dios no es la causa del mundo, no obra sobre el alma humana como una necesidad; no juzga y no pronuncia sentencias al modo de lo que ocurre en la vida social de los hombres. No es un amo que tiene en su poder la vida y el mundo. Niguna de las categorías cosmomórficas y sociomórficas es aplicable a Dios. Dios es un Misterio, pero un Misterio hacia el cual el hombre trasciende y con el cual comunga. (BERDIAEFF, 1959, p. 104-105).⁵³

De acordo com o pensamento de Berdiaeff, não foi Deus que fez o homem escravo, pois Deus é um libertador, mas sim a teologia, que o tomou como objeto. A objetivação de Deus representa a força de determinação natural ou de dominação social. Mas Deus, enquanto sujeito, diz Berdiaeff, alheio a qualquer objetivação, é amor e liberdade e não determinismo e dominação. “De Dios no puede hacerse ninguna noción, y la noción menos aplicable a Dios es la del Ser, que es siempre el equivalente del determinismo y es siempre una racionalización.” (BERDIAEFF, 1959, p. 105).⁵⁴

Para Berdiaeff, as doutrinas teológicas baseadas na servidão ou na dominação correspondem sempre a uma exteriorização, desviando o homem da esfera das experiências espirituais, levando-o até o pensamento abstrato. A objetivação de Deus que faz a teologia cria uma ilusão de que se alcança o transcendente. O filósofo russo afirma que o conceito de Absoluto dado a Deus constitui o extremo limite do pensamento abstrato e objetivante. Para o russo, não se pode denominar Deus de Absoluto. O Absoluto não é nenhum ser nem uma pessoa, pois não tem a faculdade de sair de si mesmo para ir ao encontro do outro. Para Berdiaeff, o Deus da revelação, da bíblia, não é Absoluto, pois está animado de vida dramática, animado de movimento, está em relação com o outro, com a vida e com o mundo.

⁵³ Deus não é a causa do mundo, não age sobre a alma humana como uma necessidade; não julga e não pronuncia sentenças como ocorre na vida social dos homens. Não é um mestre que tem em seu poder a vida e o mundo. Nenhuma das categorias cosmomórficas e sociomórficas são aplicáveis a Deus. Deus é um Mistério, mas um mistério até o qual o homem transcende e com o qual comunga. (BERDIAEFF, 1959, p. 104-105).

⁵⁴ De Deus não pode se fazer nenhuma noção, e a noção menos aplicável a Deus é a de Ser, que é sempre o equivalente do determinismo e sempre uma racionalização. (BERDIAEFF, 1959, p. 105).

Dios no es el Absoluto, existe relativamente a la creación, al mundo y al hombre; en él y con él se desarrolla el drama de la libertad y del amor. Pero más profundamente, más Allá de los límites de todo pensamiento, en los de la experiencia espiritual, se encuentra la Divinidad inaccesible, a la cual la filosofía ha dado el nombre imperfecto, por racional, de Absoluto. (BERDIAEFF, 1959, p. 107).⁵⁵

É importante esclarecer aqui que tanto Berdiaeff quanto Dostoiévski são autores religiosos que tentaram, como afirma Pondé, romper com a ilusão naturalista que implica o esquecimento da presença ativa do Transcendente no homem. Os russos acreditavam na aproximação de Deus com o Homem, acreditavam na ideia do Deus-Homem, “ideia da aproximação e da fusão dos princípios divino e humano no seio da liberdade.” (BERDIAEFF, 1959, p. 238). Pondé também afirma que tanto Berdiaeff quanto Dostoiévski estão em diálogo com a tradição ortodoxa cristã, que acredita que não existe homem natural, somente sobrenatural. A ideia desta ortodoxia cristã é a transformação do homem pela exposição constante à presença de Deus. No poema de Ivan, segundo Pondé, existem duas escolhas: ou escolhe-se a liberdade na presença de Deus ou escolhe-se a submissão de formas sofisticadas de absolutismos representados pelo inquisidor. Para Dostoiévski, só com a liberdade existe a escolha pelo bem. Sem a liberdade, não existe o bem, pois não existem princípios morais para que se possa fazer a distinção entre bem e mal.

Segundo Berdiaeff (1959), deve-se separar todo o conhecimento de Deus das teorias terrestres, pois elas só podem conhecer a Deus por analogia e, assim, acabam por humanizar Deus ao colocá-lo dentro de seus discursos racionais. A concepção absolutista de Deus é a que engendrou o ateísmo, sendo este uma rebelião justificada. O ateísmo, para Berdiaeff, serviu para purificar a ideia de Deus de um falso sociomorfismo, de uma inumanidade humana, objetivada e transferida à esfera transcendente.

Berdiaeff pondera que foi Dostoiévski que com mais nitidez levantou o problema do sofrimento como problema de teodiceia. Ivan Karamázov, ao se negar a aceitar não a Deus, mas ao mundo de Deus, revelou que no mundo não há harmonia, ordem universal que se possa conciliar com o sofrimento injusto de um inocente. Não se pode justificar a harmonia divina à custa do sofrimento inocente. Este problema colocado por Ivan é o problema da relação entre uma pessoa que é única, dotada de uma sensibilidade para os sofrimentos e alegrias, uma pessoa que tem um destino único, e a ordem do mundo, da harmonia do mundo.

⁵⁵ Deus não é o Absoluto, existe relativamente a criação, ao mundo e ao homem; nele e com ele se desenvolve o drama da liberdade e do amor. Mas mais profundamente, mais além dos limites de todo pensamento, na experiência espiritual, se encontra a Divindade inacessível, ao qual a filosofia deu um nome imperfeito, racional, Absoluto. (BERDIAEFF, 1959, p. 107).

Para Berdiaeff, todas as doutrinas teológicas dão primazia ao princípio universal e geral sobre o individual e particular, ou seja, elas justificam o sofrimento de um inocente em nome de uma harmonia maior, universal. E é justamente esta ideia da ordem, do todo, do universo, que é fonte de escravidão do homem.

Justamente esa idea de orden y de armonía del Todo es una fuente de la esclavitud del hombre, expresa el poder de la objetivación sobre la existencia humana. Los supuestos orden y armonía del mundo no son una creación de Dios. Dios no es ni el instaurador del orden del mundo, ni el administrador del Todo cósmico: es el sentido de la existencia humana. El orden del mundo, que ahoga a las partes, que transforma a la persona en médio, es el producto de la objetivación, es decir, de la exteriorización y de la enajenación de la existencia humana. (BERDIAEFF, 1959, p. 110).⁵⁶

De acordo com a filosofia de Berdiaeff, a harmonia universal e o Todo não justificam nem são capazes de justificar o sofrimento de uma pessoa em particular. A ideia de harmonia universal está desprovida de sentido existencial e somente significa a determinação, a objetivação, a dominação que vai contra a liberdade humana. E Deus, no entendimento do filósofo, está em relação à liberdade e não à necessidade, em relação à pessoa e não ao Todo cósmico. A ação de Deus exerce-se não na ordem do mundo, que justifica o sofrimento da pessoa, mas dá-se na luta da pessoa, da liberdade contra toda ordem objetivadora. “Dios ha creado seres concretos, personas, centros existenciales creadores, y no el orden del mundo, que implicaría el descaecimiento de esos seres, su proyección en la esfera de la objetivación exterior.” (BERDIAEFF, 1959, p. 110).⁵⁷

Tanto para Berdiaeff quanto para Dostoiévski, o divino manifesta-se não no Todo, mas no individual. A ordem do mundo nada tem a ver com Deus, mas Deus se encontra na rebeldia da pessoa que sofre contra a ordem do mundo que massacra e consome sua individualidade. “Dios se manifiesta en el llanto derramado por el niño que sufre, y no en el orden del mundo que justificara esas lágrimas.” (BERDIAEFF, 1921, p. 111).⁵⁸

Na verdade, o que Berdiaeff aponta é que a ideia de harmonia do mundo é escravizadora e que, ao invés de ordem e harmonia, ela demonstra desarmonia e desordem, ou

⁵⁶ Justamente essa ideia de ordem e harmonia do Todo que é fonte da escravidão do homem, expressa o poder da objetivação sobre a existência humana. As supostas ordem e harmonia do mundo não são criação de Deus. Deus não é o instaurador da ordem do mundo, nem o administrador do Todo cósmico: ele é o sentido da existência humana. A ordem do mundo, que sufoca as partes, que transforma a pessoa em meio, é o produto da objetivação, ou seja, da exteriorização e da alienação da existência humana. (BERDIAEFF, 1959, p. 110).

⁵⁷ Deus criou seres concretos, pessoas, centros existenciais criadores, e não a ordem do mundo, que implicaria o decaimento desses seres, sua projeção na esfera da objetivação exterior. (BERDIAEFF, 1959, p. 110).

⁵⁸ “Dios se manifiesta en el llanto derramado por el niño que sufre, y no en el orden del mundo que justificara esas lágrimas.” (BERDIAEFF, 1921, p. 111).

seja, a razão como justificadora do sofrimento do mundo mostra sua incapacidade de dizer do mal, do sofrer, denunciando assim toda a irracionalidade presente no mundo. “La teología racional no ha creado solo una falsa teodiceia que, creyendo defender a Dios, solo defiende en realidad el ateísmo: ha creado igualmente una falsa doctrina de la Providencia en el mundo.” (BERDIAEFF, 1959, p. 111).⁵⁹

O pensamento racional, objetivante, sobre a ordem do mundo não resolve ou é incapaz de resolver o problema da teodiceia. A teodiceia só pode ser resolvida, diz Berdiaeff, não no plano da razão, mas no plano existencial, da vivência, em que Deus se manifesta enquanto amor e liberdade, amor e sacrifício. Este Deus sofre com o homem, luta junto com ele contra a injustiça, contra todos os sofrimentos do mundo; este Deus não justifica os sofrimentos do mundo, mas luta por liberdade, por justiça, pela transformação da existência.

Vimos que a rejeição da harmonia universal pelo personagem Ivan, como diz Frank (2007), mostra esta harmonia como algo monstruoso e injusto, que não serve para justificar o sofrimento de um inocente. As lágrimas de uma criancinha não podem ser redimidas. Ninguém tem o direito, segundo Ivan, de perdoar o torturador de um ser inocente. Ivan vive num conflito íntimo entre fé e razão. Sua razão euclidiana impede-o de crer em algo sobrenatural, mas é incapaz de entender o problema do sofrimento humano ou a presença do mal no mundo como fruto da vontade e da liberdade humana. Assim, o personagem vive angustiado com o mundo injusto criado por Deus. Frank afirma que

O nunca diminuído poder do acabrunhante monólogo de Ivan deriva de sua inexorável rejeição do mundo de Deus em nome da mesma moral do amor e compaixão que o próprio Cristo trouxera a esse mundo. Ivan expressa aquilo que, para Dostoiévski, era a mais profunda contestação da mentalidade populista à aceitação genuína da fé cristã pelo povo russo. Para combater essa contestação, Aliocha se socorreu da imagem de Cristo, a imagem da verdadeira fonte da própria moral de Ivan. (FRANK, 2007, p. 758).

O discurso de Ivan Karamázov no capítulo *A revolta* mostra sua rejeição do mundo de Deus em nome do amor à humanidade. No capítulo seguinte de sua narração do poema *Grande Inquisidor*, o inquisidor afirma que vai corrigir a obra de Cristo por piedade dos sofrimentos humanos. O velho cardeal acusa Cristo de ter aumentado a carga do sofrimento humano por ter confiado ao homem um peso tão grande quanto o livre-arbítrio. Ou seja, na revolta, Ivan recusa-se a aceitar o mundo de Deus e, no poema, por meio do inquisidor, o

⁵⁹ A teologia racional não criou somente uma falsa teodicéia, que acreditando defender a Deus, somente defendeu na realidade o ateísmo: criou igualmente uma falsa doutrina da Providência no mundo. (BERDIAEFF, 1959, p. 111).

personagem afirma que reconstruiria o mundo de Deus de acordo com especificações humanas, ou seja, sem o peso da liberdade. Em um determinado ponto do poema, o inquisidor revela para Cristo que abandonou o ideal cristão de amor e liberdade com muita relutância, afirmando que ainda sentia a exaltada beleza da fé cristã e de sua imagem da humanidade livre e moralmente responsável. Na única vez que Aliocha interrompe o irmão é para afirmar que o poema é um elogio a Cristo e não uma censura, como pretendia Ivan. Frank afirma:

Criticar Cristo por proclamar o livre-arbítrio da humanidade, por insistir no direito do ser humano de escolher entre o bem e o mal unicamente de acordo com os ditames de seu coração, era, com efeito elogiá-Lo por proteger a própria base da natureza humana do homem, tal como Dostoiévski a concebia. (FRANK, 2007, p. 767).

Nesse sentido, o direito do homem de escolher entre o bem e o mal demonstra o reconhecimento da autonomia humana. De acordo com Berdiaeff (1959), para reconhecer esta autonomia, é necessário reconhecer que o homem possui uma liberdade e que ela não é algo criado nem determinado por Deus. Para o filósofo russo, os sistemas teológicos racionalizadores temem reconhecer esta liberdade, pois pretendem manter o homem sobre o jugo de uma transcendência autoritária e externa que toma Deus como um objeto e escraviza o homem, negando, por conseguinte, sua individualidade e indo contra todo o pensamento de Deus enquanto expressão de amor e liberdade.

Dessa forma, o romancista russo parte do niilismo que acusa e recusa Deus, ao mesmo tempo em que nega a liberdade do homem por vê-la enquanto um peso para o ser humano. Todavia, para Dostoiévski, sem Deus não existe moral, não existe princípio, não existe lei, como também não existe liberdade. A morte de Deus representa o fim da liberdade humana e não uma maior liberdade, como pensava Ivan. Se Deus não existe, se não existe um princípio transcendente, se não existe imortalidade, no pensar dostoiévskiano, o homem torna-se escravo do próprio homem, torna-se meramente um objeto na mão de outro homem, que usa de sua vontade de poder para subjugar seu semelhante. Deus é a proclamação da liberdade e do amor pela humanidade.

4.3 A “morte de deus” em Nietzsche e a morte do pai em Dostoiévski

Neste último item de nossa dissertação, vamos retomar a discussão da “morte de deus” nietzschiana, buscando fazer um paralelo com a morte do pai, ou o crime contra o pai Karamázov, ocorrida no romance de Dostoiévski *Os irmãos Karamázov*.

Como vimos ao longo deste estudo, tanto Nietzsche quanto Dostoiévski são autores ou pensadores que refletiram de forma específica, cada um no seu contexto histórico-social-cultural, o problema do niilismo. Nietzsche, filósofo alemão, via o niilismo como um hóspede perturbador do qual não havia como escapar e entendia que o niilismo era o destino histórico do homem ocidental. Dostoiévski, por sua vez, entendia o niilismo como algo que destruiria o sentido moral da existência humana baseada no modelo cristão de amor ao próximo. Ambos, apesar de não serem psicólogos, foram assim considerados por vários intérpretes de suas obras. O próprio Nietzsche leitor de Dostoiévski denominou-o como psicólogo. “Dostoiévski, o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual tive algo a aprender.” (NIETZSCHE, 2010, p. 95). O filósofo brasileiro Oswaldo Giacoia Junior escreveu um livro intitulado *Nietzsche como psicólogo*. Giacoia (2004) afirma que o tema do estatuto da psicologia e seu papel constituem um assunto de importância central no pensamento de Nietzsche. O próprio filósofo alemão creditava a si o mérito de ter inventado de certo modo a psicologia. Em *Ecce Homo*, Nietzsche afirma: “Quem, entre os filósofos, foi antes de mim psicólogo, e não o seu oposto, ‘superior embusteiro’, ‘idealista’? Antes de mim não havia absolutamente psicologia.” (NIETZSCHE, 2004b, p. 114).

Esteban (2011), em seu texto *Bases filológicas para una comparación entre F.M. Dostoiévski y F. Nietzsche*, afirma que os dois pensadores mais estudados dentro daquilo que se pode denominar história do pensamento foram Dostoiévski e Nietzsche. Ambos são reconhecidos como referências para correntes filosóficas e religiosas. E muitas investigações e estudos ocupam-se em comparar os dois autores. Dostoiévski não chegou a conhecer as obras de Nietzsche, tendo o romancista falecido no ano de 1881, quando o filósofo alemão publicava *Aurora*. Nietzsche, ao contrário, foi leitor de Dostoiévski. Segundo Esteban, o filósofo conheceu a obra do romancista por acaso, em uma livraria de Nice. A partir daí, tornou-se um ávido leitor das obras do russo, tendo chamado a atenção de Nietzsche a capacidade de análise psicológica de Dostoiévski. Segundo Esteban, uma das primeiras referências de Nietzsche a Dostoiévski foi feita em uma carta datada de 12 de fevereiro de 1887, dirigida ao seu amigo Franz Overbeck. Em outra carta, datada de 23 de fevereiro, Nietzsche volta a escrever para o amigo, contando detalhes de seu descobrimento do autor russo:

De Dostoiévski yo no conocía ni el nombre hasta hace pocas semanas – yo, un hombre inculto que no lee periódicos! Un zarpazo casual en una librería me puso ante los ojos su obra, recientemente traducida al francés, l’sprit souterrain [...] El instinto de afinidad (o cómo debería llamarlo?) me habló enseguida, mi alegría fue extraordinaria: tengo que retrotraerme a mi conocimiento de *Rouge et noir* de

Stendhal para recordar una alegría igual. (Son dos novelas, la primera, propriamente una pieza de música, de una música muy extraña, muy poco alemana; la segunda, un alarde genial de psicología, una especie de autoescarnio del conócete a ti mismo. (NIETSCHE apud ESTEBAN, 2011, p. 167).⁶⁰

Nesta carta, Nietzsche expressa o sentimento de alegria e de identificação que o tomou ao conhecer a obra de Dostoiévski, saudando o aspecto psicológico da obra do autor. De acordo com o filósofo italiano Paolo Stellino (2011), os temas que mais chamaram a atenção do filósofo foram aqueles relacionados à psicologia. Nietzsche foi um crítico da psicologia tradicional que concebia a psique como algo indivisível, eterno, indestrutível, ou seja, criticava o atomismo psíquico que, no entender do filósofo, somente conhecia a superfície do homem, além de estar submetida a uma interpretação moral da existência. Em contraposição, Nietzsche defendia a psicologia profunda, aquela que investigava os processos psíquicos inconscientes, que não eram reconhecidos imediatamente. Nietzsche concebia a psicologia como uma fisiopsicologia, uma psicologia que separa, segundo Stellino, a sobredeterminação moral para poder analisar com toda a liberdade os complexos processos fisiológicos e psicológicos da vontade de poder. “Sólo una psicología más allá del bien y del mal, una psicología libre de moralina, puede pretender ser reconocida como ‘señora de las ciencias’ y trazar ‘el camino que conduce a los problemas fundamentales.’” (STELLINO, 2011, p. 116).⁶¹

Nesse sentido, as obras de Dostoiévski que o filósofo alemão conheceu representavam uma análise psicológica profunda. O romancista investigava os labirintos mais ocultos e profundos da alma humana e revelava os sentimentos e desejos mais contraditórios do homem. A obra *Memórias do subsolo*, por exemplo, descreve o homem que vive no subsolo, fazendo contraponto à máxima delfica “conhece-te a ti mesmo”. Este homem do subsolo é caracterizado por possuir uma consciência hipertrófica, e sua tentativa de conhecer a si mesmo é desastrosa. Na obra, fala Stellino, o homem do subsolo percebe a grande desvantagem de seguir esta máxima e conclui que a consciência de si mesmo é uma enfermidade. Segundo Stellino, para Nietzsche, a tarefa do ser humano não era conhecer a si

⁶⁰ De Dostoiévski eu não sabia nem o nome até poucas semanas – eu, um homem inculto que não leio jornais! Um golpe ocasional em uma livraria me colocou diante a sua obra, recentemente traduzida para o francês, O homem do subsolo [...] O instinto de afinidade (ou como deveria chamá-lo?) me falou em seguida, minha alegria foi extraordinária: tenho que remontar-me a meu conhecimento de Rouge et noir de Stendhal para recordar uma alegria igual. (São duas novelas, a primeira, propriamente uma peça de música, de uma música muito estranha, muito pouco alemão; a segunda, uma exibição genial de psicologia, uma espécie de autoescarnio do conhece a ti mesmo. (NIETSCHE apud ESTEBAN, 2011, p. 167).

⁶¹ Somente um psicologia mais além do bem e do mal, uma psicologia livre da moral, pode pretender ser reconhecida como ‘senhora das ciências e traçar ‘o caminho que conduz aos problemas fundamentais. (STELLINO, 2011, p. 116).

mesmo, mas criar a si mesmo. “La de darse forma con el escultor da forma artísticamente a su creación: en este sentido, el autoconocimiento era concebido no como um objetivo, sino únicamente como un médio para la plasmación de uno mismo.” (STELLINO, 2011, p. 119).⁶² O autor russo contrapôs a este tipo de homem do subsolo, de consciência hipertrófica, o homem de ação. De acordo com Stellino, a distinção do romancista russo entre estes dois tipos de homem é explicada pelo mecanismo psicológico da vingança. Stellino afirma que

El hombre de acción sabe cómo vengarse. Cuando es dominado por el espíritu de venganza, este hombre se dirige contra su objetivo como si fuera un toro enfurecido y se para solamente a los pies de un muro. Al contrario de este, el hombre de la conciencia intensa es realmente incapaz de vengarse. El sentimiento de la ofensa puede incluso ser mayor y el deseo de vengarse, más vivo, pero a causa de su conciencia hipertrófica este hombre no reacciona de inmediato, sino que duda y reflexiona, exasperando así su deseo. (STELLINO, 2011, P. 119).⁶³

Para Stellino, Nietzsche tomou estes dois tipos psicológicos de homem na literatura dostoiévskiana para caracterizar seu homem reativo ou do ressentimento e seu homem ativo. Stellino afirma que o tato psicológico do romancista chamou muito a atenção do filósofo e, assim, Nietzsche retomou em sua obra *Genealogia da Moral* a distinção entre o homem ativo e o homem de consciência intensa, ou melhor, o homem do ressentimento.

Enquanto o homem nobre vive com confiança e franqueza diante de si mesmo [...] sublinha a nuance de ‘sincero’, e talvez também ‘ingênuo’, o homem do ressentimento não é franco, nem ingênuo, nem honesto e reto consigo. Sua alma olha de través; ele ama os refúgios, os subterfúgios, os caminhos ocultos, tudo escondido lhe agrada como seu mundo, sua segurança, seu bálsamo. (NIETZSCHE, 2001, p. 30).

Segundo Stellino (2011), o homem do subsolo de Dostoiévski e o homem do ressentimento de Nietzsche assemelham-se. A característica típica deste tipo de homem é sua predileção pelos espaços escuros, escondidos, subterrâneos, refletindo, dessa forma, sua condição espiritual, e principalmente sua predisposição para a vingança. Nietzsche afirma sobre este tipo de homem: “Estes são todos homens do ressentimento, estes fisiologicamente

⁶² A maneira que o escultor da forma a sua criação artística: nesse sentido, o autoconhecimento era entendido não como um objetivo, senão unicamente como um meio de formação de si mesmo. (STELLINO, 2011, p. 119).

⁶³ O homem de ação sabe como vingar-se. Quando é dominado pelo espírito de vingança esse homem se dirige contra seu objetivo como se fosse um touro enfurecido e só para quando tem um muro a sua frente. Ao contrário deste, o homem da consciência intensa é realmente incapaz de vingar-se. O sentimento da ofensa pode inclusive ser maior e o desejo de vingar-se, mais vivo, mas devido sua consciência hipertrofiada este homem não reage de imediato, senão que duvida e reflete, exasperando assim seu desejo. (STELLINO, 2011, P. 119).

desgraçados e carcomidos, todo um mundo fremente de subterrânea vingança, inesgotável, insaciável em irrupções contra os felizes.” (NIETZSCHE, 2001, p. 113).

Depois desta passagem pelas influências do romancista russo na filosofia de Nietzsche, entraremos nas temáticas da “morte de deus”, refletida pelo filósofo alemão, e da morte do pai, presente no último romance do russo.

Vimos no segundo capítulo que o anúncio do insensato significa o fim dos valores supremos que asseguravam um significado suprassensível à existência humana. Machado (1997), em sua obra *Zaratustra Tragédia Nietzscheana*, afirma que a “morte de deus” é a constatação do niilismo da modernidade, evidenciando com ela que a fé em Deus encontra-se minada, ou seja, que desapareceu o princípio em que o homem cristão fundou sua existência.

A expressão “morte de Deus” é a constatação da ruptura que a modernidade introduz na história da cultura com o desaparecimento dos valores absolutos, das essências, do fundamento divino. Significa, portanto, a substituição da autoridade de Deus e da Igreja pela autoridade do homem considerado como consciência ou razão; a substituição do desejo de eternidade pelos projetos de futuro, de progresso histórico; a substituição de uma beatitude celeste por um bem-estar terrestre. (MACHADO, 1997, p. 48)

Dar-se conta da “morte de deus” em Nietzsche é estar consciente do infundamento da existência e do caráter histórico e relativo dos valores, ou seja, de que os valores são criações do homem para dar sentido a sua existência, que é em si vazia de sentido. No pensar nietzschiano, o homem é um animal carente de sentido. O filósofo afirma que o homem tem horror ao vácuo e precisa de um objetivo para sua existência “[...] e preferirá ainda querer o nada a nada querer”. (NIETZSCHE, 2001, p. 88). Assim o homem cria valores morais para fundamentar seu mundo, para fugir da falta de sentido ou do niilismo.

Para o filósofo alemão o ideal ascético foi a única posição de sentido que teve êxito na história do ocidente. Este ideal justificou a tragicidade da existência humana, dando-lhe um sentido suprassensível. “Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o *‘faute de mieux’* [mal menor] *par excellence*.” (NIETZSCHE, 2001, p. 149).

Segundo Anton Uhl, em seu texto intitulado *Dor por Deus e dor pelo homem*, o filósofo alemão partiu da lógica do sentimento, mais precisamente do sofrimento, para criar a ideia de Deus. “O homem criou para si um Deus que fosse intérprete do sofrimento. O homem sofre porque é culpado, assim ensina a interpretação do ideal ascético. Este Deus deu sentido ao sofrimento, mas trouxe para o homem também o máximo de culpa.” (UHL, 1981, p. 48).

De acordo com Nietzsche, o ideal ascético representa o ódio a tudo aquilo que é humano, o medo da morte, do sofrimento, do devir, do desejo, enfim, uma aversão à vida mesma com todas as suas contradições. Contudo, quando o homem toma consciência de que este ideal não tem plausibilidade, ou, como diz Heidegger (2002), de que o mundo ideal nunca se realizaria no mundo real, o homem vê-se diante do niilismo, do vazio, do nada. Num primeiro momento, como diz Araldi (1998), o anúncio “deus morreu” tem o significado de um abalo cósmico devido ao afastamento da ideia de deus que servia de estruturação ao mundo. Num segundo momento, o filósofo aponta o sentido libertador desse evento.

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’. (NIETZSCHE, 2004a, p. 234).

Neste momento, a “morte de deus” é entendida enquanto abertura, libertação dos valores morais que comprimiam e moldavam a existência do homem. Depois que “deus morreu”, o homem libertou-se da estrutura moral que submetia sua vida a ideais superiores. O horizonte abriu-se, e o homem pôde se tornar o criador de valores.

A “morte de deus” é o libertar do homem da estrutura de culpa e de pecado forjada pelo cristianismo, já que, no pensamento do filósofo, o advento do Deus cristão trouxe ao mundo o máximo de sentimento de culpa. Para Nietzsche,

[...] o irresistível declínio da fé no Deus cristão, que já agora se verifica um considerável declínio da consciência de culpa do homem; sim, não devemos inclusive rejeitar a perspectiva de que a vitória total e definitiva do ateísmo possa livrar a humanidade desse sentimento de estar em dívida com seu começo, sua causa prima. (NIETZSCHE, 2001, p. 79).

Machado (2001) pontua que Nietzsche, por meio do seu Zarathustra, propõe uma saída positiva e afirmativa para a condição de niilismo na modernidade. Metaforicamente, diz Machado, Nietzsche descreveu a “morte de deus” como o esvaziamento do mar, o apagamento do horizonte, o desligamento da terra do sol. Seu Zarathustra prometerá o super-homem, o sentido da terra, como novo mar, novo horizonte, novo sol. “Quero ensinar aos homens o sentido da existência, que é o super-homem, o relâmpago que surge da tenebrosa nuvem-homem”. (NIETZSCHE, 2000b, p. 16). Zarathustra opõe o super-homem ao último homem, entendido como aquele que não sabe o que é o amor, o que é criação, o que é anseio.

De acordo com Machado (2001), Zaratustra afirma que o super-homem é o contrário do último homem que se encontra esgotado, desiludido, sem forças, sem esperança de qualquer elevação da humanidade. “[...] a morte de Deus cria um vazio que pode ser acentuado pelo último homem, para quem não há mais valor, ou preenchido pelo super-homem, produto da criação de novos valores.” (MACHADO, 2001, p. 55). Zaratustra é o profeta da esperança, ou melhor, o aspecto afirmativo de sua mensagem é a esperança. “[...] o homem pode não ter um deus e – por isso mesmo – ter um futuro.” (MACHADO, 1997, p. 56). O super-homem proclamado por Zaratustra é o criador de valores, é o que estabelece valores ou aquele que é a medida e o valor de todas as coisas. E o seu contrário, o último homem, fazendo um paralelo com a obra de Dostoiévski, é o inquisidor do poema de Ivan, que se encontra desiludido, sem esperanças depois de que se deu conta da “morte de deus”. O inquisidor é um ateu, ou melhor, um ex-crente que não suportou a angústia de viver num mundo sem a ideia de Deus e, por amor à humanidade, tomou para si a tarefa de dar continuidade à obra de Cristo, mesmo não crendo mais nela.

- Teu inquisidor não crê em Deus, eis todo o seu segredo!

- Vá lá que seja! Até que enfim adivinhaste. E de fato é assim, de fato é só nisso que está todo o segredo, mas por acaso isso não é sofrimento, ainda que seja para uma pessoa como ele, um homem que destruiu toda a sua vida numa façanha no deserto e não se curou do amor à humanidade? No crepúsculo de seus dias ele se convence claramente de que só os conselhos do grande e terrível espírito poderiam acomodar numa ordem suportável os rebeldes fracos, ‘as criaturas experimentais inacabadas, criadas por escárnio’. Pois bem, convencido disto ele percebe que precisa seguir a orientação do espírito inteligente, do terrível espírito da morte e da destruição, e para tanto adotar a mentira e o embuste e conduzir os homens já conscientemente para a morte e a destruição, e ademais enganá-los durante toda a caminhada, dando um jeito de que não percebam aonde estão sendo conduzidos e ao menos nesse caminho esses míseros cegos se ache felizes. E repare, o embuste é em nome daquele em cujo ideal o velho acreditara apaixonadamente durante toda a sua vida! (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 363).

Podemos dizer que o inquisidor de Dostoiévski e o último homem de Nietzsche encontram-se em um estado de niilismo passivo, já que, conscientes da “morte de deus”, não se propuseram a tarefa de superar o niilismo e continuam presos a ideais metafísicos, mesmo sabendo serem eles inalcançáveis para o homem.

A ultrapassagem do niilismo enquanto estado passivo, pensada pelo filósofo alemão, dá-se pela via da superação de ideais metafísicos, pela afirmação da terra e pela valorização dela. E o super-homem representa o homem que valoriza a terra, o homem que é o critério de toda avaliação de valor.

Dostoiévski, assim como Nietzsche, não vê o niilismo somente em seu aspecto negativo ou pessimista. Segundo Junger (1994), os dois autores estão de acordo com o prognóstico otimista do niilismo. O romancista russo e o filósofo alemão tratam do problema enquanto um processo, enquanto uma fase necessária dentro de uma situação histórica da humanidade ou dentro de uma condição espiritual do homem. Ambos criticam a razão ocidental que dominou todas as formas de conhecimento, suprimindo e negando outras formas de se conhecer.

A morte do pai no romance *Os irmãos Karamázov* representa, como afirma Pondé (2003), a morte da lei, do absoluto, da tradição. O filho bastardo Smierdiákov é representado como uma figura que não tem mais alma e que cometeu o crime contra o pai Karamázov influenciado pelas ideias niilistas de Ivan - “se deus não existe, tudo é permitido”. De acordo com Pondé (2003), esta negação de Deus é característica do pensamento ocidental, porque não consegue chegar a uma ideia racional sobre Ele. A não existência de Deus, como vimos, representa em Dostoiévski a descrença na imortalidade, no sobrenatural, ou seja, sem a crença em Deus, ao homem tudo é permitido, pois bem e mal não fazem diferença ou só fazem sentido ao se referirem a Deus e à liberdade humana. No entendimento do romancista, só existe liberdade se existe a presença de Deus. Sobre a questão do mal, Pondé afirma que, para o romancista russo, o grande engano do homem moderno é ter chegado à conclusão de que o mal não existe. Na obra, o crime contra o pai só aconteceu porque o filho bastardo levou a ideia niilista de Ivan do “tudo é permitido” ao extremo. “Partindo do pressuposto de que Deus não existe, de que a alma é mortal, então tudo é permitido.” (PONDÉ, 2003, p. 276). Ou seja, o crime contra o pai ou a morte do pai no romance de Dostoiévski aconteceu pela falta de fé do homem em Deus.

Diferente da “morte de deus” em Nietzsche que, como vimos, abre um espaço para o homem ser o criador de valores, o super-homem, a morte do pai em Dostoiévski não tem um sentido libertador para o romancista russo. O homem que não acredita em Deus não tem princípios morais, não tem consciência de si e do outro, e, portanto, não é livre, pois ele cai no arbítrio, na total indistinção do eu e do outro, do eu e do mundo, sendo tomado e dominado unicamente pela ideia do “tudo é permitido”. Smierdiákov representa, diz-nos Pondé, a total dissolução do eu. O personagem, seguindo à risca a ideia do “tudo é permitido”, acabou sendo consumido pela ideia niilista. Ou seja, a racionalização do mundo é, para o russo, a negação de um sentido sobrenatural da existência.

Nesse sentido é que Dostoiévski entende o niilismo como algo que desintegra o eu, a pessoa, destruindo a personalidade do homem. Nos romances dostoiévskianos, seus

personagens niilistas passam pela decomposição, pela desintegração da personalidade. O niilismo consome a pessoa, deixando-a em um estado intenso de sofrimento psíquico. De acordo com Berdiaeff (1959), a pessoa não é um ser natural. As ciências como a biologia e a sociologia só conhecem o homem parcialmente, pois o tomam enquanto um ser natural, social. Na concepção do filósofo russo, o homem é um centro existencial do mundo, é único e deve criar-se. “La persona debe crearse, enriquecerse ella misma, llenarse de un contenido universal, realizar su unidad, su plenitud en el curso de toda la duración de la vida.” (BERDIAEFF, 1959, p.30).⁶⁴

Ivan, o autor intelectual do crime contra o pai, em um primeiro momento, devido a sua razão euclidiana, chegou a acreditar que, se não existe imortalidade, se não existe Deus, o homem pode tudo, pois não existem princípios morais norteadores da existência humana. Em um segundo momento, o personagem passou a refletir sobre o assassinato do pai cometido pelo meio irmão. Ivan não conseguiu se libertar do sentimento de culpa por ter influenciado Smierdiákov, por meio de suas ideias, a cometer o crime contra seu pai. Ele sentiu-se culpado pelo crime, a culpa torturou-o, levando-o a um estado febril, alucinatório. Pondé (2003) afirma que o projeto emancipatório moderno leva o homem ao abismo, pois, como nos mostra Dostoiévski por meio de seus personagens, ele encontra-se em constante tensão escatológica interna e leva suas ideias niilistas ao extremo, até o crime, mas não consegue sustentar esta posição. Daí aparece o sentimento de culpa e o desejo de resgate e de redenção.

Anton Uhl (1981) comenta o estado de angústia por que passam os personagens niilistas do romancista: “O sofrimento dos niilistas de Dostoiévski é o próprio Deus. Eles se encontram na situação do ‘velho feiticeiro’, que esconjura o ‘Deus-carrasco’ e ao mesmo tempo deseja que Ele volte.” (UHL, 1981, p. 46). Os personagens niilistas de Dostoiévski não conseguem suportar a angústia do “tudo é permitido”; é como se eles trouxessem em si a ideia do sobrenatural, do Deus de que não conseguem se desgarrar. Mesmo que racionalmente tentem negar essa ideia, ela persiste e, no momento mais radical, ela volta para resgatar o homem da destruição niilista.

O niilismo no sentido libertador em Nietzsche coloca o homem enquanto criador de valores. Já em Dostoiévski, o niilismo coloca o homem no arbítrio, na indistinção, na indiferença. Diferente de Nietzsche, Dostoiévski não pensa os valores morais enquanto históricos, enquanto criações humanas para justificar e dar sentido a sua existência. Os valores

⁶⁴A pessoa deve criar-se, enriquecer-se a si mesma, preencher-se de um conteúdo universal, realizar sua unidade, sua plenitude no decorrer de sua vida. (BERDIAEFF, 1959, p.30).

morais representam, para o autor russo, a vivência dos ideais cristãos de amor e liberdade, de amor e sacrifício. Os valores morais não estão no nível das ideias e não pertencem ao mundo natural, mas ao mundo sobrenatural. Ou seja, para Dostoiévski, Deus não pode ser apreendido nem compreendido pela racionalidade. Deus, afirma Berdiaeff (1959), é liberdade, amor, sacrifício e representa a luta contra a ordem do mundo objetivado, do mundo organizado pela razão moderna. Ambos os autores são críticos da razão moderna, ambos veem nela a responsável pela “morte de deus”. Em outras palavras, foi o homem moderno quem matou deus.

Nietzsche e Dostoiévski são adversários da ciência e do progresso. O que os distingue nesta oposição é que, para o russo, como afirma Uhl (1981), ciência e progresso significam a queda no pecado, ou seja, toda a utopia de se construir o paraíso na Terra por meio da razão euclidiana cai no fracasso; já para o alemão, diz Uhl (1981), a crença no progresso é ainda desvalorização do agora, porque ainda reconhece um além final ou o futuro.

Em Nietzsche, a “morte de deus” é morte anunciada desde seu nascimento. Para o filósofo, o mundo é devir. O niilismo não é a causa, mas a lógica da decadência. Já em Dostoiévski, o niilismo é causa, e as ideias niilistas seriam as responsáveis pela destruição dos valores morais cristãos do mundo. As ideias niilistas levadas até as últimas consequências, no entendimento do romancista, levariam à destruição do homem e do mundo.

Podemos dizer que, para Nietzsche, o niilismo não é causa da “morte de deus”, mas a consequência de certo modo de se instituírem valores. Nesse sentido, para o filósofo, o advento do niilismo é um processo necessário. “Por que o advento do niilismo é doravante necessário? Porque nossos valores até agora são aqueles mesmos que o acarretam como a sua última consequência; porque o niilismo é a lógica de nossos grandes valores e ideais pensada até o fim. (NIETZSCHE, 2008, p. 24).

Por sua vez, para Dostoiévski, o niilismo é causa da morte do pai motivada pela descrença na imortalidade e em Deus. A descrença em Deus e na imortalidade, para o romancista, banalizaria o mal no mundo, e, sem essa crença, “tudo é permitido”. Ou seja, sem a presença de Deus, o homem acabaria por destruir o outro, o mundo e a si mesmo. Em conversa com os filhos Aliócha e Ivan, o velho pai Karamázov interroga-os:

Deus existe ou não? – Não existe. Aliócha, Deus existe? – Deus existe. – Ivan, a imortalidade existe? Vamos, alguma que seja, mesmo uma pequena, a mais ínfima? – Também não existe imortalidade. [...] – Aliócha, existe a imortalidade? – Existe. – E Deus, e a imortalidade? – Tanto Deus como a imortalidade. É em Deus que está a imortalidade. – Hum. O mais provável é que Ivan esteja certo. Deus! Só de pensar o quanto sacrificou o homem de fé, quantos esforços de toda espécie dispendeu

gratuitamente por essa fantasia, e isso durante milênios! Quem é esse que zomba tanto do homem? Ivan! Pela última vez te pergunto e de modo terminante: Deus existe ou não? Estou perguntando pela última vez! – E pela última vez não. – Quem é que zomba dos homens? – Vai ver que é o diabo – Ivan Fiódorovitch deu um risinho. – E o diabo existe? – Não, o diabo também não existe. – É uma pena. Com os diabos, o que eu faria depois disso com aquele que primeiro inventou Deus! Enforcá-lo num álamo amargo seria pouco. – Não existiria absolutamente civilização se não tivessem inventado Deus. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p. 196-197).

Ambos, o alemão e o russo, apesar das divergências ideológicas, veem a possibilidade de superação dessa condição. Enquanto para Nietzsche o homem deve se tornar o super-homem, saindo da mera condição do niilista passivo e afirmando a vida, tomando para si o critério de criar e avaliar valores, para Dostoiévski, o Cristo redentor é a única saída para o niilismo racional do homem moderno. Cristo representa o resgate de toda dor e de todo sofrimento humano, ao mesmo tempo em que representa perdão e amor para todos os homens. Ambos foram pensadores do século XIX que perceberam a crise de sentido experimentada pelo homem moderno, e cada qual apontou, por meio de suas reflexões, uma possível resposta para se viver em tempos de niilismo, apesar dele e para além dele. Um afirma a terra, e o outro afirma o além-terra.

Como estudamos ao longo deste capítulo a relação entre niilismo e religião, vimos a estreita ligação dos dois temas. Estudar o niilismo russo é estudar a estrutura religiosa do povo russo. Como fala Berdiaeff, “no es posible comprender la estructura antirreligiosa sin haber comprendido antes la estructura religiosa”. (BERDIAEFF, 1941, p. 101).⁶⁵ A geração de niilista russos, representada por Ivan Karamázov, mostrou-nos que os russos tornaram-se niilistas devido a sua sede de justiça, a sua não aceitação do sofrimento humano, tendo como justificativa uma harmonia futura e divina. Os jovens niilistas russos, influenciados pelo racionalismo ocidental, negavam o mundo de Deus por nele haver tanta injustiça e tanto sofrimento, ou seja, eles negaram o mundo de Deus por motivos morais. Todavia, é a partir da negação e do niilismo vivido em suas últimas consequências que Dostoiévski encontrou sua saída religiosa para a superação do problema. Dostoiévski, por meio de seu personagem Ivan, demonstrou que, a partir do ateísmo, se pode chegar a Deus. Para o romancista, o homem não suporta viver num mundo sem princípios morais, sem a ideia de Deus e da imortalidade. Ivan não suportou sustentar sua ideia do “tudo é permitido” e acabou buscando na moral cristã a saída para seu niilismo racional.

⁶⁵ Não é possível compreender a estrutura antirreligiosa, sem ter compreendido antes a estrutura religiosa. (BERDIAEFF, 1941, p. 101).

Diferentemente, para Nietzsche, a moral cristã também é niilista, assim como a ciência com sua pretensão de verdade. Nesse sentido, para o filósofo alemão, o niilismo é superado pela afirmação da vida, pelo dizer sim a toda dor e a todo sofrimento nela presente. O homem deve tomar para si o critério de avaliar os valores, sendo ele próprio quem dá valor a esses valores criados e sem se deixar dominar por uma moralidade que constanja sua vontade de poder.

Enfim, Nietzsche e Dostoiévski foram grandes estudiosos do niilismo e da religião do século XIX. O russo, por meio de sua arte trágica, encontrou na religiosidade a resposta para o problema do niilismo. O alemão encontrou no próprio homem com sua vontade de poder a superação do estado de niilismo passivo. Ou seja, cada um deles, preocupado com o problema do niilismo, refletiu dentro de seu campo de saber sobre a temática e buscou alternativas para a superação do problema.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao final desta pesquisa sobre niilismo e religião em que passamos por um percurso histórico sobre a origem do problema do niilismo dentro do pensamento ocidental, pudemos ver o quanto esta questão é controversa dentro dos mais variados sistemas de interpretação humanos. Optamos por aprofundar nossa pesquisa na reflexão sobre o problema do niilismo feita por Nietzsche, que, como vimos, dedicou grande parte de sua vida filosófica ao estudo do niilismo, ora vendo-o como um hóspede perturbador, ora apontando para o sentido libertador do fenômeno. Em seguida, pesquisamos sobre o niilismo russo a partir do entendimento do romancista Dostoiévski e exemplificamos nosso estudo com o último romance do autor russo, *Os irmãos Karamázov*, em que ele tratou da temática do niilismo e da religião por meio da trama da família Karamázov. Por fim, fizemos um contraponto da “morte de deus”, refletida pelo filósofo alemão, com a morte do pai, apresentada pelo romancista russo em seu romance.

Nietzsche foi um dos precursores na investigação do fenômeno do niilismo. O filósofo do século XIX previu a que ponto o modo de funcionamento da cultura ocidental ou o modo como esta cultura institui valores iria chegar. Para Nietzsche, a cultura ocidental, baseada em valores metafísicos, construiu seu modo de funcionar em cima de uma ilusão, pois estes valores metafísicos não têm plausibilidade na existência. Ou seja, os valores são vazios de sentido - deus, verdade e bem não existem independentes da vontade humana. Os valores são construções humanas para dar sentido e guiar a existência do homem. Eles não existem em si, não têm caráter absoluto e permanente. Sendo construções, eles podem ser desconstruídos e reconstruídos a qualquer momento. Nietzsche chamou esta situação de niilismo, diagnosticando-a por meio do anúncio do homem louco sobre a “morte de deus”. Esta morte significa a desvalorização dos valores supremos vigentes até então.

Nietzsche entende este evento como lapidar da cultura ocidental, decorrente de um processo de negatividade que vem desde o platonismo até culminar na modernidade como experiência do grande vazio de sentido depois que o homem tomou consciência de que os valores morais não são eternos e imutáveis e de que não existe uma verdade absoluta que contemple a totalidade da existência.

A história do ocidente, segundo a compreensão do filósofo alemão, é o processo de instauração e de dissolução dos valores morais e metafísicos, e o evento “morte de deus” representa no filosofar nietzschiano o fim da dualidade instituída pela metafísica platônica ao conceber a existência de um mundo sensível e de um mundo suprassensível. Se num primeiro

momento este anúncio soou perturbador, posto que destruiria todas as referências de sentido em que o homem pautava sua existência - a ideia de deus, de bem, de verdade - num segundo momento, Nietzsche apontou o sentido libertador do evento. Neste momento, livre da dualidade metafísica ou livre da estruturação moral da existência que julga e condena a vida, pois a toma enquanto erro, pecado, culpa, o homem encontra em frente de si um horizonte aberto para uma nova forma de instauração de valores. Esta nova forma de instauração de valores, como afirma Heidegger (2002), precisa de um novo princípio, não pode mais estar baseada na ideia de um mundo suprassensível. Para o filósofo, o novo princípio deve acontecer a partir da vida mesma; ela torna-se o princípio de toda a criação de valores e estará fundada na vontade de poder, entendida como aquela que põe pontos de vista, já que valor, para o filósofo, é essencialmente ponto de vista. Nesse sentido, vimos que, com a efetivação do niilismo, não é mais possível postular uma verdade absoluta e imutável que julga e avalia a vida. Agora o homem torna-se o único responsável por tudo aquilo presente em seu mundo, e não há mais possibilidade de procurar culpados nem tampouco de se desculpar.

Enfim, para o filósofo alemão, viver a experiência do niilismo é tornar-se consciente daquilo que constitui o valor dos valores supremos, ou seja, o vazio, o *nihil*, ao mesmo tempo que é tomar para si o critério para uma nova forma de se instituírem valores. Assim sendo, o niilismo deixa para o homem a grande tarefa de se tornar aquele que cria valores.

Assim como Nietzsche, Dostoiévski também foi um dos precursores na reflexão sobre o problema. O niilismo russo foi marcado pela ambiguidade, e a geração de niilistas russos, como vimos, tornou-se niilista por amor à humanidade. Por não compreenderem o mal no mundo, a injustiça e o sofrimento, estes jovens renegaram a Deus, pois reconhecê-lo seria como justificar e aceitar o mal. Assim, eles passaram a negar todos os valores tradicionais, além de buscarem fundamentar a moral naquilo que chamaram de 'egoísmo racional'. Esta geração influenciada, segundo Dostoiévski, pelas ideias do Ocidente pregava um pretensão ateísmo. O romancista russo refletiu este conflito moral vivido pela juventude russa da década de 1960 em sua literatura.

Dostoiévski não viu como Nietzsche o sentido libertador do niilismo, todavia, a partir da vivência radical do niilismo, o russo encontrou sua resposta para o problema. Para o romancista, o niilismo seria fruto da racionalidade moderna que nega o caráter transcendental da existência. E negar o transcendente é, na concepção de Dostoiévski, negar a liberdade. Seu personagem Ivan Karamázov concluiu que "se Deus não existe, tudo é permitido", querendo dizer que, sem Deus, o homem pode tudo, pois não existe nenhum critério para se estabelecerem os limites, e, logo, não existe nada amoral e qualquer crime pode ser

justificado. Esta afirmação de que Deus não existe significa, em Dostoiévski, limitação da existência humana, restrição da vida ao cálculo racional, ao utilitarismo, ao materialismo, é, enfim, reduzir a capacidade humana de transcender, é torná-la escrava de sua razão euclidiana.

A razão euclidiana não compreende as injustiças e os sofrimentos presentes no mundo, como bem demonstrou o personagem Ivan Karamázov. A razão não é apta a compreender o sofrimento de uma criança. Mesmo que se justifique este sofrimento com a ideia de uma harmonia universal e futura, ele é inadmissível. Para sair do niilismo racional, Dostoiévski apontou sua resposta religiosa para o problema. Como diz Araújo (2003), o romancista russo não explicou o mal presente no mundo, não explicou o sofrimento de um inocente, mas Cristo na cruz representa o resgate e a redenção de todo sofrimento. Corroborando este pensamento, Frank (2008) afirma que a visão estreita de Ivan e seu caráter vingativo contrastam com o evangelho de Cristo que prega o amor e o perdão para todos. Ou seja, a fé em Cristo não elimina o mal do mundo, mas Cristo toma para si o mal do mundo, conservando assim o caráter escandaloso do sofrimento de um inocente. Segundo Berdiaeff (1921), sem Cristo o mal no mundo não tem sentido, mas, com ele, todo mal pode ser justificado. Para Dostoiévski, somente a partir da ideia de imortalidade pode-se compreender todo o sofrimento no mundo; sem ela, não há como justificar a tragicidade da existência humana. Assim, Dostoiévski, em sua obra, partiu do niilismo da negação total para chegar até a afirmação de Deus.

Se de um lado temos a interpretação filosófica sobre o niilismo de Nietzsche, que viu na interpretação moral da existência a origem do problema, de outro, temos a interpretação do romancista Dostoiévski, que viu que é na negação de valores morais que se encontra o niilismo. Nietzsche foi um grande crítico da moral socrático-platônica e da moral cristã, já que, no entendimento do filósofo, ambas são niilistas, pois negam ou desvalorizam esta existência a favor de uma outra existência futura. O filósofo alemão não vê o cristianismo como revelação divina, mas sim como um sistema de valoração. Dostoiévski, pelo contrário, vê na moral cristã a única saída do niilismo. Para ele, o ser humano é sobrenatural, Deus se revela no destino do homem, e Cristo representa a vivência do amor e o perdão de Deus para a humanidade.

Estudamos, ao longo desta dissertação, duas formas de interpretação de um mesmo fenômeno. Num dado momento, devido às divergências das concepções do alemão e do russo, temos a impressão de que não estamos tratando do mesmo fenômeno. Mas, ao final, quando chegamos à conclusão do estudo e na tentativa de fazermos uma síntese de tudo o que foi estudado, começamos a concatenar as ideias e vimos que, por mais divergentes que sejam as

interpretações, Nietzsche e Dostoiévski criticavam em última instância a razão moderna que, na tentativa de abarcar o todo da existência, querendo desvendar a “verdade” do universo humano, acabou por se mostrar niilista, pois as abstrações racionais mostram-se incapazes de dizer sobre aquilo que lhes escapa, ou seja, a própria vida do homem com toda a dor, prazer, alegria e sofrimento a ela inerente. Ambos são, então, grandes críticos da modernidade, época marcada pela luz da razão que se mostrou inapta para sua tarefa de iluminar a caminhada do homem. A ciência moderna, com sua maneira de interpretar o mundo, atua no sentido de objetivação do homem para adquirir conhecimento sobre ele, mas este conhecimento adquirido é apenas parcial e diz de um conhecer de generalidades, ou seja, a razão tem seu próprio limite de conhecimento. Como bem diz o personagem do subsolo de Dostoiévski, ao afirmar que a razão satisfaz somente a capacidade racional do homem.

Em Nietzsche, a crença do homem na racionalidade foi responsável pela negação dos instintos e dos desejos humanos. Em Dostoiévski, a razão nega Deus por não conseguir compreendê-lo dentro de seus esquemas. Ou seja, para ambos os autores, o homem reduzido à razão acaba por reduzir a si mesmo, pois o conhecer é muito mais amplo e envolve outros sentidos que estão para além da razão humana.

Enfim, apesar da distância entre as interpretações do filósofo e do romancista, ambos se aproximaram quando colocaram a razão sob suspeita, denunciando seu caráter frágil e limitador. A razão, ao tentar corrigir a vida, constringe a liberdade humana, além de negar o caráter trágico da existência. E, em última instância, o que querem o filósofo e o romancista é que o homem, por meio de sua liberdade, afirme sua existência apesar e para além de toda dor, de toda tragicidade.

REFERÊNCIAS

ARALDI, Claudemir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n.5, p. 75-94, 1998.

ARALDI, Claudemir Luís. **Niilismo, Criação, Aniquilamento**. Nietzsche e a filosofia dos extremos. São Paulo: Discurso Editora; Ijuí: Ed. Unijuí, 2004.

ARAÚJO, Paulo Afonso de. A questão ética diante do niilismo. **Revista Ética e Filosofia Política**. Juiz de Fora, v.6, n. 2, Nov. 2003.

BAKHTIN, Mikail Mikhailovith. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Forense-Univesitária, 1981.

BRAIT, Beth. Problemas da poética de Dostoiévski e estudos da linguagem. In: BRAIT, Beth. (Org.). **Bakhtin dialogismo e polifonia**. São Paulo: Contexto, 2009.

BERDIAEFF, Nicolas. **El Cristianismo y el problema del comunismo**. Buenos Aires: Espasa-Calpe Argentina, 1941.

BERDIAEFF, Nicolas. **Esclavitud y libertad del hombre**. Buenos Aires: Emece Editores S.A., 1959.

BERDIAEFF, Nicolas. **O espírito de Dostoiévski**. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1921.

BOAS, João Paulo Vilas. As primeiras elaborações nietzschianas do niilismo à luz da leitura de Ivan Turguêniev. In: FREZZATI JR., WILSON ANTONIO; PASCHOAL, Antonio Edmilson. (Orgs.). **120 anos de Para a Genealogia da Moral**. Ijuí: Ed. Unijuí, 2008.

D'AGOSTINI, Franca. **Lógica do niilismo: dialética, diferença, recursividade**. São Leopoldo: UNISINOS, 2002.

DELEUZE, Gilles. **Nietzsche e a filosofia**. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DIAS, André. Dostoiévski, um dissonante. **Cadernos de Letras da UFF – Dossiê: Letras, lingüística e suas interfaces**. Rio de Janeiro, n. 40, p. 291-308, 2010.

DIEHL, Astor A; TATIM, Denise C. **Pesquisa em ciências sociais aplicadas: métodos e técnicas**. São Paulo: Pearson/Prentice Hall, 2004.

DIONNE, Jean; LAVILLE, Christian. **A construção do saber: manual de metodologia da pesquisa em ciências humanas**. Porto Alegre: Artes Médicas Sul LTDA, 1999.

DÍAZ, Juan Antonio Estrada. La religión en una época nihilista. El caso Nietzsche. In: ÁVILA, Remédios; ESTRADA, Juan Antonio; RUIZ, Encarnación. (Orgs.). **Itinerarios del nihilismo**. La nada como horizonte. Madrid: Arena Libros, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Nova Cultural, 1993.

- DOSTOIÉVSKI Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. 2 vol. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do subsolo**. São Paulo: Editora 34, 2000.
- ESTEBAN, Antonio y Jordi Morillas. Bases filológicas para una comparación entre F. M. Dostoievski y F. Nietzsche. **Estudios Nietzsche**, Madrid, n. 11, p. 163-187, 2011.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os efeitos da libertação, 1860-1865**. São Paulo: Edusp, 2002.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871**. São Paulo: Edusp, 2003.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: o manto do profeta, 1871-1881**. São Paulo: Edusp, 2007.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849**. São Paulo: Edusp, 2008.
- FRANK, Joseph. **Dostoiévski: os anos de provação, 1850-1859**. São Paulo: Edusp, 2008a.
- FREZZATTI JUNIOR, Wilson Antonio. Como viver no deserto sem transformar em deserto a própria vida. **Cadernos Nietzsche**. São Paulo, n. 10, p. 3-10, 2001.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. O niilismo e a lógica da catástrofe: para um diagnóstico nietzscheano da modernidade. **Filosofia Unisinos**. São Leopoldo, v. 2, n. 2, p. 75-87, jan-jun. 2001.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. Nietzsche: fim da metafísica e os pós-modernos. In: ALMEIDA, Custódio Luís S. de; IMAGUIRE, Guido; OLIVEIRA, Manfredo Araújo de. (Orgs.) **Metafísica contemporânea**. Petrópolis: Vozes, 2007. Cap. 1, p. 13-45.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche como psicólogo**. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2004.
- GIACCOIA JUNIOR, Oswaldo. **Nietzsche e para além de bem e mal**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.
- GIVONE, Sergio. **Storia del nulla**. Roma-Bari: Editori Laterza, 1996.
- HEIDEGGER, Martin; JUNGER, Ernst. **Acerca del nihilismo**. Barcelona: Ediciones Paidós, 1994.
- HEIDEGGER, Martin. A palavra de Nietzsche “Deus morreu”. In: **Caminhos da floresta**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2002. p. 243-305.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II**. Barcelona: Ediciones Destino, 2000.
- MACHADO, Roberto. **Nietzsche e a verdade**. 2. Ed. Rio de Janeiro: Graal, 2002.
- MACHADO, Roberto. **Zaratustra tragédia nietzschiana**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro.** São Paulo: Companhia das letras, 2000a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falava Zaratustra.** Curitiba: Hemus, 2000b.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral: uma polêmica.** São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos finais.** Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2002.

NIETZSCHE, Friedrich. **A gaia ciência.** São Paulo: Companhia das letras, 2004a.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce Homo.** Como alguém se torna o que é. São Paulo: Companhia das letras, 2004b.

NIETZSCHE, Friedrich. **A vontade de poder.** Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Crepúsculo dos ídolos.** Ou como se filosofar com o martelo. São Paulo: Companhia das letras, 2010.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. **Arché e telos.** Niilismo filosófico e crise de linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 2004.

PIRES, Alves. Dostoiévski, Berdiaev e a ideia russa. **Brotéria**, Lisboa, v. 28, n. 5-6, p. 517-526, mai-jun. 1989.

PIRES, Alves. Dostoiévski ou o romance polifônico. **Brotéria**, Lisboa, v. 113, n. 6, p. 486-514, dez. 1981.

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

SENRA, Flávio. Deus na filosofia nietzschiana. In: OLIVEIRA, Ibraim Vitor; PAIVA, Márcio Antônio de. (Orgs.). **Violência e discurso sobre Deus. Da desconstrução à abertura ética.** São Paulo: Paulinas, 2010.

SENRA, Flávio. O desafio da crise ética. **Horizontes**, Belo Horizonte, v. 4, n. 8, jun. 2006.

STELLINO, Paolo. Notas sobre la lectura nietzscheana de apuntes del subsuelo. **Estudios Nietzsche**, Madrid, n. 11, p. 113-125, 2011.

UHL, Anton. **Dor por Deus e dor pelo homem.** In: GEFFRÉ, Claude. (Org.) Nietzsche e o cristianismo. Petrópolis: Vozes/165, 1981.

VOLPI, Franco. **O niilismo.** São Paulo: Loyola, 1999.