



**UNIVERSIDADE FEDERAL DA BAHIA
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

ÂNGELA LIMA CALOU

O DECLÍNIO DO ESPÓLIO

**Razão, sofrimento e moralidade em Arthur Schopenhauer e
Fiódor Dostoiévski**

Salvador

2024

ÂNGELA LIMA CALOU

O DECLÍNIO DO ESPÓLIO

**Razão, sofrimento e moralidade em Arthur Schopenhauer e
Fiódor Dostoiévski**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) como
requisito parcial para obtenção do título de doutorado.

Orientadora: Prof^a. Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes

Coorientador: Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano

Salvador

2024

ÂNGELA LIMA CALOU

O DECLÍNIO DO ESPÓLIO

Razão, sofrimento e moralidade em Arthur Schopenhauer e Fiódor Dostoiévski

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Bahia (UFBA) como requisito parcial para obtenção do título de doutorado.

BANCA EXAMINADORA

Prof^a. Dra. Sílvia Faustino de Assis Saes (Orientadora)

Prof. Dr. Jarlee Oliveira Silva Salviano (Coorientador)

Prof^a Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola (USP)

Prof^a Dra. Regiane Lorenzetti Collares (UFC)

Prof. Dr. André Luis Mota Itaparica (UFRB)

Prof. Dr. Vilmar Debona (UFSC)

Salvador

2024

Para minha mãe, Maria de Fátima Lima Calou, por me fazer ter certeza de que as figuras mais bonitas da obra de Dostoiévski existem, de fato, para além da ficção.

Para meu pai, Benjamim Pereira Calou Neto (in memoriam), por todo o apoio e entusiasmo dirigidos, incansavelmente, à minha vida de estudante.

AGRADECIMENTOS

À querida Sílvia Saes, minha orientadora, pela imensa presteza, generosidade e paciência através das quais me foram concedidos o suporte intelectual e o acolhimento afetivo tão determinantes aos caminhos de minha escrita ao longo desses anos.

Ao querido Jarlee Salviano, meu coorientador, pelo apoio intelectual e por reafirmar em meu espírito a potência dialógica entre filosofia e literatura ao ler um poema de meu conterrâneo, Patativa do Assaré, no Colóquio Internacional Schopenhauer de 2013.

Ao professor Domenico M. Fazio, meu supervisor na Itália, pelas lições preciosas sobre Schopenhauer e pela acolhida tão carinhosa na bela e afável Lecce. Ao professor Fabio Ciraci, pelo entusiasmo filosófico que o contato com sua figura inspira, pela presença alegre e terna em uma terra distante da minha.

À professora Maria Lucia Cacciola, que, nos tempos iniciais do presente estudo, estimulou seu prosseguimento através da gentil e colaborativa leitura do que era ainda um projeto de pesquisa. Ao professor Gilvan Fogel, que, nos tempos mais recentes, gentilmente se dispôs à leitura e apreciação de meu texto. Ao professor Jordi Morillas, pela partilha de impressões exuberantes sobre Dostoiévski. À professora Elena Vássina, pelos aprendizados no contexto da leitura de *Crime e castigo*.

Ao professor Vilmar Debona, pelo estímulo e apoio ao meu estágio-sanduíche e pelas importantes contribuições oferecidas ao meu trabalho na ocasião da qualificação. Ao professor Romero Venâncio Júnior, que também ali ofereceu-me indicações valiosas ao meu percurso expositivo. À querida Regiane Lorenzetti Collares e ao professor André Itaparica, desde já, pelo gentil aceite de participação em minha banca de defesa.

Ao querido amigo André Alckman, meu principal interlocutor e debatedor do universo dostoiévskiano, pela partilha incansável de impressões sobre meu tema e sobre meu texto, pela beleza do gesto de produzir iluminuras na jornada desta tese, mas não somente. Ao querido Bruno Palazzo, pelos inúmeros auxílios com os estudos da língua italiana, que deram início a uma amizade muito estimada. Ao meu amigo de infância Angelo Sampaio, sem o qual não haveria Salva-dor, por partilharmos, além de nosso tempo bonito de meninos, também o tempo das nossas pesquisas, perto e longe de casa.

À professora Nancy Mangabeira Unger, pela leitura inesquecível de *Grande Sertão: Veredas*, singular na minha experiência pessoal e na minha formação de estudante de Filosofia. Ao nosso grupo de estudos da *Poética*, pelos bons encontros em torno do texto aristotélico. À

professora Carlota María Ibertis, pela excelente possibilidade de um estudo filosófico dos conteúdos da psicanálise. Ao Fabio Sales, pela solicitude, bom-humor e amizade.

Ao Giovanni da Silva de Queiroz (*in memoriam*), meu orientador de mestrado, pelo empréstimo d'*Os irmãos Karamázov* naqueles anos em João Pessoa, pela alegria com a qual recebeu a notícia de meu ingresso no doutorado e pela espirtuosidade daquele último ensinamento: “fomos, deliciosamente, irresponsáveis!”. Ao Alexandre de Moura Barbosa (*in memoriam*), meu orientador na graduação, pelo carinho e dedicação nos primeiros anos de estudo.

Por fim, gostaria de agradecer à minha irmã Angélica, que estudou igualmente filosofia e com muito mais aptidão do que eu, pelo incentivo. À Geane Duarte Salviano, pelo acolhimento de sempre. E a todas as pessoas tão queridas e amadas que – em alguma parte do Cariri cearense, Fortaleza, Seridó potiguar, São Luís, Salvador, Lençóis, Feira de Santana, Brasília, Florianópolis, Roma e Lecce – sentem-se, nesse momento, felizes pela realização deste trabalho.

Se Dostoiévski tivesse conhecido os hindus – sua religião e filosofia – não teria escrito dois terços do “Os Irmãos Karamázov”, d’ “O Idiota”, d’ “O Crime e Castigo”. (Bastava, igualmente, ter lido “O Mundo como Vontade e Representação”: tudo o que ele pergunta, a Índia e Schopenhauer lhe respondem).

João Guimarães Rosa

RESUMO

O presente trabalho determina-se como um diálogo entre filosofia e literatura por meio da articulação do pensamento de Arthur Schopenhauer (1788-1860) e da obra madura de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), tendo em vista explorar as relações visíveis a partir das quais é possível amparar a tese de que a filosofia de um e a literatura do outro alumiam-se mutuamente e, mesmo, apresentam um aspecto de complementaridade. Nesse intento de interpretar em que medida o mundo literário dostoiévskiano expressa-se em termos schopenhauerianos, as noções de razão, sofrimento e moralidade inscrevem-se numa posição de centro. No conceito e na imagem, recusa-se duplamente o ideal de uma história teleológica, reconduzindo a racionalidade ao encontro da finitude. É o retorno ao problema do sofrimento, que não diz respeito a uma etapa a ser superada dialeticamente pelo progresso político e moral da humanidade, mas à dimensão constitutiva do ser humano. Significa apreciá-lo conforme seus abismos: na irracionalidade de seu querer, no mal instaurado positivamente por seu egoísmo colossal inscrito no seio de uma natureza muda; mas, também, no milagre da bondade que se constitui como ação moral, fundada no sentimento da compaixão a expressar a intuição da gratuidade da dor universal. Proponho a interpretação de que esses autores compõem um campo dialógico que representa uma resposta aos problemas ético-existenciais advindos do otimismo próprio ao racionalismo e ao positivismo cientificista à época. Não se trata, portanto, de afirmar pretensamente uma relação de influência, cuja pressuposição é a existência de um Dostoiévski filósofo que faz de sua literatura o instrumento de realização de uma filosofia oculta devedora da obra de Schopenhauer. O que se pretende é, antes, sinalizar que as imagens produzidas pela prosa madura do escritor moscovita conduzem a conteúdos elaborados conceitualmente pelo autor de *O mundo como vontade e representação*, iluminando-os não por uma simples e notável coincidência, mas pelo fato de que ambos tomam parte de um mesmo mal-estar.

Palavras-chave: Schopenhauer. Dostoiévski. Razão. Sofrimento. Moralidade.

ABSTRACT

The present work is determined as a dialogue between philosophy and literature through the articulation of the thought of Arthur Schopenhauer (1788-1860) and the mature work of Fyodor Dostoevsky (1821-1881), with a view to exploring the visible relations from which it's possible to support the thesis that the philosophy of one and the literature of the other illuminate each other mutually and even present an aspect of complementarity. In this attempt to interpret the extent to which the Dostoyevskian literary world is expressed in Schopenhauerian terms, the notions of reason, suffering and morality are placed in a central position. In concept and image, the ideal of a teleological history is doubly refused, bringing rationality back to the encounter with finitude. It's the return to the problem of suffering, which doesn't concern a stage to be overcome dialectically by the political and moral progress of humanity, but the constitutive dimension of the human being. It means to appreciate him according to his abysses: in the irrationality of his will, in the evil positively established by his colossal selfishness inscribed in the heart of a muted nature; but, also in the miracle of goodness which constitutes itself as moral action, founded on the feeling of compassion to express the intuition of the gratuitousness of universal pain. I propose the interpretation that these authors make up a dialogic field that represents a response to the ethical-existential problems arising from the optimism of rationalism and scientific positivism at that time. It isn't, therefore, purported to affirm a relationship of influence, whose presupposition is the existence of a philosopher Dostoyevsky who makes his literature the instrument of realization of a hidden philosophy indebted to Schopenhauer's work. Or that it is intended to be, before, signal that the images produced by the mature prose of the Muscovite writer lead to conceptually elaborated contents by the author of *The World as Will and Representation*, illuminating them not by a simple and remarkable coincidence, but by the fact that both take of a same malaise.

Keywords: Schopenhauer. Dostoevsky. Reason. Suffering. Morality.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
I.....	11
II	15
III	24
IV	27
CAPÍTULO 1	
Schopenhauer e “O mundo como vontade e representação”	32
1.1 A noção schopenhaueriana de razão.....	33
1.2 "Uma verdade séria e grave, quando não, terrível"	45
1.3 A maldição de Eclesiastes	59
CAPÍTULO 2	
Dostoiévski e “Memórias do subsolo”	70
2.1 Homens supérfluos e homens de ação: a dissidência subterrânea.....	71
2.2 Subsolo e melancolia: o fracasso do sentido	77
2.3 “Por que fui feito com tais desejos?”: o problema do irracional	86
2.4 “O que não há de se inventar por fastio”	95
CAPÍTULO 3	
Schopenhauer e Dostoiévski acerca da moralidade e do sofrimento	106
3.1 Schopenhauer e a instauração positiva do mal	107
3.2 A função descritiva da ética: liberdade e caráter	110
3.3 Crítica à ética kantiana: a compaixão como fundamento da moral	115
3.4 Dostoiévski entre a dor e o tédio	121
3.5 A indiferença da natureza no discurso de Hippolit.....	129
3.6 O infortúnio de dentro: egoísmo, caráter e liberdade em Raskólnikov	136
3.7 A compaixão de um "idiota": o príncipe Míchkin e o vaso chinês	145
CONCLUSÃO	154
BIBLIOGRAFIA	159

INTRODUÇÃO

Interpretar em que medida a obra madura de Dostoiévski (1821-1881) expressa-se em termos schopenhauerianos revela-se como intenção reflexiva da presente tese. Tenho em vista explorar as relações visíveis a partir das quais é possível afirmar que a filosofia de Schopenhauer (1788-1860) e a literatura dostoiévskiana alumiam-se mutuamente e, mesmo, se complementam. Não se trata, contudo, do intento de estabelecer uma pretensa suposição de influência de um autor sobre o outro, mas da afirmação de que, através de suas tensões filosóficas, os romances e novelas de Dostoiévski presentificam e iluminam, na literatura, conteúdos elaborados conceitualmente pelo autor de *O mundo como vontade e representação*. São estes: a crítica ao ideal de uma história teleológica, a afirmação do sofrimento como aspecto constitutivo do ser e a perspectiva de uma ação moral que se constrói com base no sentimento da compaixão. A partir desta compreensão, proponho uma interpretação que toma Dostoiévski como um “romancista-filosofante”¹ que, junto com Schopenhauer, constitui um campo dialógico dado como abertura à emergência de uma tradição filosófica e literária que expressa sua inscrição moderna através da sinalização de que a modernidade, ela mesma, se constitui como um problema.

I

Esta tese parte de dois eventos curiosos e relevantes. De um lado, a existência de um referimento significativo tanto a Schopenhauer quanto a Dostoiévski no pensamento genealógico de Nietzsche (1844-1900) e Freud (1856-1939); de outro, o fato de que a existência deste duplo referimento, embora recorrente, tenha chamado pouca atenção dos estudiosos. Por que e de que modo aqueles autores exerceram certo fascínio em dois contrapesos à tradição do sujeito moderno? Em outros termos, o que essa interlocução explícita tem a nos informar acerca da interlocução oculta entre Schopenhauer e Dostoiévski que busco, então, assinalar?

A propósito de Nietzsche, o próprio autor de *O nascimento da tragédia no espírito da música* (1971) reconhece essa filiação. A leitura de *O mundo como vontade e representação* (2015) reporta-o a um sentimento de “parentesco”, radicado na contraposição schopenhaueriana à “tradição filosófica que havia depositado a essência humana no pensamento, no

¹ Essa expressão é empregada por Antônio Cândido em uma conferência intitulada “Esquema de Machado de Assis”, de 1968, a fim de ressaltar a dimensão filosófica da escrita machadiana, aspecto que, para aquele estudioso, seria inaugurado em sua radicalidade pela prosa polifônica de Dostoiévski. (Ver CANDIDO, Antônio. *Vários escritos*. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1977).

conhecimento”². Se, mais tarde, Nietzsche recusa a visão moral de seu antigo mestre, caracterizando como literatura fantástica sua metafísica da vontade, não se deve por isso obliterar a importância daquele encontro, cuja impressão arrebatada determinou-se na escrita da terceira *Consideração Extemporânea: Schopenhauer como educador* (2020). Conforme afirma o estudioso italiano Domenico Fazio, Nietzsche desenvolve de maneira original outros elementos daquela filosofia, de modo que seja pertinente associá-lo, em função de sua não ortodoxia, ao viés herético da Escola Schopenhaueriana em sentido lato³.

O mesmo Nietzsche, provavelmente através de seu contato com Lou Salomé, bem como a partir do aparecimento de edições francesas de obras da literatura russa, volta-se a esses trabalhos, deparando-se na cidade de Nice – segundo carta a Franz Overbeck, datada de 23 de fevereiro de 1887 – com o volume intitulado *L’esprit souterrain*⁴. A partir de então, diversos vestígios a respeito de Dostoiévski podem ser encontrados em sua correspondência. O efeito dessa leitura faria com que o filósofo considerasse o literato como uma preciosa referência de um pensamento poético que opera por imersão psicológica, de forma que aquele encontro produtor de alegria e surpresa – cuja procedência fora creditada a uma “voz do sangue” – resultaria, dentre outros comentários, na associação da circunstância de descoberta e da consequente impressão advinda de tal evento, àquelas que, na juventude, portaram-lhe notícias e entusiasmo a respeito de Schopenhauer: “[...] diante de meus olhos [...] *L’esprit souterrain* (de modo tão casual quanto me ocorreu aos 21 anos com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal),

² SAFRANSKY, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 387.

³ Enquanto é comum à historiografia filosófica tradicional efetivar uma cisão entre Schopenhauer e a atmosfera cultural de seu tempo, isolando, de algum modo, o filósofo no que diz respeito ao seu legado e influência, vê-se atualmente a consolidação de um rompimento frente a esse tipo de análise, cuja sistematização e difusão têm sido um renovado contributo do Centro Interdepartamental de Pesquisa sobre Arthur Schopenhauer e sua Escola, vinculado à Università del Salento, Lecce - Itália. Segundo o pesquisador salentino Domenico Fazio, existem suficientes marcos históricos e metodológicos a partir dos quais configurar a existência da acepção de uma escola schopenhaueriana em sentido estrito e lato. A primeira designaria aquele núcleo de estudiosos que estiveram diretamente em contato com Schopenhauer e sua obra, compreendidos sob os epítetos de “discípulos” (conhecedores) ou “evangelistas” (redatores de comentários escritos) conferidos pelo próprio filósofo. À escola em sentido lato pertenceriam aqueles pensadores que assumiram pressupostos schopenhauerianos, ainda que tendo em vista a fundação de uma filosofia que ultrapassasse as bases apreendidas, tratando-se, pois, de autores que perpetraram uma leitura ativa e original de Schopenhauer. Na vertente da escola schopenhaueriana em sentido lato, caracterizada por Fazio como “herética”, destacam-se pensadores como Paul Reè e Nietzsche, Georg Simmel e Marx Horkheimer. (Cf. FAZIO, D. (Orgs.). *La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti*. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In: *Schopenhaueriana – Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell’Università del Salento* diretta da Domenico M. Fazio, Matthias Köbler e Ludger Lütkehaus. Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009).

⁴ DOSTOIÉVSKI, F. *L’esprit souterrain*. Traduit et adapté par Ely Halpérine et Charles Morice. Paris: Librairie Plon, 1886. Este título continha a tradução e adaptação do texto russo de *A senhoria* (1847) e de *Memórias do subsolo* (1864), tendo sido publicada pela Librairie Plon.

[...] o instinto de parentesco (ou como poderia chamá-lo?) falou de imediato, minha alegria foi extraordinária”⁵.

Note-se, porém, que, como acontecera a Schopenhauer, à apreciação seguiu-se uma espécie de recusa, que inscrevera Dostoiévski – ao lado do sábio de Frankfurt – nas variantes do vasto quadro dos *décadents*, como atesta um fragmento de 1888: “O oposto do pessimismo clássico é o pessimismo romântico: aquele no qual a fraqueza, o cansaço, a decadência das raças é formulado conceitual e valorativamente: o pessimismo de Schopenhauer, [...] de Dostoiévski, [...] de todas as grandes religiões niilistas”⁶. Essa crítica, no entanto, não arrefece a vivacidade de Dostoiévski segundo o olhar nietzschiano, o que pode ser observado nas palavras endereçadas ao crítico dinamarquês George Brandes (1842-1927), no mesmo ano, em resposta ao comentário segundo o qual o escritor moscovita associar-se-ia à moral detratada pelo arauto do martelo, constituindo-se, portanto, como um seu opositor: “De qualquer modo”, escreve Nietzsche, “eu o considero o mais valioso material psicológico que conheço – sou-lhe extremamente grato, por mais que ele sempre irrite meus instintos mais profundos”⁷.

No que diz respeito a Freud, é possível notar igualmente uma relação de proximidade frente às figuras de Schopenhauer e de Dostoiévski. No que tange à história das ideias, sua atividade se situa no período de ascensão do pensamento schopenhaueriano, no contexto do debate em torno do pessimismo alemão em fins do século XIX, que teria popularizado o filósofo de Danzig. Na busca de distinguir psicanálise e filosofia, intencionando afirmar a própria originalidade teórica, sabe-se que o médico vienense talvez tenha creditado menos do que deveria a Schopenhauer, conforme é expresso na passagem adiante: “As vastas coincidências da psicanálise com a filosofia de Schopenhauer [...] não podem atribuir-se a uma familiaridade que eu tivesse com sua doutrina. Li Schopenhauer muito tarde em minha vida”⁸. No entanto, é ampla a fortuna crítica que vê no conceito de pulsão (*Trieb*) – alicerce do modelo de determinação do psiquismo⁹ – o referimento implícito a uma metafísica imanente da vontade. Embora Freud não coligue diretamente a leitura de Schopenhauer ao veio originário da psicanálise, não deixou de aludir em diversos escritos, desde *A interpretação dos sonhos*

⁵ PASCHOAL, Antonio Edmilson. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. In *Revista Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, p. 199-223, jan/jun. 2010, p. 200.

⁶ NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos Póstumos, 1887-9, Vol. VII. Trad. Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 208.

⁷ NIETZSCHE, Friedrich *apud* FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*. Trad. Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2018, p. 1037.

⁸ FREUD, Sigmund. Presentación autobiográfica. In *Obras completas*, vol. XX. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 55.

⁹ FONSECA, Eduardo Ribeiro da. *Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche*. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

(2019)¹⁰, à produção filosófica schopenhaueriana, sinalizando a existência de elementos comunicantes. Tematizando a terceira ferida narcísica da humanidade, afirma em *Uma dificuldade da psicanálise* (1988): “Cabe citar como predecessores renomados filósofos, sobretudo o grande pensador Schopenhauer, cuja vontade inconsciente é equiparável à ‘vida pulsional’ da psicanálise”¹¹.

Em se tratando de Dostoiévski, Freud volta-se ao seu debate à medida que as obras desse escritor passam por um processo de reconhecimento e valorização no período de surgimento da psicanálise. Conforme J. Frank, seus escritos tornam-se “uma mina de ouro para os psicanalistas vivos”¹² e, como o próprio fundador da psicanálise teria assinalado, ilustrariam, em cada personagem, os conteúdos capturados por aquele novo saber. Essa observação pode ser lida em uma carta endereçada ao seu amigo Stefan Zweig¹³, de 1920, na qual Freud se mostra fascinado pela arte do romancista e, disposto a desvendar sua genialidade, lança mão da compreensão de que o evento de sua epilepsia poderia ser vinculado a uma origem psíquica, não orgânica, isto é, a uma causa histórica¹⁴.

Posteriormente, em 1928, Freud publica o clássico ensaio *Dostoiévski e o parricídio* (2015), que integrara, como prefácio, a importante edição alemã das obras do moscovita, a edição Piper. Trata-se de um texto que suscita controvérsias de natureza crítico-literária e psicanalítica, pautando-se na análise não apenas da obra, mas também da personalidade do escritor. Nele, Dostoiévski é retratado como “artista”, “neurótico”, “moralista”, “pecador”, tendo por base a sutil retomada da argumentação da carta, a saber, a proposta de uma causa afetiva para sua enfermidade, desta vez entendida como a somatização da culpa ante a notícia da morte do pai, dada como a “realização” de um seu suposto desejo oculto. Independentemente das dificuldades que podem ser contrapostas a esse ensaio e do pouco apreço que Freud parece demonstrar pelo indivíduo Dostoiévski, pode-se ler ali que “sem exagero, *Os irmãos*

¹⁰ O tema do sonho será recorrente na prosa de Dostoiévski. Surge em *Crime e castigo* e em *O Idiota*, bem como conto *O sonho de um homem ridículo* (1877), onde se lê uma passagem que expressa uma imagem de sonho da qual se aproxima a perspectiva freudiana: “Os sonhos, ao que parece, move-os não a razão, mas o desejo, não a cabeça, mas o coração, e no entanto que coisas arditosas produzia às vezes a minha razão em sonho”. (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. O sonho de um homem ridículo. In *Duas narrativas fantásticas*. 3 ed. Trad. Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2011, p. 101).

¹¹ FREUD, Sigmund. Conferências de introducción al psicoanálisis. In *Obras completas*, vol. XV. Trad. José L. Etcheverry. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988, p. 135.

¹² FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta (1821-1849)*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1999, p. 469.

¹³ Radicado no Brasil no período de ascensão do nazifascismo, o dramaturgo e jornalista vienense é autor do livro *Três mestres: Balzac, Charles Dickens e Dostoiévski* (1920).

¹⁴ FRANK, Joseph, op. cit., p. 469-84.

Karamazov é o mais extraordinário romance já escrito”¹⁵. Nas personagens dostoiévskianas, Freud pensa encontrar a ambivalência do psiquismo, o embate das forças pulsionais tal qual o formulara, teoricamente, entre os anos de 1910 e 1914.

Essa mútua e considerável menção às obras de Schopenhauer e de Dostoiévski não deve ser assimilada sob o signo da gratuidade, expressando, pelo contrário, a presença de uma tensão filosófica comum que se estabelece entre esses autores. Penso que a chave capturada por Nietzsche e Freud nos conceitos de Schopenhauer coincide, em sua natureza, com aquela que lhes provoca uma certa embriaguez frente às imagens de Dostoiévski, determinando-se como o que Clément Rosset, referindo-se ao primeiro, denominara de “intuição genealógica”.

Para o estudioso francês, já há em Schopenhauer uma “intuição genealógica”, compreendendo por genealogia o procedimento que tem em vista estabelecer as ligações entre dois termos de um mesmo fenômeno. Nos escritos schopenhauerianos, os rudimentos desse artifício estão já postos: “a vontade se apresenta sempre como o elemento primário e fundamental, sua predominância sobre o intelecto é incontestável, este é absolutamente secundário, subordinado, condicionado”¹⁶.

A resultante, por assim dizer, dessa “intuição genealógica” é um redimensionamento da racionalidade, não no sentido de amesquinhá-la, mas de conduzi-la de volta ao âmbito da finitude, admitindo sua precariedade, o que também penso ser expresso recorrentemente em muitas passagens e, sobretudo, nos desfechos dos livros de Dostoiévski. As remissões de Nietzsche e Freud reforçaram, nesse sentido, o intento de um olhar que se volta ao significado da relação ancestral que pode ser estabelecida entre o labor filosófico e o fazer literário daqueles autores.

II

Observando-se de longe e à sombra de simplificações tão correntes quanto vulgares que encerram Schopenhauer nos termos de um irracionalista ateu e Dostoiévski no de um crente reacionário, será inevitável não os conduzir à imagem de partidos antípodas. A oposição simplória de um pensador ateu a um defensor mordaz da fé do cristianismo popular de matriz ortodoxa, nesse caso desconsidera que, por vezes, Schopenhauer parece ser o mais cristão dos filósofos ateus e Dostoiévski, o mais ateu dos autores cristãos.

¹⁵ FREUD, Sigmund. Dostoiévski e o parricídio. In *Obras incompletas: Arte, Literatura e os Artistas*. Trad. Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015, p. 283.

¹⁶ ROSSET, Clément. *Schopenhauer*. Paris: Presses Universitaires de France, 1968, p. 63.

De outra parte, opõe-se inadvertidamente um filósofo acusado de niilista a um escritor que fez de sua pena um modo de combate ao componente político do niilismo de seus concidadãos. Se, para Nietzsche, Schopenhauer é considerado niilista em função de uma valoração negativa da existência e da promoção de um ideal de vida ascético, penso que a literatura de Dostoiévski também, em alguma medida, é a expressão artística desses conteúdos, de modo que a fragilidade dessa oposição pode ser explicitada através de um retorno ao próprio conceito de niilismo, tomado como objeto da especulação filosófica. É certo que o próprio Nietzsche afirmara essa notável coincidência de realce da dimensão negativa da vida, do elogio à figura do asceta e do sentimento da compaixão em ambos, de modo a circunscrevê-los no mesmo “quadro de decadência”, conforme exposto no fragmento citado anteriormente.

Alguns pontos de similitude desenham-se entre as biografias de Schopenhauer e de Dostoiévski: figuras paternas rígidas a impor estudos não desejados e as condições obscuras nas quais estas sucumbiram; o amor pela pintura de Rafael; o pouco apreço pela música de Wagner; a repulsa ante as propostas de negação do existente pela via revolucionária; eventos edificantes, em sentido negativo, que em suas adolescências determinaram-se enquanto imagem aguda do sofrimento como índice da vida. No todo, porém, enredos absolutamente contrastantes: um filósofo cujas condições sócio-históricas supridas permitem-no produzir, com alguma tranquilidade, as dobras de seu pensamento; um ex-presos político mantido sob vigilância até pouco antes de sua morte, e cuja produção literária deu-se sob a premência da pobreza esmagadora e da presença dos credores. Partindo desses lugares tão distintos, a filosofia de Schopenhauer e os quadros constituídos pelo paroxismo próprio à literatura madura¹⁷ de Dostoiévski encontram-se ao se lançarem sobre o “grande livro do mundo”, sobre este mistério e este enigma que é o ser humano e a sua dor, que desintegra a matéria e parece cobrir a vida de certa gratuidade.

Se Schopenhauer e Dostoiévski prefiguram o pensamento de tipo genealógico é por terem realizado, no âmbito da filosofia e naquele da literatura, mediante os recursos que são próprios a cada uma dessas esferas, um movimento de ruptura¹⁸ profunda em relação a certa

¹⁷ Conforme Chestov, a obra de Dostoiévski registra-se em duas fases distintas. Os escritos de juventude, determinados no contexto da chamada Escola Natural russa, caracterizam-se como uma tentativa de associação de elementos do romantismo alemão e do romantismo social francês. A literatura de maturidade, por sua vez, referir-se-ia às obras produzidas no período posterior aos anos de trabalho forçado na prisão de Omski, Sibéria, isto é, aos escritos compreendidos entre 1862 e 1881, quando Dostoiévski reavalia sua concepção de povo e sua compreensão da influência da cultura europeia sobre a vida russa. (ŠESTÒV, Léon. *La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche*. Trad. E. Lo Gatto. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1950, p. 19).

¹⁸ Não se trata, porém, de uma perspectiva unânime. Heidegger (1889-1976), particularmente, pensa as noções nietzschianas de vontade de potência e de um “além-do-homem” como o ato final da metafísica ocidental. (Cf. HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche: seminários de 1937 e 1944*. Trad. Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2015).

tradição filosófica que concebe o intelecto como uma faculdade desinteressada, autônoma e superior. Essa tradição reverbera não somente nas bases do pensamento cartesiano, mas também no modo como o século XVIII fez da razão seu principal empreendimento e na forma como, mais tarde, a filosofia da história determinou seu conteúdo na primeira metade do século XIX. Na contramão dessa matriz de pensamento, a obra de nossos autores pressupõe o privilégio das forças inconscientes sobre a representação consciente. Clément Rosset¹⁹ assevera que esta é a verdadeira originalidade de Schopenhauer e, muito dificilmente, não se poderia dizer o mesmo a partir das imagens produzidas pela literatura de Dostoiévski.

A leitura desse escritor produz tensões filosóficas que nos conduzem a uma interlocução com os escritos de Schopenhauer, traduzida na recusa da promessa dos poderes emancipatórios de uma razão concebida como primado. A razão fracassa no cálculo utilitarista de Raskólnikov, no titanismo que leva Stavróguin ao suicídio, na loucura que arrasa a mente bastante arguta de Ivan Karamázov. Em personagens como estas desenha-se uma imagem que confronta o espólio moderno do racionalismo da tradição idealista, em sua afirmação do progresso como itinerário evidente da razão. O percurso vivo dessas personagens alinha-se à máxima freudiana de que o eu não é senhor de si na própria casa e à crítica nietzschiana às grandes narrativas, alicerçadas na categoria do futuro, que estariam na base da produção do mundo espiritual ocidental. Interpreto que Schopenhauer e Dostoiévski vinculam-se a partir desse recorte: em um século profundamente marcado pela afirmação da história como realização, no tempo, dos desígnios da natureza, apresentam-se como um ato de intimidante confronto através da denúncia da fragilidade de tal proposta e, mesmo, da antecipação de seu esgotamento. László Földényi²⁰ afirma ser este um dos grandes contributos dostoiévskianos à história das ideias e não poderíamos asseverar de não o ser, em se tratando de Schopenhauer.

Essa articulação crítica de um dogmatismo imiscuído à ideia de esclarecimento determina-se, mais nitidamente, quanto a Dostoiévski, no escrito *Memórias do subsolo*²¹

¹⁹ ROSSET, Clément, op. cit., p. 23.

²⁰ FÖLDÉNYI, László. *Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006, p. 08.

²¹ Já em *Notas de inverno sobre impressões de verão*, texto de 1863, encontramos as intuições que seriam refinadas e aprofundadas para a composição de *Memórias do subsolo*. O pequeno escrito é fruto das impressões de viagem de seu autor sobre a Europa ocidental, nas quais se desenha sua crítica ao racionalismo, ao individualismo burguês e aos desdobramentos do modo de produção capitalista: “Vá lá que ao redor de nós, mesmo agora, nem tudo esteja tão bonito; em compensação, nós mesmos somos tão belos, tão civilizados, tão europeus que o povo tem até náuseas de nos olhar. Atualmente, o povo já nos considera de todo estrangeiros e não compreende uma palavra, um livro, um pensamento nosso, e isto, digam o que quiserem, é progresso. [...] Em compensação, quão convencidos estamos agora da nossa vocação civilizadora, quão do alto resolvemos os problemas [...]”. (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. 3 ed. Trad. Boris Schneiderman. São Paulo: Editora 34, 2003, p. 95).

(2020), considerado por Boris Schneiderman como um “ataque ao racionalismo e à mentalidade positivista”²². Em diversas de suas passagens se expressa a afinidade poética da literatura de Dostoiévski diante de conceitos filosóficos fundamentais de Schopenhauer, para quem a razão – também sobre a qual é prevalente o querer – é concebida como uma espécie de apêndice ao trabalho do entendimento, cuja função dá-se na produção do conhecimento abstrato, por meio da elaboração das intuições empíricas na linguagem. Sua captura da vida, nesses autores, não se realiza de uma forma irretocável, absoluta. Há sempre um resíduo inexpugnável que não se deixa decodificar por seus meios e que, na prosa dostoiévskiana, persegue e atormenta as personagens. Desse modo, nas imagens de um e nos conceitos do outro, a humanidade distancia-se da condição de macro sujeito que, entendido sob a ótica de um esquema histórico teleológico, sinaliza o processo moderno de hibridação de história e utopia²³.

Como Dostoiévski, a penhorar na roleta as roupas de sua esposa, poderia acreditar que a razão submete o querer? Que haveria no ser humano a predominância dos motivos racionais em tudo? Que esses autores não façam fila frente ao otimismo oitocentista²⁴ admite por esteio uma concepção antropológica que sedia o negativo, numa admissão alegórica da narrativa cristã da queda, que refuta o caráter contingencial do sofrimento. Nos escritos filosóficos de Schopenhauer e na vasta literatura dostoiévskiana de maturidade, o sofrimento não se determina como mero evento a ser superado, dialeticamente, no percurso rumo ao progresso político e moral da humanidade, coincidindo, pelo contrário, com a própria condição humana, lacerante e irrevogável.

Interpreto que o passo decisivo desses autores seja esse retorno, através desse tipo de antropologia, à categoria do sofrimento, escamoteada ou negligenciada comumente à época.

²² SCHNAIDERMAN, Boris. In DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Trad. de Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 08. (Prefácio).

²³ Trata-se do processo de emergência de um conceito de utopia determinado não em vista do espaço, mas de uma dimensão temporal: a perfeição deixa de ser situada em uma cidade ideal tida como modelo e passa a situar-se em um futuro tangível pela diligência da razão. Projetada no tempo futuro como um desejo coletivo, a felicidade torna-se o programa da política, que passa a angariar para si uma “função salvífica”, inserindo-se no percurso da história. A hibridação de história e utopia suscita a compreensão de que a história, a partir do século XVIII, passou a assumir características antes atribuídas à utopia. Determinada, anteriormente, como a narrativa dos eventos passados, torna-se, doravante, uma busca de sentido, uma estrada cujo termo que se pretende atingir é a própria fundação do paraíso sobre a Terra. A hibridação entre história e utopia é, assim, mediada pelo ideal de progresso, entendido como o caminho de perfectibilidade que ao humano seria possível percorrer. (Cf. BODEI, Remo; PIAZZOLATO, Franco. *A política e a felicidade*. Trad. Antonio Angonese. Introdução de Franco Riva. Bauru, SP: EDUSC, 2000, p. 39).

²⁴ Por “otimismo oitocentista” refiro-me a um tipo de atmosfera de época pautada em dois aspectos: a primazia do intelecto e a acidentalidade da dor, do mal, do sofrimento. Herança cultural do Iluminismo, tal otimismo atravessa a experiência oitocentista europeia, culminando na “névoa dourada” da *Belle Époque*, passagem do século XIX ao XX, na qual se acirra a crença em um maquinismo imanente ao processo histórico, tolhida apenas pela brutalidade dos campos de batalha de 1914. (Ver HOBBSBAWN, Eric J. *A era dos impérios*. Trad. Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998).

Em obras como a novela *O sonho de um homem ridículo* (2017), se produz a imagem de que o ser humano é destinado ao sofrimento pelo seu ser, de forma que a harmonia universal não passa de “uma inextinguível nostalgia da humanidade [...], [um] seu sonho futuro”²⁵. Nesse sentido, o pensamento de Schopenhauer e a obra madura de Dostoiévski comungam a partir de um componente trágico, explicitado em apresentações irretratáveis da identidade de vida e sofrimento.

O sofrimento é fixado como núcleo iniludível da vida, como a condição trágica do ser humano derivada de um “subsolo que se revela vulcânico”²⁶ e que desloca para sempre o ideal de alma bela. A “clareza imperfeita” da razão é antecedida pela “sombra duvidosa” de seu outro dialético. O vigor do negativo e a força da desarmonia sedimentam a imagem de um ser humano ambivalente, às voltas entre “as motivações profundas, os conflitos ocultos e os desejos secretos e inconfessados”²⁷. As imagens poéticas produzidas pela escrita dostoiévskiana assinalam a fraca força do eu, os limites do exercício da consciência, o aspecto profundo e irracional do coração humano, dado como “um campo de batalha”²⁸ onde um vetor de dissolução trava disputa com um ímpeto produtivo, disputa esta que será sempre repostada. Ao produzir imagens que expressam o sofrimento como elemento constitutivo, lançando mão, para tanto, da sinalização de uma geografia anímica revelada no âmbito do querer e que não se deixa dominar radicalmente pelo talento explicativo da nossa racionalidade, a literatura dostoiévskiana se comunica com a concepção antropológica de Schopenhauer, segundo a qual a vontade humana jamais será reduzida a uma vontade racional, virtuosa.

Interpreto ser nesse sentido que Arkadii Dolini, um dos primeiros críticos à obra de Dostoiévski, afirma que “o querer no homem do subsolo remonta à vontade de Schopenhauer”²⁹. É possível dizer que, em *Memórias do subsolo*, o emprego corrente de vocábulos como “subsolo”, “querer”, “vontade”, “capacidade de viver” conduzem à noção de uma atividade cega expressa como um jogo de forças na vida humana, de modo a iluminar elementos conceituais de *O mundo como vontade e representação*. Atravessadas pela dinâmica dos afetos, as personagens dostoiévskianas são menos autônomas do que aquilo que supuseram

²⁵ PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. Trad. Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: EDUSP, 2012, p. 159.

²⁶ BERDJAIEV, Nikolaj. *La concezione di Dostoevskij*. Trad. Bruno del Re. Torino: Einaudi, 2002, p. 34.

²⁷ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 158.

²⁸ A personagem Dmitri afirma ao irmão Aliócha: “É horrível que a beleza seja uma coisa não só terrível, mas também misteriosa. Aí lutam o diabo e Deus, e o campo de batalha é o coração dos homens.” (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 1. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 162).

²⁹ DOLINI, Arkadii *apud* MINN, Oleg. A. *Schopenhauer and F. Dostoevsky: some philosophical and literary parallels*. 1995. Dissertação. Pós-graduação em Artes na Rússia. Universidade de Waterloo. Ontario, Canadá, p. 30.

ou gostariam, movendo-se segundo o fluxo do querer, que nem sempre as conduzem a vantagens. Revelam-se, pois, permeadas de motivações egoístas, cruéis, ferozes, agressivas, que jazem sob o trabalho da dissimulação, de tal sorte que “[...] é claro e inteligível, a ponto do óbvio, que o mal se encontra na profundidade dos seres humanos [...]; que nenhuma estrutura social eliminará o mal; que a alma humana sempre permanecerá a mesma; que a anormalidade e o pecado emergem desta mesma alma”³⁰. A partir da noção de subsolo, recusa-se a redução do indivíduo a sujeito do conhecimento que se move segundo a precisão e a objetividade, aliado a uma eficácia incapaz de fracassar. O ser humano, pelo contrário, constrói sua experiência como finitude, isto é, a partir de uma consciência aguda da dor, do sofrimento, do esforço próprios à vida e ancorados na presença de um resíduo irracional inextrincável.

Significa acolher a falta de sentido, antecipar os cânticos do funeral de Deus. Embora em Dostoiévski não existam imagens de afirmação de uma metafísica imanente da vontade em termos schopenhauerianos, o escritor possibilita, através de seus caracteres, uma interpretação artística do querer em sua relação com a razão deslindada de modo a destacar, à semelhança de Schopenhauer, a pungência de um fundo irracional que aninha a produção do sofrimento, perfazendo como miséria a face de todo indivíduo. A vontade humana reverberada no fluxo de ações das personagens de Dostoiévski também opera no nível do contraditório e do dilacerado. Schopenhauer vai de encontro à existência de um sentido último, de uma racionalidade ordenadora que faz de virtude e felicidade componentes tangíveis através de um conhecimento abstrato, pretensamente capaz de acessar o núcleo da verdade e dele extrair o imperativo racional do agir. As personagens de Dostoiévski afinam-se eletivamente à maldição de Schopenhauer e é dentro dela, *topos* desencantado, que estas mesmas coabitam, refutando vivamente, através da própria biografia, toda forma de conciliação que perca de vista a dimensão trágica da existência: seja o dogma religioso ou uma razão esclarecida.

É nesses termos que Paul Evdokimov (1901-1970), um dos mais relevantes intérpretes do pensamento dostoiévskiano no que tange à compreensão da dimensão religiosa que lhe é própria, afirma que “a obra de Dostoiévski está em conflito com o otimismo das teodicéias, que excluem toda tragédia, e nas quais descobrimos uma construção racional da mente, engenhosa e agradável em sua harmonia, mas frágil e indiferente ao coração”³¹. Suas personagens são assoladas pela deposição de um Deus arquejante e, por outro lado, pela insuficiência da própria racionalidade no manuseio dos dilemas éticos que permanecem como resíduo quando os

³⁰ DOSTOEVSKY, Fyodor. *A Writer's Diary 1877-1881*. v. II. Trad. Kenneth Lantz. Illinois: Northwestern University Press, 2000, p. 1071.

³¹ EVDOKIMOV, Paul. *Dostoiévski et le problème du mal*. Paris: DDB, 1978, p. 32.

grandes paradigmas que orientaram a experiência humana são postos em suspensão. Desse modo, afirmo que ao sujeito moderno, amparado por um ideal de ser humano e de mundo herdeiro do humanismo renascentista, bem como pelo cientificismo e, mais tarde, pelas assim ditas leis históricas, contrapõe-se o indivíduo dostoiévskiano que intui os limites da razão nos próprios fracassos, a ausência de sentido na própria angústia, sabendo em sua própria carne que o ser e o sofrimento se produzem em sinonímia. Suas personagens, em seu desespero, anseiam por redenção, tão abandonadas à precariedade como a figura assustadoramente frágil e solitária do famoso quadro de Holbein³². É o destino humano como tragédia que o romance moderno de Dostoiévski nos sinaliza, investindo seus leitores e leitoras da debilidade de qualquer tentativa de legitimação do positivo que anule o aspecto abissal da existência, o destino cego, a força do negativo, do irracional, que vincula o escritor russo a Schopenhauer, e permite, conforme assevera Vyacheslav Ivanov³³ (1866-1949), que possamos conceder aos seus escritos o epíteto de *romances-tragédias*.

Em que se pese tratar-se de um escritor vinculado ao cristianismo ortodoxo, não cabe dúvidas a respeito do fato de que a ideia de Deus e o sentido da criação não repousam tranquilamente nas páginas de Dostoiévski, constituindo-se como alvos de uma máquina de guerra manobrada por um sem-fim de personagens, dentre os quais, o mais ilustre é, segundo o autor, sua mais imponente criação literária: Ivan Karamázov. Se, de um lado, as personagens dostoiévskianas ilustram uma ruptura frente ao ideal de uma racionalidade dialética que se reconhece na história, por outro também não é possível encontrar entre elas uma conciliação religiosa. Em suas imagens, contesta-se a justificação otimista do mundo que, em nome de um futuro onírico, negligencie a presença diabólica da dor e do sofrimento, aspecto de vizinhança em face do universo conceitual de Schopenhauer.

Em uma carta à sua amiga N. D. Fonvízina, datada de 1854, Dostoiévski afirma: “Eu sou um filho do século, filho da descrença e da dúvida; assim tenho sido até hoje e o serei sempre até o fim dos meus dias. Que tormentos terríveis tem me custado essa sede de crer, que

³² *Cristo morto na tumba* (1521), do pintor renascentista suíço Hans Holbein, *o jovem*. Trata-se de uma obra que retrata um Cristo-homem, exprimindo, em sua face, a decadência, a miséria de um corpo abatido, a dor e o sofrimento. O escritor trava contato com esse quadro em Genebra, no ano de 1867. Sua presença no romance *O Idiota* (1869) dá notícias da forte impressão que causara no Dostoiévski maduro. Julia Kristeva descreve a pintura nos seguintes termos: “O rosto do mártir traz a expressão de uma dor sem esperança, o olhar vazio, o perfil aguçado, a tez verde azulada são os de um homem realmente morto, do Cristo abandonado pelo pai (“Pai, por que me abandonastes”) e sem promessa de Ressurreição” (KRISTEVA, Julia. *Sol negro: melancolia e depressão*. Trad. Carlota Gomes. 2. Ed. Rio de Janeiro: Rocco, 1989, p. 105).

³³ IVANOV, Vyacheslav. *Dostoiévski: Tragédie, Mythe, Religion*. Trad. Louis Martinez. Paris: Editions des Syrtes, 2000.

é tão mais forte em minha alma quanto maiores são os argumentos contrários”³⁴. Esse excerto e os desfechos desoladores dos grandes romances de maturidade insinuam que a falta de sentido permanece no indivíduo Dostoiévski e em sua literatura. Nesta, esse aspecto será o tormento de suas personagens, remetendo à afirmação de Berdiaev de que, “no que tange às suas concepções religiosas, Dostoiévski jamais vencera as contradições de modo a chegar à unidade total”³⁵. Vale notar com Hannah Arendt que mais importante que a própria afirmação da existência de Deus, em Dostoiévski importa investigar as contrapartidas práticas de sua negação, “[...] as desastrosas consequências da ausência da fé”³⁶, de maneira que Berdiaev esteja correto quando afirma que “é a antropologia que o seduz e não a teologia”³⁷. O modo de produção da fé, os seus arranjos e processamentos assumem mais relevo que seu próprio objeto. Mais que a figura de Deus, o que interessa a Dostoiévski é o destino do humano atormentado pela ideia de Deus, que pede vacância em uma sociabilidade burguesa erigida à luz de uma utopia racional que esquadrinha a realidade, escamoteando sob os tapetes de suas abstrações os componentes desconcertantes que abalam seus instrumentos de catalogação e medida.

Nesse ímpeto, o elemento religioso presente na literatura de Dostoiévski e, que o vincula mais uma vez a Schopenhauer, é o “pathos da experiência cristã experimentado, não em perspectiva hegeliana, como racionalização de um dogma que proclama uma história da salvação – ela mesma uma teodiceia –, mas como um drama trágico”³⁸. Recupera-se, pois, aquilo que esteve “no cerne mesmo da experiência cristã originária: o grito de desamparo do Cristo que alcança, em sua dimensão trágica, o destino de todos os homens”³⁹. De acordo com Dostoiévski: “[...] não há nada mais belo, mais profundo, mais compassivo, mais razoável, mais corajoso ou mais perfeito que Cristo; e não somente não há nada, como não pode haver”⁴⁰. Esse segundo fragmento da carta supracitada⁴¹, bem como sua reverberação na ficção do moscovita, permite a captura do terceiro momento de estabelecimento de um território comum entre a filosofia de Schopenhauer e a arte de Dostoiévski.

³⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Dostoiévski: correspondências 1838-1880*. Trad. Robertson Frizero. Porto Alegre: 8Inverso, 2011, p. 78.

³⁵ BERDJAIEV, Nikolaj, op. cit., p. 28.

³⁶ ARENDT, Hannah. *Reflections on literature and culture*. Stanford: Stanford University Press, 2007, p. 277.

³⁷ BERDJAIEV, Nikolaj, op. cit., p. 31.

³⁸ CABRAL, Jimmy. *Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2012, p. 29.

³⁹ Ibid.

⁴⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Dostoiévski: correspondências 1838-1880*, 2011, p. 78.

⁴¹ De acordo com Todorov, “Dostoiévski usava com frequência beleza e Cristo como termos intercambiáveis”. (TODOROV, Tzvetan. *Viver com o absoluto*. Rio de Janeiro: Difel, 2006, p. 306).

A partir da apresentação de uma valoração negativa da existência no sentido de atribuir à dor uma dimensão constitutiva, o pensamento de Schopenhauer e os enredos de Dostoiévski encontram-se também na recuperação de um elemento presente nas religiões: a busca de um sentido moral para o mundo ou, para usarmos uma terminologia de um ilustre leitor de ambos, a captura de “pré-formas de redenção”. *Crime e castigo* (2015) é um firme exemplo de articulação estética das noções de pecado, de mal e de culpa, o que é feito de um ponto de vista alegórico também por Schopenhauer. O conto *O sonho de um homem ridículo*, por sua vez, evoca a compreensão de que não é objetivamente o mundo que conduz o ser humano ao infortúnio, mas é sua própria natureza desejanste que dá ao conteúdo da existência a forma *a priori* do sofrimento. Em outros termos, somos vítimas, mas também carrascos e todos são culpados perante todos: a vida apresenta sua face de castigo que não se determina como uma contrapartida negativa em virtude de uma ação específica, mas do próprio evento do nascimento, em suma, do acontecimento que produz o que efetivamente somos: “um querer que quer o que quer”.

Em Schopenhauer, essa concepção revela-se em seu olhar sobre a vida ética, conduzindo a um achatamento das expectativas iluministas mais radicais em torno da razão à medida que sinaliza no egoísmo a positividade do mal. Tal mirada critica toda forma de intelectualismo moral. A virtude não pode ser ensinada. A noção de dever, tão cara à filosofia moral kantiana, é deposta por Schopenhauer. Em *Sobre o fundamento da moral* (2001)⁴², o filósofo denuncia, de um lado, o aspecto teológico oculto do “tu deves” e, de outro, a dimensão utilitária, eudemonista que penetra, implicitamente, os processos de um imperativo categórico. Este, a seu ver, visto mais profundamente, não passaria de um imperativo hipotético. Para o filósofo, as ações dotadas de valor moral são aquelas cuja motivação é o bem-estar do outro e não o mero assentir maquinal a uma lei racional. A disposição de espírito que exclui os motivos egoístas que orbitam em torno do interesse próprio torna-se o único fundamento de uma ação moral. Isso significa que uma ação moralmente tangível se determina, apenas, à luz do sentimento da compaixão, um fenômeno derivado de um conhecimento intuitivo que promove a consciência da identidade entre os seres, isto é, da universalidade do sofrimento e do caráter fenomênico da multiplicidade sensível.

Fortalecendo minha hipótese, R. Lauth afirma a respeito do intelectualismo moral que “Schopenhauer descobriu o erro dessa teoria e a refutou com o mesmo argumento que

⁴² SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Dostoiévski”⁴³. Com efeito, o protagonista de *Memórias do subsolo* sugere que a ação moral não é obtida pelo uso estrito de um imperativo racional e não pode, ademais, ser extraída exclusivamente da experiência externa. Sua condição de possibilidade é a experiência interna do sentimento, remetido às propriedades nobres do coração. Em Dostoiévski, o sentimento “é apropriado em um grau muito mais elevado do que a razão para captar e penetrar a realidade”⁴⁴. Nos apontamentos de *O Idiota* (2020), o sentimento se determina como “o amor cristão”⁴⁵, professado pelo Príncipe Míchkin. Desse modo, o que em Schopenhauer seria traduzido como negação da vontade, acredito revelar-se em Dostoiévski na imagem de uma ética da renúncia. Seguindo E. Meletínski, penso que o discurso proferido em *O Idiota* expressa uma perspectiva ética dada naqueles termos, cuja base seria a afirmação de que “o mais importante é a reprodução, na medida do possível, da imagem mais próxima do próprio Cristo”⁴⁶. Dostoiévski afirma que não há nada mais belo do que o Cristo. Schopenhauer, por sua vez, pensa que o Cristo é o retrato mais perfeito da negação da vontade. No elogio de ambos, encontro a compreensão de que do sofrimento se extrai um tipo de saber vinculado à alegoria religiosa: a comunidade entre os seres a partir da universalidade da dor e de uma dimensão íntima pecaminosa. Nesses termos, a perspectiva budista de Schopenhauer e a cristã de Dostoiévski se encontram.

Interpreto, pois, que esses autores produzem um campo dialógico através de um jogo de imagens e conceitos que se refletem como um espelho. A razão das personagens de Dostoiévski é tão precária e inscrita na finitude como aquela que Schopenhauer descreve em sua teoria do conhecimento, exposta no primeiro livro de *O mundo como vontade e representação*. O ser humano, nas obras do escritor russo, é lacerado, inconcluso, atravessado por um sofrimento que se relaciona ao querer como elemento irracional, remetendo aos aspectos antropológicos schopenhauerianos. Por fim, o modo como surgem, nas imagens de Dostoiévski, o caráter, a liberdade e a compaixão, vinculam-no à ética schopenhaueriana.

III

⁴³ LAUTH, Reinhard. “*He visto la verdad*”: *la filosofía de Dostoiévski en una exposición sistemática*. Trad. Alberto Ciria. Sevilla: Thémata, 2014, p. 189.

⁴⁴ Idem, p. 192.

⁴⁵ MELETÍNSKI, Eleazar. Notas sobre a obra de Dostoiévski. Trad. Denise Regina de Sales. In *Caderno de literatura e cultura russa*. São Paulo: n. 2, maio, 2008, p. 27.

⁴⁶ Ibid.

Tendo em vista o que expus, isto é, que a obra madura de Dostoiévski produz tensões filosóficas que conduzem a reflexões contidas na filosofia de Schopenhauer, de modo a alumia-las, afirmo que não se trata de uma simples e notável coincidência, mas do fato de que ambos tomam parte de um mesmo mal-estar. Deparam-se com os problemas ético-existenciais que assinalam os limites do otimismo próprio ao racionalismo e cientificismo à época, diante do qual suas obras se determinam como um tipo de confrontação que penso tornar visível, entre ambos, os contornos de um campo dialógico⁴⁷.

Desse modo, é preciso destacar a natureza do otimismo atacado na obra dos autores aqui abordados. Quando ao longo de minha tese afirmo que o pensamento schopenhaueriano e a literatura madura de Dostoiévski opõem-se ao otimismo, refiro-me, com esta palavra, a uma visão filosófica de mundo sistematizada na teodiceia leibniziana, mas também fortemente presente na primeira metade do século XIX como atmosfera de época em torno da celebração e justificação do existente, por sua vez amparada seja no desenvolvimento material engendrado pelo advento do capital, seja na produção de um discurso filosófico que deposita na razão uma função histórica de orientação necessária ao progresso político e moral da humanidade.

Não se trata de um ataque às expectativas do cotidiano, ao – por assim dizer – “otimismo” em sentido vulgar, isto é, ao modesto recurso de seres finitos enredados em pequenas esperanças e por estas impulsionados a dar curso às atividades da própria vida, perfazendo apostas simplórias sobre a possibilidade de alguma alegria ou realização. Um professor pode, nesse sentido, perfeitamente ser “otimista” quanto ao resultado da aula que ministrará logo mais; ou, alguém que se muda para outro país, pode ser otimista quanto ao enriquecimento espiritual que tal evento poderá conferir-lhe do ponto de vista da cristalização de experiências edificantes. Evidentemente, todas essas expectativas podem ser frustradas, mas também podem ser confirmadas, pois tanto o *sim* quanto o *não*, neste caso, estão circunscritos na ordem do real, o que não torna um “otimismo” dessa natureza descabido. Quando menciono que Schopenhauer e Dostoiévski se contrapõem em suas obras ao otimismo, não se trata, portanto, de um contraponto a nada que se assemelhe ao conteúdo do termo que aparece em nossa época, que não passa de uma vulgarização aplicada ao comportamento ou estado de

⁴⁷ É importante ressaltar que, de um ponto de vista metodológico, as obras *Le Dieu caché* e *Dialética e cultura*, do filósofo e sociólogo romeno-francês Lucien Goldman (1913-1970), iluminaram muitas vezes o percurso deste trabalho. Enredando as peças de Racine e os textos filosóficos de Pascal (1623-1662), esse autor nos apresenta o conceito de “visão de mundo”, referido precisamente a um conjunto de aspirações, sentimentos e ideais que reúne os partícipes de um grupo social e faz com que estes se oponham a outros grupos, determinando-se a partir de atitudes globais diante dos problemas fundamentais emergentes da relação ser humano/natureza. (Cf. GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*. Paris: Gallimard, 1997/ *Dialética e Cultura*. 2 ed. Trad. Luiz Fernando Cardoso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979).

ânimo de ter em vista o melhor em uma situação específica, espontaneamente sentido na experiência de todos. Refiro-me, antes, ao otimismo empreendido enquanto sistema de pensamento dominante que marca a passagem do século XVIII ao século XIX europeu, no interior do qual é patente a presença de uma atmosfera espiritual obcecada pela perfectibilidade histórica e antropológica que, ao se fazer indiferente ao sofrimento individual, aos impulsos irracionais e à contingência, não parece se comunicar com o conteúdo concreto da experiência humana.

Dito de outro modo, trata-se do otimismo compreendido, de um lado, como suavização do caráter constitutivo das agruras da finitude; e, de outro, como justificação e celebração do existente. Schopenhauer assevera que o otimismo abarcado nesses termos “se apresenta como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”⁴⁸. Na medida em que opera através dessa denúncia do caráter de falseamento do mundo escamoteado em uma tal visão filosófica, é que Schopenhauer poderá ser considerado um pessimista, embora o próprio filósofo pouco tenha se utilizado do termo “pessimismo” para se referir ao conjunto de sua filosofia, não totalizando ali mais que três menções desse tipo, conforme atesta o estudioso V. Debona⁴⁹. É sob esse aspecto que esse termo se determina no interior da presente tese. Filio-me às apreciações de que a obra de Schopenhauer erige-se a partir de uma visão pessimista à medida que orbita em torno da afirmação da dor e do sofrimento como tecido ineludível da vida.

Valorando negativamente o existente – se a vida é vontade e a vontade é onde se exercem a dor e o sofrimento, então o não ser seria menos negativo do que o ser –, a filosofia schopenhaueriana impulsionaria o que se convencionou nomear de *pessimismus-frage*, uma espécie de reação na forma de um amplo debate em torno da tese schopenhaueriana de que nosso mundo é o pior dos mundos possíveis, questão que ganharia relevo na Alemanha da segunda metade do século XIX⁵⁰. Em que se pese, porém, o modo com que comumente se associe pessimismo a uma sorte de quietismo basicamente restrito a um lamento acerca do existente fundamentado em uma metafísica pouco auspiciosa, há outros modos de pensar o

⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, p. 378.

⁴⁹ DEBONA, Vilmar. *A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer*. São Paulo: Edições Loyola, 2020, p. 31.

⁵⁰ Entre as décadas de 1870 e 1880, ao lado do problema da coisa-em-si kantiana e do materialismo, a questão do pessimismo (*Pessimismus-Frage*) assume relevo no debate filosófico alemão. Nesse contexto, Schopenhauer e Eduard von Hartmann (1842-1906) passam a desfrutar de uma popularidade excepcional, testemunhada pela grande quantidade de ensaios, livros, artigos que lhe são dedicados. (Cf. INVERNIZZI, Giorgio. *Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari*. Firenze: La nuova Italia, 1994).

pessimismo schopenhaueriano, os quais realçam a potência da reflexão prática de Schopenhauer ao lado de sua composição metafísica, o que se evidencia na abordagem de autores como Horkheimer, mas também de Volpi e Lütkehaus, com os quais dialoga a tipologia operada por V. Debona acerca de um pessimismo metafísico e um pessimismo pragmático⁵¹.

IV

Dito isto, meu estudo se desenvolve em três capítulos. O primeiro aborda o redimensionamento da noção de razão, o conceito de vontade e a recusa de uma história teleológica em *O mundo como vontade e representação*, tomos I e II. Busco evidenciar, junto ao autor, como estes elementos se processam em sua teia argumentativo-filosófica, sinalizando seu caráter disruptivo. Em um segundo capítulo, dirijo-me à novela *Memórias do subsolo*, procurando ressaltar a interlocução oculta entre o discurso de seu protagonista e os temas abordados de um ponto de vista conceitual no momento precedente, com Schopenhauer. Trabalho, portanto, as imagens oferecidas pelo homem do subsolo acerca do fracasso da lógica na produção de um sentido último para o ser, do resíduo irracional da vontade humana, bem como a ojeriza da personagem à noção de uma história racional. Pese-se, aqui, que para além de sua expressividade, por assim dizer, “schopenhaueriana”, a escolha dessa novela liga-se ao fato de que nela se encontram elementos fundamentais sempre retomados como base para a construção de personagens centrais dos grandes romances de maturidade dostoiévskianos, de modo que é possível afirmar que os seus motivos perdurem, atravessando o conjunto de escritos que lhe sucedem. Sempre que necessário, será também assinalada a presença dos aspectos, ali abordados, nas demais obras do escritor.

Por meio do primeiro e do segundo capítulos, pretendo articular em que medida a filosofia de Schopenhauer e a literatura madura de Dostoiévski apresentam-se como dissidentes de certa abordagem do racionalismo da tradição idealista em fins da modernidade, avizinhandose através de uma crítica a um suposto vínculo necessário entre razão, progresso e história. Esta crítica, proponho constituir-se como campo dialógico estabelecido entre os autores, que os orienta para um retorno à categoria do sofrimento, assumida em sua identidade em relação à vida mesma. Daí resultará, por conclusão, a imagem humana à sombra de um componente trágico como elemento de justaposição dos pensadores articulados.

⁵¹ DEBONA, Vilmar, op. cit.

A partir desse quadro e através de uma alternância de seções temáticas dedicadas aos dois autores, intento aprofundar essa concepção antropológica em um terceiro capítulo. Penso, ali, o problema do sofrimento no interior da moral schopenhaueriana, apoiando-me na obra *Sobre o fundamento da moral*, para assim evidenciar a contraposição do filósofo ao formalismo da ética kantiana. Tratando de sua crítica à dimensão prescritiva da ética, assinalo os conceitos de caráter, liberdade e compaixão. Em seguida, valendo-me, particularmente, dos romances *Crime e castigo* e *O Idiota*, volto-me às imagens da moralidade a partir de Dostoiévski. Partindo de um quadro humano ancorado na dor e no tédio, bem como na geografia de uma natureza muda, busco fazer presente sua expressão artística do caráter, da liberdade e do papel do sentimento no âmbito da ação moral. Pretendo, a partir disto, concluir como uma certa visão de problematização do moderno, explicitada na filosofia de Schopenhauer e retratada na literatura de Dostoiévski, acaba por ser fundamental para o acirramento da própria modernidade filosófica.

Uma vez exposta a intuição genealógica que vincula Schopenhauer e Dostoiévski, os rudimentos do paralelismo entre conceito e imagem em suas obras, a aceção das noções de otimismo e pessimismo utilizadas e as etapas de produção de minha tese, resta-me, ainda nessas considerações introdutórias, assinalar duas dificuldades de caráter metodológico que, porventura, podem ser evocadas. A primeira diz respeito à natureza do discurso: como fundamentar a aproximação de duas esferas de significação díspares, quais sejam: filosofia e literatura? A segunda refere-se à particularidade do escritor Dostoiévski, enunciada enquanto conceito por Mikhail Bakhtin (1895-1975), a saber, a inovação de uma poética polifônica.

No tocante à justaposição de filosofia e literatura, essa possibilidade de diálogo entre tais campos é tematizada pelos próprios autores aqui abordados. Em uma de suas últimas obras, *Parerga e Paralipomena* (1988), Schopenhauer afirma uma concepção estética de filosofia: “A filosofia não deve jamais esquecer que ela pratica uma arte, e não uma ciência”⁵². Para este pensador, o filósofo autêntico é um “artista racional” que faz uso dos conceitos assim como o pintor faz uso das tintas ou o escritor faz uso das palavras. Assim, diferentemente da consideração racionalista, Schopenhauer não sugere a inserção da filosofia nos moldes exclusivos das ciências. O próprio Schopenhauer lança mão de um amplo material poético na intenção de construir sua visão de mundo, evocando autores como Calderón de la Barca, Shakespeare, Baltazar Gracián, Píndaro, entre outros, na medida em que se faz necessário. Desse modo, no contexto do pensamento do filósofo que pretendo investigar, filosofia e

⁵² SCHOPENHAUER, Arthur *apud* ROGER, Alain. *Le vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses Édition, 2014, p. 42.

literatura não são discursos díspares, mas afins. O jovem Dostoiévski, por sua vez, radicaliza, em uma carta ao seu irmão Mikhail, o acolhimento dessa afinidade: “A filosofia não pode ser vista como uma mera equação na qual a natureza é a variável desconhecida! [...] a inspiração poética é nada menos que a inspiração filosófica.”⁵³ Nesse sentido, embora procedam por trajetos diversos, literatura e filosofia coincidem no que buscam o fundo da vida, constituindo-se como saberes originados de uma mesma intuição: olhos engastados de mundo, admiração. Ao interno da produção de Schopenhauer e de Dostoiévski, encontra-se, portanto, elementos para a justificação de uma proposta de interlocução, diálogo, comunicação.

O segundo impasse, a rigor, exigiria a explicitação mais detalhada de uma disputa teórica a qual não pretendo me deter, mas que deve ser mencionada ainda que através de um tratamento elementar, a fim de assinalar que viés interpretativo da obra dostoiévskiana move a presente pesquisa. Refiro-me à oposição entre as categorias de romance polifônico, defendida por Bakhtin, e de romance-tragédia, afirmada por Ivanov. A interpretação da obra de Dostoiévski é objeto de uma intensa disputa teórica que se divide nesses dois eixos interpretativos fundamentais: o artístico e o metafísico⁵⁴, os quais sinalizam que a fortuna crítica de Dostoiévski é tão vasta e matizada quanto sua literatura, ao ponto de que, às vezes, o leitor que se volte a essas interpretações tenha a sensação de que não existe “Dostoiévski”, mas sempre um “Dostoiévski de” (Soloviov, Chestov, Bakhtin, Berdiaev, Ivanov, Pareyson, Lauth...). A esses, pretendo acrescentar o meu próprio: não um “romancista-filósofo”, mas Dostoiévski como um “romancista-filosofante”.

Se Bakhtin afirma que Dostoiévski deve ser articulado segundo um ponto de vista estritamente estético, tendo por horizonte a inconclusibilidade e a autonomia da personagem como aspectos fundamentais de seu “romance-polifônico”, penso que é justamente no modo como essa inconclusibilidade se processa onde reside um potente elemento filosófico. Com isso, não se trata, porém, de retomar Ivanov, mas de debatê-lo e ampliá-lo. Este intérprete valeu-se do conceito de polifonia antes mesmo que a análise bakhtiana o enunciasse, extraindo dali uma consequência diversa: a existência de uma visão de mundo filosófico-religiosa transposta do autor Dostoiévski para sua obra, e capturada através da recorrência do aspecto agonístico de seus enredos. Embora haja aqui um diálogo permanente com essa perspectiva, jamais desconsiderada no percurso dos capítulos seguintes e mesmo chamada em auxílio à tese sempre

⁵³ DOSTOIÈVSKI, Fiódor. *Dostoiévski: correspondências (1838-1880)*, p. 16.

⁵⁴ Refiro-me à oposição entre as categorias de “romance polifônico” e de “romance-tragédia”, respectivamente encontradas em BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981; e IVANOV, Vyacheslav. *Dostoiévski: Tragédie, Mythe, Religion*. Trad. Louis Martinez. Paris: Editions des Syrtes, 2000.

que necessário, o que afirmo é que independentemente de haver ou não uma transposição da compreensão filosófica particular do escritor russo para a vida de sua obra, existe ali um romancista-filosofante, realizado como produtor de um enredo que possibilita a tematização do ato mesmo de reflexão sobre as questões fundamentais da vida humana, “as questões eternas” – para fazer uso de sua expressão.

Longe de expressar apenas um imbróglio entre estudiosos, a multiplicidade de análises contrastantes se constitui como riqueza, havendo já nisso o indício de resposta à questão de partida que opõe Bakhtin e Ivanov. Assumo por interpretação a noção de romancista-filosofante. Com ela, escapo à aridez de Bakhtin, que recusa o incontestável teor filosófico da prosa dostoiévskiana. Por outro lado, me distingo também da interpretação de Ivanov, que concebe uma intencionalidade filosófico-teológica como fio condutor da produção artística de Dostoiévski, no que há sempre perigo de instrumentalização de sua arte.

Penso que na figura de Dostoiévski o romance moderno revive uma característica que Benjamin, no texto *O Narrador* (1994), atribui às narrativas orais paulatinamente silenciadas à nossa época: uma abertura semântica que lhes dota da capacidade de suscitar o espanto e a admiração. O final do romance *O Idiota*, nesse contexto, é magistral na cena da morte de Nastássia Fillípovna, na qual o personagem que representa o próprio ideal do Cristo torna-se um alienado, tão inofensivo para o bem e para o mal quanto uma criança muito pequena. Esse desfecho, que faz dos leitores uns boquiabertos angustiados, tateando um chão possível à ausência de explicação, obriga-o, ao mesmo tempo, a pensar uma saída a partir de suas próprias referências, como acontece àqueles que, lendo o famoso relato de Heródoto acerca de Psammenit, veem-se obrigados a também fazê-lo⁵⁵. Desse modo, se sempre se buscou uma teia de pensamento escondida em sua produção literária para se justificar a propensão filosófica de Dostoiévski, penso que não é preciso encontrá-la para considerar esse literato igualmente em relação com o pensamento filosófico, pois seus romances e novelas suscitam o exercício do pensar, provocam um teor reflexivo que se realiza ao lado da fruição estética, perfazendo a conjugação de arte e pensamento como também o fizeram os diálogos de Platão e as tragédias do período clássico.

Dostoiévski nos convida ao labor reflexivo e o faz através de personagens que filosofam do início ao fim, assaltadas que são pela insegurança avassaladora que suas “certezas” lhes geram quando diante das situações-limites impostas pela vida mesma. À revelia da existência

⁵⁵ BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In *Magia e técnica, arte e política*. 7 ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 203-4.

ou não de uma teoria que abarque o real e figure como fio condutor subjacente à sua prosa, esse escritor é um romancista-filosofante por ressaltar a exuberância filosófica própria ao ser humano através de uma articulação dialógica que se estabelece como espaço médio entre personagem e leitores, e cujo sucesso se mede não exatamente pela natureza das respostas que pode produzir, mas pela profundidade das perguntas que não cessa de encetar. É possível que os leitores de *Os Demônios* (2018) se esqueçam que Kiríllov é um jovem engenheiro de 27 anos, recém tornado das Américas e sempre vestido decorosamente. Dificilmente, porém, não recordarão a sua argumentação sobre o suicídio lógico, tampouco, a questão que a precede, orientando obsessivamente sua trajetória: quando a liberdade é, de fato, possível? De outra parte, embora o chapéu surrado de Raskolnikóv e sua vida de ex-estudante percam a vivacidade para quem enfrentou a leitura de *Crime e castigo*, permanecem as questões: boas ações futuras dirigidas a muitos valem mais que a vida de uma velha usurária? Existem humanos extraordinários, pessoas de exceção para as quais tudo é permitido? O que há de incomum entre essas personagens é o fato de serem investidas dessa capacidade de se admirar. Para elas, a existência cintila como um enigma a ser considerado e nisso, na reposição incansável do *thaumatzein*, matura-se uma unidade.

A literatura madura de Dostoiévski constitui-se, dessa maneira, como dramatização calcada no espírito filosófico, que se realiza amparada em uma estratégia: a fusão de enredo e pensamento. Assustados diante de si e através do outro, tomados inequivocamente pelo desespero que arrasta o olhar capaz de admiração, as personagens dostoiévskianas interrogam-se em sentido profundo. Esse aspecto faz com que Berdiaev afirme que Dostoiévski é um escritor de ideias⁵⁶ e, sua obra, um “banquete do pensamento” que em suas diversas camadas realiza a evocação do espírito heraclítico⁵⁷. A isto, acrescento que também o espírito schopenhaueriano é ali evocado.

⁵⁶ É importante frisar que por “ideia” não se entende o sentido que Platão dá ao termo, a saber, protótipos do ser ou essência primeira. “Ideia” nesse caso se determina como as visões de mundo que constituem a expressão da intimidade das personagens dostoiévskianas.

⁵⁷ BERDJAEV, Nikolaj, op. cit., p. 10.

CAPÍTULO 1

SCHOPENHAUER E “O MUNDO COMO VONTADE E REPRESENTAÇÃO”

Seja no âmbito da perspectiva cosmológica dos antigos em sua afirmação da unidade originária entre ser e pensar, seja naquele da autoconsciência dos modernos que promove a posição de atividade do sujeito no processo do conhecimento, a razão fora concebida como a dimensão mais efetiva do ser humano. Essa concepção afirmou-se como veio subterrâneo determinante à produção dos grandes sistemas filosóficos, de tal modo que, até meados do século XIX, “todos os filósofos estão de acordo de que o homem é bastante irrazoável, mas isso é tratado como se fosse um desvio de sua natureza, daquilo que ele deve ser não só normativamente, conforme aspiração moral, mas por sua realidade profunda”⁵⁸.

O pensamento de Schopenhauer revela-se como um esforço de ruptura⁵⁹ que revolve não apenas esse aspecto primacial da tradição filosófica ocidental, mas também o modo de se conceber a própria filosofia. Sua obra contrapõe-se à compreensão do intelecto como faculdade autônoma, superior e desinteressada, à serviço exclusivo de si e apta a desmembrar de suas normas os valores morais que conduzem a experiência. A essa orientação filosófica que afirma a racionalidade e o conhecimento como termos centrais da vida humana, Schopenhauer atribui o caráter de um dogma, derrocando a compreensão de que “a razão constitui a mais profunda essência do homem”⁶⁰.

Esse procedimento de redimensionamento do conceito de razão, fundado em uma metafísica imanente da vontade, lança luz a uma nova imagem da pessoa humana e de seu destino, que concedem a Schopenhauer uma posição de originalidade frente a “uma época que começava a crer que a história e, portanto, também a felicidade humana podiam ser ‘feitas’ (*gemacht*)”⁶¹, dando mostras de que “o espírito do fazer (*Geist des Machens*) industrial havia

⁵⁸ SIMMEL, Georg. *Schopenhauer e Nietzsche*. Trad. César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011, p. 44.

⁵⁹ Para Guillaume Morano, o pensamento de Schopenhauer apresenta-se à sombra de uma abordagem incontestavelmente “estranha”. Embora tenha dado início a alguns dos temas mais modernos da filosofia, mantém-se, de igual modo, ligado a temas tradicionais da Antiguidade. O estudioso assevera que Schopenhauer se inscreve nas linhas de um campo aberto pelo *Teeteto* de Platão e pela *Metafísica* de Aristóteles, no que tange à compreensão de que a fonte da atividade filosófica se encontra na potência humana da admiração. O ser humano é um “‘animal metafísico’ porque possui a faculdade de apreensão do mundo como um enigma”. A filosofia volta-se à observação de fenômenos acessíveis a todos. Para Schopenhauer, no entanto, “colocar o espanto como fonte de toda filosofia, não é ainda compreender como este é possível. É preciso, com efeito, admirar-se da possibilidade mesma da admiração. É pela resposta dada a este enigma que Schopenhauer rompe com a tradição”. (MORANO, Guillaume. *Schopenhauer: pas à pas*. Paris: Ellipses, 2010, p. 05-07).

⁶⁰ SIMMEL, George, op. cit., p. 45.

⁶¹ SAFRANSKI, Rüdiger. *Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia*. Trad. William Lago. São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 400.

penetrado até mesmo a metafísica”⁶². É a recusa desse espólio, a saber, de uma razão concebida como primado, o que afasta Schopenhauer da grande tentação de seus pares: a associação pretensiosa de razão e progresso, de história e felicidade, que desenha as feições mais profundas do espírito de seu tempo. Schopenhauer, contrariamente, sugere que a razão não ultrapassa a designação de uma faculdade secundária, que não se manifesta como soberana no interior da vida humana nem como elemento estruturante da realidade apto a conferir-lhe sentido. O ser humano é, para esse autor, essencialmente querer e o mundo um enigma traduzido no duplo representação e vontade, bifurcação que remete, com efeito, à distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si.

A reconstrução desse processo de descentralização da razão, bem como da consequente crítica ao onirismo presente no projeto de uma razão histórica, vinculará, como será visto no capítulo seguinte, Schopenhauer a Dostoiévski, cuja literatura se nos apresenta como possibilidade de uma potente interlocução firmada a partir da afirmação de que o querer antevertera o pensar.

1.1 A noção schopenhaueriana de razão

A obra capital de Schopenhauer, publicada com ano de 1819 em fins de 1818, *O mundo como vontade e representação*, situa-se no interior do debate pós-kantiano⁶³. Repõe, desta feita, com algum entusiasmo, o resultado elementar do idealismo transcendental dado como tentativa de elaboração do confronto entre as linhas de Locke e de Leibniz no que tange à teoria do conhecimento: a concepção de que as formas universais de todo objeto residem *a priori* em nossa consciência. Assumir tal prerrogativa, cuja consequência é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si, significa tomar como *locus* de partida um ponto de vista dual⁶⁴ dado como chave

⁶² Ibid.

⁶³ Esse amplo movimento de ideias é produzido como resposta às questões que a *Crítica da razão pura* (2008) não teria afrontado ou considerado suficientemente. Reinhold (1757-1823), em sua tentativa de popularização da filosofia kantiana, afirmara que esta deveria ser considerada uma metodologia perene, insuperável. Schultze (1761-1833), importante figura na formação filosófica de Schopenhauer e considerado por este como o mais importante crítico de Kant, contrapõem-se a isso, sinalizando a profissão de ceticismo que a incognoscibilidade da coisa em si parecia fixar. Funda-se, assim, como problema, o debate sobre a coisa em si, ao qual a filosofia de Schopenhauer pretende constituir-se como contribuição que, assumindo por pedra fundamental o método filosófico kantiano, tem em vista impor aos seus demais desdobramentos todas as revisões que considera justas. Ao lado do “interdito kantiano”, também a centralidade da razão e consequente minoração de esferas como a da fé e dos sentimentos determinam-se como outro direcionamento do debate promovido pelo pós-kantismo.

⁶⁴ Uma estrutura dualista pode ser encontrada em Platão, cuja leitura, junto a de Kant, foi vivamente aconselhada a Schopenhauer, em seus anos iniciais de filosofia, por seu mestre Schultze. “O divino Platão e o admirável Kant reúnem suas impressivas vozes na recomendação de uma regra para o método de todo filosofar, sim, de todo saber em geral”. (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*. Trad. Gabriel Valladão Silva e Oswaldo Giacoia Junior. Campinas: Editora da Unicamp,

de leitura à decifração do enigma do mundo, finalidade do labor reflexivo ao qual se submete a atividade filosófica, segundo o autor em questão. Interessa a Schopenhauer, conforme sinaliza M. L. Cacciola⁶⁵, não propriamente dizer o que o mundo é, mas realçar como ele se apresenta. Ressalta-se que o que compreendemos como “realidade” ou, no categorial específico de seu pensamento, “efetividade”, revela-se sob uma dupla significação constituída à luz de duas verdades válidas em sua independência e que, no entanto, exigem-se mutuamente no processo de um congruente esgotamento de seu significado. Essas “verdades” ou lados da experiência, Schopenhauer as nomeou de “representação” e “Vontade”, perquiridas isoladamente apenas segundo a necessidade de sua exposição, uma vez que complementares e radicadas sob a égide de um “pensamento único”⁶⁶.

É no Livro I daquele escrito que encontraremos uma investigação acerca da primeira dessas significações, a conter em si a especificidade de constituir-se como o mais evidente aspecto desse duplo, trazido à “consciência refletida e abstrata”, atributo humano, como “verdade primeira da filosofia”. Trata-se do mundo como representação, aquilo a que temos acesso em nossa vida cotidiana, de acordo com o modo de conhecimento “ordinário” sobre o qual se orienta a ciência enquanto “sistema de verdades gerais, por conseguinte abstratas: leis e regras em referência a alguma classe de objetos”⁶⁷. É dentro dessa esfera, caracterizada por Schopenhauer como o lado cognoscível do existente, que se constitui o quadro onde serão articuladas as possibilidades da razão, na medida em que esta se determina como uma faculdade do conhecimento.

De inspiração kantiana no tocante à primeira edição da *Crítica da razão Pura*, essa filosofia dirá que “o que existe para o conhecimento, portanto, o mundo inteiro é tão somente

2019, p. 29). Platão e Kant avizinham-se na concepção de uma dimensão sensível e de outra inteligível. Para o primeiro, no entanto, a empiria não passa de aparência; enquanto para o segundo, o mundo da experiência nos reserva, em sua orientação fenomênica, a possibilidade de um conhecimento universal e necessário. Tenha-se em vista que em Schopenhauer o “dualismo” refere-se à dupla significação do mundo; não se trata de conceber duas realidades distintas, mas dentro de uma mesma realidade assinalar a ordem do ser e a ordem da aparência. Outra correspondência adicional à assunção dessa perspectiva, Schopenhauer a teria encontrado nas passagens dos Vedas e dos Puranas, na “sabedoria milenar dos indianos” em sua produção do mito de Maya.

⁶⁵ CACCIOLA, Maria Lúcia M. e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, p. 27.

⁶⁶ No prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer assinala a oposição entre pensamento sistemático e pensamento único, inserindo sua filosofia no segundo tipo. Enquanto a forma sistemática baseia-se numa pedra de toque dada como verdade fundamental que não é sustentada por outra, pelo contrário, sustentando as seguintes, um pensamento único pressupõe uma profunda unidade entre as partes que se apoiam mutuamente, perfazendo um caráter de harmonia. As partes professam a compreensão do todo. O pensador afasta-se de uma perspectiva dedutiva, percebendo sua filosofia como um “organismo”, cuja totalidade se exprime na equivalência de seus momentos. Nesse sentido, a ordem dessas partes não é de modo algum essencial, referindo-se apenas à exigência da forma “livro”. As significações do mundo enquanto representação e vontade revelam-se, portanto, complementares. (Cf. SCHOPENHAUER, Arthur, *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 19-20. Prefácio do autor).

⁶⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 92.

objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra, representação”⁶⁸. Significa pressupor que a experiência é o resultado de um processo de síntese operado pelas funções próprias ao aparato cognitivo em direção aos dados oferecidos pela sensação. Sob um paradigma no qual a ontologia dá lugar a uma filosofia transcendental, a realidade empírica deixa de ser pensada como um conjunto de objetos em si, independentes, a fazerem efeito sobre o sujeito que conhece, produzindo-lhe a representação como algo do qual se distinguem. Passa, então, a ser abordada como uma resultante da relação entre sujeito e objeto. Vertida em transcendental, revela-se na equiparação do objeto à representação do objeto para um sujeito. Dizer que “O mundo é minha representação”⁶⁹ significa, pois, que o homem “não conhece sol algum e terra alguma, mas sempre apenas um olho que vê um sol, uma mão que toca uma terra”⁷⁰. Em outros termos, o mundo enquanto objeto da consciência é legatário de suas determinações, não remetendo a uma instância em separado à espera de um sujeito que o percebesse em sua autonomia; o ato que institui o mundo cognoscível é o processo mesmo de sua representação.

Nessa acepção, os objetos percebidos são sempre relativos a um sujeito que percebe, assim como o sujeito é sempre relativo a esses objetos. Como as faces de uma mesma moeda, sujeito e objeto são a forma comum a todas as classes de representação, não havendo, entre ambos, uma determinação no sentido causal, afirmação que se ampara na recusa da admissão seja de um objeto ou de um sujeito apartados, à medida que transmutados em um em si. O mundo como representação desdobra-se em duas metades. O sujeito é o “sustentáculo do mundo”, aquele que conhece, mas nunca é conhecido, encontrando-se indiviso em todo ser vivente que conhece e não estando submetido à diversidade, já que não volta sobre si mesmo as formas que devota ao objeto. Essas formas representam o limite entre essas metades, “inseparáveis, mesmo para o pensamento: cada uma delas possui significação e existência apenas por e para a outra; cada uma existe com a outra e desaparece com ela”⁷¹.

Intenta-se desconstruir, em um só golpe, o realismo *naïf* absorvido enquanto crença espontaneamente pelo indivíduo, de acordo com o qual o conjunto de objetos que constituem nossa experiência possui existência independente, na outorga à coincidência entre aquilo que percebemos e aquilo que é. Visa-se, outrossim, contestar o idealismo de tipo fichtiano⁷², no

⁶⁸ Idem, p. 43.

⁶⁹ Ibid.

⁷⁰ Ibid.

⁷¹ Idem, p. 46.

⁷² Para Fichte, cabe construir um sistema no qual a filosofia deixa de ser uma investigação sobre o saber, transformando-se em saber absoluto, filosofia do infinito, dir-se-ia, no interior da qual o eu penso é o princípio ao qual se deve não apenas a forma da realidade, mas a realidade mesma. De acordo com Cacciola, acerca da

qual o não-eu é reduzido a mero efeito do eu, dado como pleno artífice do mundo. Tal ataque alcança os conteúdos de pensamento que, seja na esteira do realismo ou do idealismo, teriam resvalado em dogmatismo ao estabelecer uma relação de causa e efeito seja do percebido em relação ao percipiente, ou deste em relação àquele. A teoria do conhecimento schopenhaueriana não parte do objeto ou do sujeito, mas da representação como fato primeiro da consciência: “quando o sujeito é dado, também é dado de imediato o objeto, e vice-versa. Portanto não se pode chegar nem do objeto ao sujeito, nem deste àquele como se seguissemos do fundamento à sua consequência”⁷³. Não há sujeito sem objeto ou objeto sem sujeito. A experiência possível tece a convergência de idealidade transcendental e realidade empírica, na qual o exterior não se esvazia à maneira do idealismo absoluto, nem é insuflado em detrimento da subjetividade, como no materialismo. À diferença de ambos, revela-se como um jogo de sujeito e objeto enquanto “metades essenciais, necessárias e inseparáveis”⁷⁴ nas quais se divide a representação. Sujeito e objeto proclamam-se mutuamente. Unidos e indissolúveis, protagonizam como suas partes o todo fenomênico. A consequência filosófica dessa perspectiva de interdependência é o caráter de aparência do mundo da representação, em virtude da relatividade das peças que engendram seu jogo.

Conceber que a consciência modela o que se nos aparece como objeto segundo suas próprias determinações, isto é, que “tudo o que pertence e pode pertencer ao mundo está inevitavelmente investido desse estar condicionado pelo sujeito”⁷⁵, conduz ao esmiuçar das estruturas subjetivas conforme as quais o que tomamos por mundo se nos aparece como tal. A expressão dos aspectos formais que determinam a condição fenomênica do objeto e com isso a nossa possibilidade do conhecimento no âmbito da ciência será designada por Schopenhauer como “princípio de razão suficiente”⁷⁶. Dizer que o sujeito condiciona o objeto refere-se ao fato

crítica schopenhaueriana ao autor de *A rescensão de Enesidemus*: “Fichte teria afinal filosofado apenas sobre a coisa em si de Kant, pois, tendo admitido uma relação de princípio a consequência, entre o sujeito e o objeto, teria conferido uma validade incondicional ao princípio de razão e transposto para o sujeito do conhecimento a coisa em si de Kant”. (CACCIOLA, Maria Lucia M. e Oliveira, op. cit., p.32).

⁷³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 78.

⁷⁴ Ibid.

⁷⁵ Idem, p. 44.

⁷⁶ A dissertação *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*, produção que concede a Schopenhauer o título de doutor em filosofia junto à Universidade de Jena, no ano de 1813, situa-se como a fonte remissiva do Livro I de *O mundo como vontade e representação*. Conforme afirmam os estudiosos Gabriel Valladão Silva e Oswaldo Giacóia Junior, em seu prefácio à tradução brasileira: “essa dissertação constitui o cerne de sua teoria do conhecimento e desempenha, no interior da obra, uma função essencial: a de introduzir à lógica de um sistema que forma uma totalidade cerrada, no sentido exigido por Schopenhauer como elemento distintivo do pensamento filosófico”. (SILVA, Gabriel Valladão; GIACÓIA JUNIOR, Oswaldo. In SCHOPENHAUER, Arthur, *Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica*, p. 10. Prefácio). A fórmula “princípio de razão suficiente” não é nova na história da filosofia, porém na apropriação schopenhaueriana transforma-se em seu significado e suas funções. “Nada existe sem uma razão suficiente pela qual exista”. Trata-se da denominação abreviada das leis de nossa faculdade do conhecimento expostas segundo quatro

de que toda representação está submetida ao princípio de razão. Sob essa denominação articulam-se, enquanto a forma *a priori* atribuída pelo sujeito aos objetos, as intuições puras do espaço e do tempo, resgatadas da *Estética Transcendental*, “uma obra tão extraordinariamente meritória, que, sozinha, teria bastado para imortalizar o nome de Kant”⁷⁷. A experiência do mundo como representação é sempre constituída enquanto simultaneidade e sucessão. A intuição pura do espaço perfaz a percepção dos objetos sob o signo da justaposição; a intuição pura do tempo, por sua vez, exige sua captura como decurso, constituindo a base de um sentido interno. Compreender a essência do tempo como sucessão é conceber que “cada momento só existe na medida em que aniquila o precedente, seu pai, para por sua vez ser de novo rapidamente aniquilado”⁷⁸. Desse modo, tudo que é condicionado por essa forma pura vincula-se a um precedente, revelando-se fugidio, em um vir-a-ser inimigo da perenidade. A busca das características da experiência possível acessa, destarte, o projeto crítico, na assunção da sensibilidade como faculdade do conhecimento operada através das formas puras do espaço e do tempo. No entanto, perfazendo uma leitura original, aparta-se depois desse instante, recusando o que considerou tratar-se do predomínio do abstrato sobre o intuitivo.

Podemos dizer que a partir desse ponto trama-se a “morte do pai”, numa franca colaboração à diversidade de “causa-mortis” produzidas em toda geografia onde grassou o pós-kantismo. A luz da pesquisa filosófica encontrou na distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si uma espécie de prisma. Atravessando-lhe, decompôs-se particularmente numa esfumatura de cores expressa na riqueza das filosofias que se constituíram desde então. Se Schopenhauer considera essa distinção “o maior mérito de Kant”⁷⁹ e acolhe sua *Estética* sob fartos elogios, contrapõe-se, porém, à noção de entendimento enquanto faculdade da ordem do pensar operada por conceitos puros, bem como à concepção kantiana de razão. A oposição, que já tivera lugar no parágrafo 21 da dissertação de 1813, desdobra-se no apêndice à sua obra principal, através do modo como se insinua o caráter apriorístico do princípio de causalidade. À interdependência

especificações às quais correspondem as classes de objetos no âmbito da finitude. A propósito dessas ramificações, temos: o princípio de razão de devir traduzido como causalidade que subjaz às representações empíricas; o princípio de razão de conhecer, que faz menção à necessidade lógica, regendo os conceitos ou representações abstratas; o princípio de razão de ser, referido à parte formal da representação dada nas intuições puras do espaço e do tempo e, portanto, aquele ao qual se submetem os objetos matemáticos; por fim, o princípio de razão do agir, que fundamenta como lei da motivação a conduta humana e a ação animal, tendo, pois, por objeto o sujeito do querer. Desse modo, o princípio de razão suficiente expressa, de um lado, a organização do nosso conhecimento e da faculdade cognitiva, articulando a sensibilidade, o entendimento, a razão e a consciência de si segundo seus objetos. Por outro, expressa o mundo fenomênico como um grande teatro da relatividade, no qual uma coisa só é em função de outra em um universo de relações entre representações orientadas por uma norma e delimitadas em uma forma *a priori*.

⁷⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 549.

⁷⁸ Idem., p. 48.

⁷⁹ Idem., p. 526.

de sujeito e objeto que dá ao mundo fenomênico sua relatividade e à determinação de todo objeto segundo as modalidades do princípio de razão, Schopenhauer acrescentará um elemento fundamental: a diferenciação de representações intuitivas e representações abstratas, advinda de uma reformulação da compreensão das faculdades manejadas no processo do conhecimento.

Dito de outro modo, “a questão sobre o que é a experiência é o núcleo da divergência entre Schopenhauer e Kant”⁸⁰. Para este último, a sensibilidade é a receptibilidade através da qual os objetos nos são dados, enquanto o entendimento caracteriza-se como a faculdade em vista do que pensamos os objetos através de conceitos puros. Nesse sentido, a intuição é, exclusivamente, da alçada da sensibilidade, reportando-se imediatamente ao dado. Por seu turno, enquanto faculdade do pensar por conceitos, ao entendimento não é dado intuir, referindo-se ao objeto apenas mediamente. A determinação dos objetos da experiência pressuporia, assim, a reunião dessas duas faculdades: os conceitos do entendimento aplicam-se ao intuído pela sensibilidade.

Dizer, porém, que “o conteúdo empírico da intuição nos é dado” figura, ao olhar schopenhaueriano, como chegar com “um salto, ao fundamento lógico de sua filosofia inteira, à tábua dos juízos”⁸¹, sem qualquer sobreaviso, considerando de uma maneira insuficiente todo o mundo da intuição. Trata-se, para o filósofo, de uma contradição flagrante, pois Kant “deixa a intuição nela mesma incompreensível, puramente sensível, e só pelo pensamento (categorias do entendimento) permite que um objeto seja apreendido”⁸². Em Schopenhauer, para que as impressões advindas dos órgãos do sentidos convertam-se na intuição do objeto será preciso mobilizar uma atividade da cognição, sendo o próprio entendimento o termo convocado para a efetivação deste papel. Conforme G. Morano, distingue-se

[...] os dados da pura sensação, nível infra-representativo da consciência, da representação objetiva do mundo, construída a partir da categoria de causalidade. Nossos sentidos, e mais precisamente, a visão e o tato, são com efeito incapazes por eles mesmos de nos fornecer algo além de um emaranhado de impressões primitivas, incomparáveis aos objetos de nossa percepção. [...] Para que o dado das impressões primitivas se faça representação, é preciso portanto que intervenha o entendimento que, pelo princípio de causalidade, remonte da simples sensação àquilo que a cause, e construa então essa causa sob a forma de um corpo se movendo de tal maneira e tendo tal figura.⁸³

⁸⁰ CACCIOLA, Maria Lucia M. e Oliveira, op. cit., p. 36.

⁸¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 541.

⁸² Ibid., p. 552.

⁸³ MORANO, Guillaume, op. cit., p. 28.

Prontamente atiradas pela janela sob acusação schopenhaueriana de um amor delirante à simetria, as doze categorias de Kant reduzir-se-ão à causalidade, admitida como a função única do entendimento. Dado como faculdade de intuir, “do mesmo modo que com o nascer do sol surge o mundo visível, também o entendimento transforma de um só golpe, mediante sua função exclusiva e simples, a sensação abafada, que nada diz, em intuição”⁸⁴. O mundo fenomênico é produção mental do entendimento. Este forja, inicialmente, intuições empíricas a partir dos dados oriundos dos órgãos dos sentidos, para depois relacionar, a partir de um nexos, esses objetos. Dessa maneira, “toda causalidade, portanto toda matéria, logo a efetividade inteira, existe só para o entendimento, através do entendimento, no entendimento”⁸⁵. O entendimento é responsável pelo aparecimento ordenado dos fenômenos. Junto à justaposição e à sucessão, a causalidade é o dispositivo ao qual se submete a experiência em lugar de ser pensada como um engenho prospectado a partir dela. Sua significação e necessidade são adquiridas mediante ao fato

[...] de a essência da mudança não consistir apenas na alteração dos estados em si, mas antes no fato de no mesmo lugar do espaço haver agora um estado, em seguida outro e, num único e mesmo tempo determinado, haver aqui este estado, lá outro. Só essa limitação recíproca do tempo e do espaço fornece uma regra, segundo a qual a mudança tem de ocorrer, significação e ao mesmo tempo necessidade. Aquilo a ser determinado pela lei de causalidade não é, portanto, a sucessão de estados no mero tempo, mas essa sucessão em referência a um espaço determinado; não a existência de estados num lugar qualquer, mas neste lugar e num tempo determinado.⁸⁶

Entendimento, causalidade e a noção de matéria⁸⁷ determinam-se como termos afins. Esta última é conhecida segundo suas propriedades espaciais e temporais, sendo ela própria união de espaço e de tempo. À medida que unifica tais propriedades, a matéria apresenta-se como um fazer-efeito. Este é o seu ser possível. Destarte, a causalidade é seu “correlato subjetivo” e o entendimento sua faculdade respectiva. É em vista disso que esse autor utilizará

⁸⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 54.

⁸⁵ Idem, p. 53.

⁸⁶ Idem, p. 51.

⁸⁷ Para Eduardo Brandão, a noção de matéria não se deixa capturar sem dificuldades, exigindo uma revisão teórica que leve em consideração as transformações desse conceito no transcorrer da obra schopenhaueriana, dado que põe a descoberto um agravo à intenção do filósofo em constituir um pensamento único, uma Tebas de mil portas frente à qual o andarilho pode ser indiferente à escolha da entrada. Para uma compreensão aprofundada das possibilidades significantes do conceito de matéria, concebida no duplo *Materie* e *Stoff*, e das possíveis contradições aí implicadas, ver BRANDÃO, Eduardo. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.

o termo germânico *Wirklichkeit* para designar a realidade exterior, a saber, efetividade, em detrimento da derivação latina *Realität*.

Definido como conhecimento da lei de causa e efeito, o entendimento se vincula à intuição dos objetos empíricos, revelando-se como uma estrutura comum a seres humanos e animais⁸⁸ e, nesse sentido, fora dos domínios da razão. Conforme explanará Schopenhauer nos *Complementos* à sua obra principal, instituindo o aspecto fisiológico de seu pensamento, a intuição do mundo efetivo é um matizado processo cerebral ao final do qual à consciência vem a lume uma imagem⁸⁹.

Nessa perspectiva, a faculdade do entendimento reporta fundamentalmente à própria constituição dos fenômenos e, portanto, à fundação da experiência, uma vez que a intuição empírica é já um estado de objetividade. O entendimento possui, portanto, precedência em relação à razão, constituindo-se numa posição de independência em face dela, potência exclusiva da compleição humana, cabida apenas a um segundo tipo de conhecimento. Faltara à tradição filosófica uma demarcação suficientemente precisa dessas instâncias:

[...] apesar de o essencial à RAZÃO (το λογισμον, ή υρονησις, ratio, raison, reason) ter sido corretamente conhecido, no todo e em geral, por todos os filósofos nas diversas épocas – embora não definido de maneira suficientemente precisa e remetido a um único ponto – por outro lado, não lhes era claro o que ENTENDIMENTO (νοσις, διανοια, intellectus, esprit, intellect, understanding) significava. Daí o terem com frequência confundido com a razão, e, por isto mesmo, não alcançaram uma definição completa pura e simples de sua natureza.⁹⁰

O entendimento figura como “a luz imediata do sol”⁹¹, enquanto a razão não passa da “luz emprestada e refletida da lua”⁹². A metáfora schopenhaueriana ajuda-nos a compreender que sua teoria do conhecimento opera através de uma guinada metodológica que faz com que esse autor situe no mundo intuitivo, isto é, nas representações intuitivas puras e empíricas, a

⁸⁸ “Se nos homens os graus de agudeza do entendimento são bastantes variados, nas diferentes espécies animais são mais ainda. Em todas, mesmo as mais próximas das plantas, existe tanto entendimento quanto é exigido para a passagem do efeito no objeto imediato para o objeto mediado como causa, portanto para a intuição, apreensão de um objeto, pois justamente isso os torna animais, na medida em que lhes dá a possibilidade de movimento segundo motivos e, daí, a procura e obtenção dos alimentos”. (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 66-7).

⁸⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015, p. 232).

⁹⁰ Ibid., p. 648.

⁹¹ Ibid., p. 81.

⁹² Ibid.

evidência e a clareza. Na tentativa de delimitar o escopo da faculdade da razão, reivindica-se que as filosofias precedentes tomaram sob essa designação o que não passava, na verdade, de suas diversas exteriorizações. Assim, deixou-se escapar à vista a essência mesma dessa potência humana, qual seja: a capacidade de produzir conceitos. Para Schopenhauer, a razão é a faculdade de produção dos conceitos abstratos cujo conteúdo é dado apenas em referência e a partir do conhecimento intuitivo:

Da mesma forma que o entendimento possui uma só função, o conhecimento imediato da relação de causa e efeito, a intuição do mundo efetivo; e assim como a inteligência, a sagacidade e o dom da descoberta, que, por mais variado que seja o seu emprego, manifestamente nada mais são que exteriorizações daquela única função; também a razão possui apenas uma função, a formação de conceitos.⁹³

Enquanto objetos da razão, também os conceitos estarão sob o domínio de aplicação do princípio de razão suficiente, nesse caso, do conhecer, segundo o qual toda representação abstrata determina-se necessariamente segundo uma representação anterior da qual retira seu significado. Seu modo de atuação é o espelhamento, do que decorre a pertinência do termo “reflexão” como um seu sinônimo. Tendo por referência o que fora conhecido intuitivamente, a razão produz representações de representações, fixando na linguagem os conhecimentos imediatos, sem jamais produzi-los; não dá, desse modo, realidade à intuição como em Kant, antes retira dela sua possibilidade de operar, tomando-a como estofa sobre o qual debruçar o seu talento de abstrair⁹⁴. Refletir é repetir o mundo intuitivo “figurado num estofa completamente heterogêneo”⁹⁵. A essência do conceito referenda-se sempre em outra representação e apenas os efeitos produzidos a partir dele serão objetos de uma experiência propriamente dita. Exteriorizações da razão são, destarte, apresentadas tais como a linguagem, a ação planejada e a ciência. A linguagem assume a relevância de ser, há um só tempo, produção e instrumento da razão, responsável por trazer à lume suas mais importantes realizações. Schopenhauer sinaliza que não se trata de coincidência o fato de a linguagem caracterizar-se, como no grego e no italiano, segundo a mesma palavra utilizada para razão (*logos* e *discorso*,

⁹³ Ibid., p. 85.

⁹⁴ Conforme A. Roger: “Considerando que para Kant, a moralidade é um ‘factum rationis’, um fato da razão, que permitirá, além disso, devolver às Ideias da liberdade, da alma e de Deus um estatuto positivo, sob a forma de postulados da razão prática, Schopenhauer faz uma crítica virulenta de toda essa doutrina, para melhor assentar sua própria tese, que faz da compaixão o fundamento da moral”. (ROGER, Alain. *Le vocabulaire de Schopenhauer*. Paris: Ellipses, 2014, p. 46).

⁹⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 87.

respectivamente). Para o filósofo, a linguagem é o momento no qual “a razão fala para a razão, sem sair de seu domínio, e o que ela comunica e recebe são conceitos abstratos”⁹⁶ que representam os diversos objetos do mundo efetivo. A razão apresenta-se como o correlato subjetivo das palavras, cujo fundamento do conhecer é a experiência, escapando à esfera de sentido e referência dos animais. É assim que a estes não caberá falar e entender, ainda que possuam o aparato da linguagem e as representações intuitivas. No que tange à ciência, sua origem não é abstrata, uma vez que sua essência se encontra no conhecimento intuitivo, no entanto seu estabelecimento é uma atividade da razão, no sentido de uma sistematização do saber:

Somente com a ajuda da linguagem a razão traz a bom termo suas importantes realizações, como a ação concordante de muitos indivíduos, a cooperação planejada de muitos milhares de pessoas, a civilização, o Estado, sem contar a ciência, a manutenção de experiências anteriores, a visão sumária do que é comum num conceito, a comunicação da verdade, a propagação do erro, o pensamento e a ficção, os dogmas e as superstições.⁹⁷

É curioso notar como sob a designação de as “importantes realizações da razão”, Schopenhauer elenca não somente o que, sem muito embargo, pode ser reconhecido como um conjunto de produtos admiráveis, mas também aquilo que, a rigor, supôs-se ser seu alvo de combate: o erro, os dogmas, as superstições. O conhecimento intuitivo é passível de tropeçar na ilusão, mas esta é sempre momentânea no engendramento de distorções da realidade, ao passo que a razão, por sua vez, esbarra no erro, potencialmente mais nocivo à medida que “pode imperar por séculos, impondo seu julgo férreo a povos inteiros, sufocando as mais nobres disposições”⁹⁸ de tal sorte que “mesmo quem não é por ele enganado, é acorrentado por seus escravos ludibriados”⁹⁹. O filósofo afirma que às vantagens e privilégios que a razão porta ao ser humano em relação aos animais, adicionam-se imediatamente também os motivos abstratos, “meros pensamentos” que, sejam retirados da experiência, da tradição escrita ou da fala, conduzem-no à fenda do erro. Tal procedimento é a raiz da superstição. No conceito, nas palavras, na esfera da abstração “entra tudo o que é só imaginável, logo, também o falso, o impossível, o absurdo, o disparate”¹⁰⁰. Pese-se ainda que:

⁹⁶ Ibid.

⁹⁷ Ibid., p. 83

⁹⁸ Ibid., p. 81.

⁹⁹ Ibid.

¹⁰⁰ Ibid.

O animal conhece a morte tão somente na morte; já o homem se aproxima dela a cada hora com inteira consciência [...]. Principalmente devido à morte é que o homem possui filosofia e religiões [...]. Por outro lado, como produtos certos, exclusivos da filosofia e da religião, produções da razão, encontramos as produções mais estranhas e aventureiras dos filósofos de diversas escolas, bem como as práticas raras, às vezes cruéis, dos padres de diferentes religiões.¹⁰¹

A faculdade da razão oferece ao ser humano uma consciência aguda, no entanto, cobra-lhe a pena de, diferente do que acontece nas outras extensões do reino animal, alargar sua receptibilidade ao sofrimento: se aos outros seres da natureza cabe a presença fincada no presente, o ser humano estende suas redes sobre o futuro, da qual retornam dúvidas e medos, angústias e maus presságios. Por outro lado, é também reconduzido pela faculdade do espírito ao passado, espécie de cadeia que determina o peso de seus pés no mundo. Tudo o que acontece continua, em alguma medida, acontecendo. O mal que lhe impetra a vida é repostado, ainda que esmaecido sob a forma de um recordo, como um incômodo fantasma revisitado. É na prefiguração da finitude que reside o ímpeto que condiciona não só as religiões, mas a própria filosofia, que canta a morte como sua estranha musa.

Tal redimensionamento do pensar permite a Schopenhauer encaminhar-se, nesse ponto, à denúncia de um ídolo, à exposição de suas fragilidades, à remoção cuidadosa da força mítica que envolvera a razão, sobretudo, no século precedente à publicação de sua obra. É preciso vigiar a vigília da razão que, desperta, inclina-se também à produção dos monstros até então creditados exclusivamente aos seus momentos de sono. A superioridade da atividade racional, destacada como uma potência de vantagem em face do animal, é também a raiz da incerteza e do hesitar, pois o homem pode “inventar ‘motivos imaginários’ capazes de extraviá-lo em um mundo distante de suas necessidades reais”¹⁰². Aos animais carnívoros cabe, quando muito, a raiva; aos herbívoros, a fúria; apenas ao humano, porém, acrescenta o filósofo, a loucura apresenta-se como mais um privilégio negativo de seres racionais¹⁰³. É possível tatear aqui a radicalidade da proposta schopenhaueriana no que diz respeito ao estabelecimento de uma nova orientação para se pensar a atividade racional. O espírito crítico de Schopenhauer dirige-se à dessacralização da razão da *Aufklärung* e, portanto, à ideia de progresso que penetrara e empolgara tão profundamente o pensamento daquele período. Essa recusa antecipa em quase cem anos o aceno à ambiguidade da racionalidade, posta a descoberto pela oposição da Teoria

¹⁰¹ Ibid., p. 84.

¹⁰² BRUM, José Thomaz. *O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998, p. 27.

¹⁰³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 83.

Crítica à Teoria Tradicional, nas primeiras décadas do último século. É nesse sentido que se apresenta o influxo de Schopenhauer sobre o pensamento de autores como Max Horkheimer, para quem o elemento negativo da filosofia schopenhaueriana não conduziria a uma resignação em face do existente, à medida que não perpetra uma justificação do sofrimento à luz de uma história teleológica¹⁰⁴.

A resultante da teoria do conhecimento schopenhaueriana é a compreensão de que a razão é uma faculdade de menor amplitude do que aquilo que fora até então imaginado, pois seu poder é reduzido à organização dos dados imediatos do entendimento. A razão não alarga propriamente o conhecimento, apenas dá outra forma àquilo que, imediatamente dado, perder-se-ia no fluxo do devir não fosse a possibilidade de sua conservação no conceito e comunicação na linguagem. Dessa maneira, “a razão como conhecimento abstrato não poderia, para o filósofo de Danzig, nem ‘ter como essência a exigência de um incondicionado’, nem o poder de produzir Ideias no campo teórico e muito menos de estabelecer uma legislação moral eficaz, que agisse sobre o comportamento humano”¹⁰⁵. Trata-se de um traçado dos limites da razão, no resgate e atualização radical do espírito crítico. Com a distinção entre fenômeno e coisa em si, o kantismo permitira à filosofia não tomar como verdades eternas da natureza o que são apenas formas implicadas no entendimento humano. O acesso ao mundo via conhecimento, isto é, ao mundo como representação, assume, pois, um caráter parcial, um aspecto paradoxal: conhecer algo enquanto objeto é, a um só tempo, considerar que algo permanece desconhecido fora do campo da representação. As ciências fixam seu labor no horizonte do mundo da representação, debruçando-se sobre as formas fenomênicas sem qualquer perspectiva de ultrapassagem. As coisas são conhecidas tais quais se nos aparecem, previamente reguladas segundo as nossas funções transcendentais, portanto, de algum modo “retocadas” ou, em certo sentido, “perdidas”.

Longe de revelar-se uma força objetiva que estrutura a realidade como uma sua propriedade intrínseca, ou o aspecto subjetivo preponderante no processo de concessão de inteligibilidade à experiência, a razão não é mais que uma faculdade subjetiva de segunda ordem, um apêndice ao trabalho do entendimento, uma função da mente voltada à produção de representações abstratas que fazem a releitura do mundo a partir de uma perspectiva meramente fenomênica, aparente, que se limita a aceder apenas a uma verdade formal relativa ao modo de conhecimento do sujeito. É o fim de uma razão divinizada. Schopenhauer parece, destarte,

¹⁰⁴ HORKHEIMER, Max. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. In *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 09, n. 02, jul/dez. 2018, p. 190-208.

¹⁰⁵ CACCIOLA, Maria Lucia M. e Oliveira. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. *Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade*. São Paulo, v. 22, n 02, jul/dez., 2017, p. 53-61.

“humanizar” a razão, despi-la de um caráter divino, esculpi-la à imagem e semelhança da vulnerabilidade de seus portadores, expropriando-lhe a centralidade no processo de aparição do mundo fenomênico, explicitando sua ambiguidade em seu conjunto de vantagens e dissabores, bem como reduzindo seu escopo ao associá-lo exclusivamente à produção da representação abstrata. Do ponto de vista da representação, o mundo é uma “paisagem sob a neblina”, por assim dizer e, a razão, uma espécie de lâmparina. Na decifração do enigma do mundo a razão “é como o vagalume que ilumina muito pouco quando pisca, mas com a sua pequena luz podemos ver de quanta escuridão está cercado o ser humano”¹⁰⁶.

Não se trata, reitero, de professar um irracionalismo, mas antes de um discurso racional que toma a razão por seu objeto e, nesse processo, a dessacraliza. Que a razão seja descrita como a capacidade de verter em conceitos as representações intuitivas significa em um senso prático “uma verdadeira provocação ao mundo intelectual, em uma época da qual se esperava tudo da razão (*Vernunft*): que demonstrasse um ‘poder sobre a natureza’ (segundo Schelling), um ‘poder sobre a história’ (segundo Hegel), um ‘poder sobre a moralidade’ (de acordo com Fichte)”¹⁰⁷.

1.2 “Uma verdade séria e grave, quando não, terrível”

Segundo a compreensão de Schopenhauer, a razão fora transformada em “uma fictícia faculdade de conhecimentos imediatos, metafísicos [...], enquanto a verdadeira razão, ao contrário, foi denominada entendimento, já o entendimento propriamente dito foi ignorado por completo, como algo que lhes era estranho, sendo suas funções intuitivas prescritas à sensibilidade”¹⁰⁸. Sua teoria do conhecimento, tributária do idealismo transcendental no que se refere à distinção entre fenômeno e coisa em si, redesenha, pois, à diferença de Kant, as determinações das faculdades articuladas no processo de conhecimento, tomando como ponto de partida o elemento intuitivo. O mundo como representação reporta ao caráter relacional das coisas, coordenadas através de um princípio de razão que se modifica de acordo com a categoria do objeto, perfazendo uma configuração da qual despontam a finitude, a instabilidade, a completa relativização das coisas e um conhecimento aprisionado a uma norma determinada por formas *a priori* subjetivas. A razão perde o exacerbado de seu quilate, à medida que, embora

¹⁰⁶ Sentença atribuída ao romancista norte-americano William Faulkner (1897-1962), referida pelo mesmo ao escritor Dostoiévski.

¹⁰⁷ SAFRANSKY, Rüdiger, op. cit., p. 287.

¹⁰⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 81.

através da linguagem implemente a sistematização do saber na ciência, limite-se à superfície, ao fenômeno em segunda mão, ao conceito como reposição abstrata do conhecimento intuitivo.

Contudo, ainda no Livro I, o filósofo de Frankfurt nos alerta que essa verdade, a saber, a consciência de que o mundo é representação, anuncia-se a cada um à luz de certa resistência interior. Essa resistência deve-se ao fato de que quando a realidade é esquadrihada segundo uma abordagem fenomênica, o espanto diante do mundo e de nossa própria existência permanece inalterado como enigma atualizado no intelecto e movido em função de uma necessidade metafísica¹⁰⁹ imiscuída na lida de todo ser de razão. A “primeira verdade da filosofia” remete, destarte, a um mundo cindido em sujeito e objeto que, embora se exponha em seus mecanismos de ordenamento, nada nos diz sobre a vida mesma salvo a clareza com que pinta o seu viés fantasmagórico. Nesse sentido, para Schopenhauer é preciso “conhecer a significação dessas representações”¹¹⁰ de modo a perguntar “se este mundo não é nada além de representação, caso em que teria de desfilar diante de nós como um sonho inessencial ou vaporoso”¹¹¹. Longe de oferecer tranquilidade, a proposição “O mundo é minha representação” acirra, portanto, o confronto do indivíduo em face do existente, produzindo, por consequência, a pergunta: por que, afinal, representamos?

É a partir da resposta a essa inquirição que a relação entre Schopenhauer e Kant será definitivamente complexificada. Se Schopenhauer fora consonante ao kantismo no que tange à investigação do caráter representacional da experiência, aportando à fenomenalização do mundo, retira disso elementos que lhe são estranhos. Investiga outro significado para a experiência, por considerar que esta, estritamente tomada como representação, porta ao ânimo a impressão de que tudo não passa de um sonho, à semelhança da imagem de Maya. Para pensar com Simmel, “Kant conclui: o mundo é fenômeno, e por isso é plenamente objetivo, real e penetrável até o fundo, pois o que está além do fenômeno é fantasia sem conteúdo. Schopenhauer deduz o contrário do axioma kantiano do fenomenalismo do mundo, este mundo é irreal, e a verdadeira realidade está para além dele”¹¹². Não se trata da recusa da existência do mundo empírico, como já mencionado, mas da compreensão de que sob a significação

¹⁰⁹ Schopenhauer dedica o capítulo XVII do tomo II de *O Mundo como vontade e representação* à discussão do que sinaliza como “a necessidade metafísica do ser humano”. Trata-se da capacidade de espantar-se em face da existência, possibilidade da alçada exclusiva do ser humano. O filósofo associa essa atividade que nos diferencia das demais espécies a uma função da razão em sua propriedade de requerer um sentido para a experiência que ultrapasse o registro da relação entre objetos. No encaixe de uma significação para as intuições oferecidas pelo trabalho do entendimento, o ser humano problematiza a existência, elaborando a compreensão da própria finitude sob a forma de uma “consciência trágica”. (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 195-228).

¹¹⁰ Ibid., p. 155.

¹¹¹ Ibid.

¹¹² SIMMEL, Georg, op. cit., p. 35.

inessencial da representação jaz uma outra mais profunda, radicalmente diversa daquela e, portanto, inaçambarcável por meio das formas transcendentais.

Diz-se, assim, que se o bom filho a casa torna, o faz somente de passagem, para então produzir o que G. Simmel considerou tratar-se de “um dos poucos progressos realmente importantes que a filosofia fez diante do problema da vida humana”¹¹³: uma metafísica da vontade, no interior da qual se encontra uma segunda semântica para o mundo, apta a retirar da unilateralidade o ponto de vista da representação. Este será o tema do Livro II de sua obra principal, erigido conforme a máxima de que “O mundo é minha vontade”, uma verdade “deveras séria e grave para cada um, quando não terrível”¹¹⁴, que endossa o ataque à soberania da razão, agora a partir de uma compreensão metafísica que deporá rigorosamente contra às tentativas de uma consciência reconciliada, tão ao gosto daquele século.

A temerária operação realizada por Schopenhauer¹¹⁵ revela-se na conversão da noção kantiana de coisa em si em essência recôndita das coisas, para então adentrar o seu “castelo”, através, quem sabe, de um tipo de “ingresso” até ali inexplorado. A metafísica retorna à ordem do dia, mas, como tudo em Schopenhauer, à sombra de instigante particularidade: gesta-se no interior da experiência possível. Com isso, esse filósofo concorda com a crítica kantiana à imprudente metafísica clássica, para em seguida abandonar aquele pensador e acusá-lo de pouca perseverança ao renunciar à experiência como território no qual a metafísica pode, com efeito, empreender a sua caça. Ao sobrevoo, no entanto, esse procedimento parece objetável: em que medida a experiência, cuja condição de possibilidade é justamente o aferro da intuição à função transcendental, permitiria o acesso à essência do mundo, se é próprio à representação o engodo de ocultá-la? A manobra schopenhaueriana para escapar a essa objeção consiste em afirmar “que de fora jamais se chega à essência das coisas. Por mais que se investigue, obtêm-se tão somente imagens e nomes. Assemelhamo-nos a alguém girando em torno de um castelo, debalde procurando sua entrada, e que de vez em quando desenha as fachadas”¹¹⁶. Esse filósofo

¹¹³ Ibid., p. 44.

¹¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 45.

¹¹⁵ Trata-se de um procedimento temerário vivamente inspirado na visão de Schulze. A pergunta se o mundo seria algo mais que representação parece conduzir Schopenhauer, em alguma medida, a um retorno a um critério realista, que uma vez admitido, situaria o sábio de Frankfurt a algumas casas atrás de Kant no jogo do pensamento filosófico. É igualmente problemático o conteúdo abordado nas próximas páginas, qual seja, a passagem da representação à vontade através de uma conclusão analógica. Por um lado, porém, não constitui nosso tema o confronto das contradições que parecem acoplar-se a toda filosofia e das quais também esta não poderia se subtrair. Por outro lado, a valorização do corpo em Schopenhauer, independentemente de suas dificuldades, sinaliza para a superação da antropologia racionalista, bem como dá margem à emergência da noção de inconsciente. Dessa maneira, filio-me à perspectiva, já iluminada por tantos estudiosos, segundo a qual a beleza e a força de Schopenhauer residem em seus resultados à revelia das dificuldades implicadas no processo de obtê-los.

¹¹⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 156.

considera que este fora o caminho empreendido por todos os pensadores que o antecederam, sendo sua confutação a possibilidade de se escapar às formas da representação, aportando-se à coisa em si despida “de grande parte dos seus véus”¹¹⁷.

A máquina de guerra com a qual Schopenhauer fará frente à refutação da possibilidade de uma metafísica revela-se no corpo, esse que sustenta o filósofo, que nunca fora uma “cabeça de anjo alada”¹¹⁸. Banido como índice do engano em boa parte da história do pensamento filosófico ocidental, o corpo faz, nessa filosofia, sua entrada triunfal, o que renderia posteriormente os elogios de seu mais famoso dissidente. É porque somos corpo e não somente sujeitos do conhecimento que será possível ir além da significação do mundo como representação, suportados por uma metafísica imanente, portanto, radicada na experiência, de onde, para Schopenhauer, as tentativas de decifração do enigma do mundo não devem se afastar. Nossa corporeidade é um objeto privilegiado na perscrutação do existente, pois uma vez que possibilita a própria apreensão em duas direções diferentes, converte-se na chave através da qual será possível capturar, num desvio, o que escapa ao olhar trivial. De um lado, o corpo é tomado na intuição, surgindo como representação, portanto, objeto mediato. Por outro, no que reside sua singularidade, é algo “vivido”, um feixe de afecções através do qual o indivíduo “se enraíza nesse mundo”¹¹⁹, determinando-se como ponto de partida do conhecimento à medida que “com suas mudanças conhecidas imediatamente, precede o uso da lei de causalidade e assim fornece a esta os primeiros dados”¹²⁰.

Na primeira acepção do corpo, o indivíduo faz dele objeto mediato e descobre a si como sujeito do conhecimento. Na segunda, o corpo, condição de possibilidade do conhecer, é objeto imediato que coliga o indivíduo à outra condição, denominada por Schopenhauer de sujeito do querer. Torna-se, dessa maneira, uma espécie de “objeto” único que, acessado do interior, acoisa de algum modo a “fortaleza” do em si, sugerindo, nessa filosofia, uma alternativa à onipresença da representação, um rasgo, ainda que diminuto, àquele véu: “se o mundo como representação é o teatro onde se oferecem à visão as formas fenomênicas da natureza, nossos corpos constituem os bastidores, onde se revela a natureza ela mesma, na sua quase nudez metafísica”¹²¹. A experiência do corpo figura, de tal sorte, como ponto de entrecruzamento da experiência externa e da experiência interna; através de sua atividade é possível não somente o

¹¹⁷ Ibid., p. 238.

¹¹⁸ Ibid., p. 156.

¹¹⁹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 156.

¹²⁰ Ibid., p. 62.

¹²¹ MORANO, Guillaume, op. cit., p. 63.

conhecimento do mundo fenomênico, como também do seu significado mais radical no âmbito da natureza essente.

Mas, a que o corpo se identifica quando conhecido imediatamente? O corpo é uma multiplicidade de afecções: sofremos, alegramo-nos, desesperamo-nos, cremos, amamos, sentimos o aprazível e o doloroso. É propriamente visando as diversas modulações desse corpo que Schopenhauer afirmará que, para além dessa multiplicidade, é preciso reconhecer a identidade de um princípio unificador a partir do qual todos esses movimentos configuram-se como possíveis. É na vontade que Schopenhauer encontrará essa unidade essencial:

Esta, e tão-somente esta, fornece-lhe a chave para seu próprio fenômeno, manifesta-lhe a significação, mostra-lhe a engrenagem interior de seu ser, de seu agir, de seus movimentos. Ao sujeito do conhecimento que entra em cena como indivíduo mediante sua identidade com o corpo, este corpo é dado de duas maneiras completamente diferentes: uma vez como representação na intuição do entendimento, como objeto entre objetos e submetido às leis destes; outra vez de maneira completamente outra, a saber, como aquilo conhecido imediatamente por cada um e indicado pela palavra VONTADE.

O corpo não se reduz à representação, posto que se assim o fosse seu enraizamento no mundo seria, para nós, tão incompreensível quanto se nos parecem os outros objetos aos quais temos acesso apenas como representação na malha da intuição. Os atos do corpo não parecem seguir a mesma constância e regularidade de uma lei natural. Experimentamos em nós uma espécie de potência que se mostra ativa na medida em que agimos, sentimos, queremos, sendo por todos reconhecida no vocábulo vontade. A satisfação do que se concebe como vontade associa-se ao prazer, enquanto sua obstacularização é coligada à dor. Como tais, esses aspectos da sensibilidade não se identificam à representação, mas ao estado no qual essa vontade torna-se ciente de si em face do que a satisfaz ou, pelo contrário, a contraria.

Dessa maneira, se o corpo é, por um lado, representação, objeto entre objetos subsumido no princípio de razão, quando conhecido imediatamente o corpo identifica-se à vontade, compreendida por Schopenhauer como o que concede unidade à consciência¹²², conhecida de modo imediato e, portanto, não representativo. Essa identidade do sujeito do conhecimento e do sujeito do querer assume significado na designação do “eu”: somos seres que representam,

¹²² Conforme Cacciola assinala, essa operação apresenta-se como um agravo ao “eu penso” kantiano, ao qual encarregou-se de acompanhar todas as representações. Segundo a estudiosa, se essa é uma grandeza desconhecida que faz segredo para si mesma, como o quer Schopenhauer, “o suporte das representações na consciência não pode estar condicionado pela própria consciência e, portanto, não pode ser representação, mas tem que ser algo que preceda a própria consciência”. (CACIOLLA, Maria Lucia M. e Oliveira, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, p. 40).

mas também que sentem e querem, não nos termos de duas substâncias separadas, mas de uma realidade dada segundo modos de conhecimento totalmente heterogêneos.

Destaca-se, nesse sentido, uma nova relação entre corpo e vontade, cuja radicalidade reside na expropriação do recurso à causalidade. O ser humano se orienta segundo a crença de que a vontade antecede a realização da ação, assim, que seus pés se movam sobre o chão nesse instante reportaria a um tipo de “ordem” exercida anteriormente pela vontade. Supõe, com isso, uma relação de causalidade entre a vontade e o movimento do corpo, relação na qual a primeira é compreendida como uma faculdade capaz de determinar o segundo à maneira de uma causa a produzir um efeito. A ruptura realizada por Schopenhauer determina-se na abolição da causalidade no espaço médio entre corpo e volição:

Todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo. [...] O ato da vontade e a ação do corpo não são dois estados diferentes, conhecidos objetivamente e vinculados pelo nexos da causalidade; nem se encontram na relação de causa e efeito; mas são uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes, uma vez imediatamente e outra na intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição.¹²³

Os atos do corpo não se definem como um efeito à causa de nossa vontade, em vez disso, coincidem com esta. Cada ato do corpo é, a um só tempo, um ato da vontade¹²⁴, de modo que ambos se referem a um mesmo dado tomado sob vieses diversos, quais sejam, na intuição do entendimento e na imediatidade. O que se nos aparece à consciência como ato da vontade revela-se simultaneamente na intuição externa do corpo, posto que apenas “na reflexão o querer e o agir se diferenciam; na efetividade são uma única e mesma coisa”¹²⁵. O que experimentamos

¹²³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 157.

¹²⁴ Com isso, rompe-se, severamente, com o dualismo de tipo cartesiano. No escrito *As paixões da alma* (1649), René Descartes (1596-1650) diferencia ação e paixão. Concebe todo ato volitivo como uma atividade do eu pensante diante das representações trazidas à consciência pelo entendimento. A ação seria o pensamento enquanto ato volitivo, revelando-se como função da alma no elemento da vontade. As paixões, por sua vez, designariam o entrelaçamento entre corpo e alma, a partir do qual não poderíamos dizer que somos apenas pensamento, pois há certos modos contidos no espírito que se apresentam na alma por meio da afecção corpórea. As paixões seriam, destarte, uma espécie de fio que traz em cada ponta ser enquanto pensamento e ser enquanto extensão, em estreita união. A concepção antropológica de Descartes radica-se, pois, na duplicidade das substâncias: uma alma capaz de pensamento e volição e um corpo que age sobre aquela segundo o elemento das paixões. A sua união, porém, permanece como um problema insolúvel para a filosofia cartesiana, articulado de maneira nebulosa e problemática em virtude da discrepância instituída entre a natureza material do corpo e aquela imaterial concernente à alma. Na identidade entre a vontade e o ato corporal o dualismo de substância dissolve-se enquanto problema. É a separação entre conhecimento e vontade que dirige Schopenhauer à da perspectiva cartesiana. (Cf. DESCARTES, René. *As Paixões da Alma*. Introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D’Arcy; tradução Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. Art. 17).

¹²⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 158.

como “decisões da vontade referidas ao futuro” não passa, segundo o filósofo, de elucubrações da razão, existindo apenas *in abstracto*, pois é no ato somente que a vontade se institui, idêntica, como vimos, à corporeidade. A ação do corpo é um ato volitivo do sujeito, e a este não é possível o querer do ato apartado da percepção de seu aparecimento como movimento corporal. Tal bifurcação inexistente, salvo em nosso pensamento, que pensa querer previamente e a partir disso determinar o que faz, quando apenas a execução do ato garante sua existência como volição. Se assim não o fosse estaríamos fadados ao retorno à dimensão da representação. De tal identidade entre atos do corpo e vontade também temos notícias no modo como “cada afeto, abala imediatamente o corpo e sua engrenagem interior, perturbando o curso de suas funções vitais”¹²⁶. Schopenhauer implode a partir dessa via “subterrânea” o dualismo de substância, substituindo-o por uma oposição que julga mais elucidativa: “o milagre por excelência”, corpo como vontade e representação. É na intimidade da experiência desse “nó do mundo” que “a significação do ser do fenômeno é sentida, experimentada, vivida. É preciso compreender somente que o mundo não é unicamente representação, mas é força, vida, vontade”¹²⁷.

A duplicidade da significação do mundo assumirá como pedra de toque essa duplicidade do indivíduo mesmo, que no conhecimento mediato surge como representação, mas numa apreensão imediata revela-se como vontade. A realidade do organismo não se esgota no ponto de vista idealista, exigindo o complemento da consciência de si como volição. Essa consciência permite-nos transitar do corpo como objeto imediato à noção de corpo como objetividade da vontade, neologismo que sugere essa identificação entre agir e querer, não no sentido de algo objetivo, do âmbito da representação consciente, mas como experiência metafísica. Pensar a identidade entre o ato do corpo e o ato de volição significa pensar que tudo que concerne ao corpo identifica-se à unidade de nosso querer, numa escala de identificação que não se restringe aos movimentos, mas à totalidade de sua expressão que pode ser concebida como o próprio tornar-se visível da nossa vontade. Essa será, para Schopenhauer, a “verdade filosófica por excelência”. Não se trata de uma verdade que possa ser demonstrada, mas apenas elucidada, à medida que não corresponde a uma proposição deduzida da anterior, de forma que escapa à designação de uma verdade lógica. Não é, tampouco, uma verdade no sentido empírico, uma vez que imediata.

É preciso, porém, mencionar a ressalva schopenhaueriana quanto à natureza do conhecimento imediato do corpo como desvelamento da vontade enquanto essência íntima.

¹²⁶ Ibid., p. 159.

¹²⁷ PHILONENKO, Alexis. *Schopenhauer: una filosofia de la tragedia*. Barcelona: Anthropos, 1989, p. 113.

Resta ainda algo como uma “folha de figueira” a encobrir sua completa nudez. Se na apreensão imediata de nossos estados interiores, rematados na unidade do querer, desvencilharmo-nos de espaço e causalidade, o quadro representativo do tempo permanece como último obstáculo, pois os estados interiores são conhecidos de maneira sucessiva. Nesse sentido, “conheço minha vontade não no todo, como unidade, não perfeitamente como sua essência”¹²⁸. O paradoxo do tempo revela-se no fato de que, por um lado, configura-se como o último véu que nos impede de capturar a vontade em sua “simplicidade” e “clareza” originárias, no entanto, é nele, como sua condição *a priori* de visibilidade, que nossa vontade pode, ainda que modestamente, ser conhecida. A metáfora do véu, utilizada por Schopenhauer, ampara a apreensão dessa ambiguidade do tempo. Trata-se de um véu que nos impede de aferir com precisão os contornos de um rosto, o que não significa que nos impeça de apreender que há ali um rosto. Se a Édipo é possível desvendar o enigma que se lhe é imposto é em virtude de identificar-se à resposta procurada. A vontade aparece tal uma esfinge a lançar um enigma sobre o ser humano, que é a própria substância daquele enigma, por ele, em parte, adivinhado; a esfinge, no entanto, continua a observá-lo, ela própria um mistério embora a ele se assemelhe. É talvez por isso que Schopenhauer se utilize do verbete “milagre” para caracterizar uma tal verdade, à medida que por essa palavra compreendemos um acontecimento extraordinário que não pode ser radicalmente conhecido, que é indício e não transparência. A nossa vontade, que não se identifica aqui ao mero desejo ou ponderação sobre o desejo, mas ao ato do corpo propriamente dito, à unidade do querer, designa a expressão mais aproximada, por via imediata, da coisa em si:

Dessa perspectiva, é modificada a doutrina de Kant da incognoscibilidade da coisa em si, por outros termos, a coisa em si não é absoluta e exaustivamente cognoscível, todavia podemos conhecer a mais imediata das suas aparências, que, através dessa imediatez, diferencia-se *toto genere* de todas as demais, fazendo as vezes para nós da coisa em si, de modo que assim temos de remeter todo o mundo das aparências àquela aparência em que a coisa em si se expõe no velamento mais tênue, permanecendo aparência tão somente na medida em que o meu intelecto, único capaz de conhecimento, sempre permanece diferente de mim e de minha condição de ser volitivo, é também porque mesmo na percepção interna o intelecto não se desfaz da sua forma cognoscitiva do tempo.¹²⁹

A partir daqui, urge tornar às coisas, dessa vez sem o auxílio daquele axioma fundamental que sustentara a verdade do mundo nas filosofias do período pré-crítico.

¹²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 159.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 239.

Schopenhauer propõe para tanto uma identidade ontológica entre o corpo e o mundo exterior, através de um argumento de analogia, determinante à constituição de sua metafísica. A construção dessa passagem bastante tortuosa de seu pensamento, da vontade como essência humana à vontade elevada à cosmologia, baseia-se na seguinte inquirição: se os nossos corpos se assemelham enquanto objeto mediato aos demais, de um ponto de vista imediato não teriam de também assemelhar-se? A identidade fenomênica conduziria, portanto, à postulação da identidade noumênica, ou do contrário teríamos de pensar que apenas o ser humano possuiria uma significação essencial, recaindo no “egoísmo teórico” que “considera todos os fenômenos, exceto o indivíduo, como fantasmas”¹³⁰, postura que na filosofia “foi empregada como sofisma cético”¹³¹ mas enquanto convicção séria “só pode ser encontrado nos manicômios”¹³². O conhecimento imediato que se obtém do corpo revela-se, assim, como a “chave” através da qual é possível atravessar os demais fenômenos, rendendo-lhes à consciência humana tal qual sua própria interioridade. Conforme o autor:

Todos os objetos que não são nosso corpo, portanto não são dados de modo duplo, mas apenas como representações na consciência, serão julgados exatamente conforme analogia com aquele corpo. Por conseguinte, serão tomados, precisamente como ele, de um lado como representação e, portanto, nesse aspecto iguais a ele; mas de outro, caso se ponha de lado a sua existência como representação do sujeito, o que resta, conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós vontade. Pois que outro tipo de realidade ou existência deveríamos atribuir ao mundo dos corpos? Onde retirar os elementos para compô-los? Além da vontade e da representação nada é conhecido, nem pensável¹³³.

A vontade no ser humano torna-se, assim, aquilo que, se nos aparecendo em sua evidência, permite-nos desdobrar o que se mostrava obscuro na natureza no que diz respeito a uma significação que exceda a mera fenomenalidade. As forças naturais percebidas como qualidades ocultas elucidam-se por meio do artifício à própria intimidade humana. É no conhecimento interno de seu querer que é possível ao ser humano deparar-se com o caráter universal da vontade de maneira consciente, estendendo esse conhecimento, através do recurso à analogia, à totalidade da natureza:

¹³⁰ Ibid., p. 162.

¹³¹ Ibid.

¹³² Ibid.

¹³³ Ibid.

[...] em toda irrupção de um ato da vontade, desde a profundidade obscura do nosso interior, na consciência que conhece, ocorre uma transição imediata da coisa em si, exterior ao tempo, para a aparência. Conseqüentemente, é verdade que o ato da vontade é apenas o mais próximo e distinto aparecimento da coisa em si; todavia segue-se daí que se todas as demais aparências pudessem ser por nós conhecidas tão imediata e intimamente, então teriam de ser consideradas precisamente como aquilo que em nós é vontade.¹³⁴

Se aceitarmos a mediação do argumento analógico poderemos dizer com Schopenhauer que a vontade é “o mais íntimo núcleo de cada particular, bem como do todo. Aparece em cada força da natureza que faz efeito cegamente, na ação ponderada do ser humano: se ambas diferem, isso concerne tão-somente ao grau de aparição, não à essência do que aparece”¹³⁵. Uma assertiva desse tipo soa-nos estranhamente, pois é corrente associarmos a vontade a uma deliberação da qual participam o conhecimento e a razão, de modo que, entendida estritamente a partir desse suposto vínculo, relacionar-se-ia apenas com o mundo humano ou no máximo com certos elementos de outras espécies animais. É tendo em vista a dissociação de vontade e conhecimento que Schopenhauer poderá expandir a extensão da vontade, como natureza íntima, à dimensão das forças que operam no inorgânico, ao mundo vegetal, ao instinto animal e à vida humana, explorando sua universalidade. Na universalização do que no âmbito humano é vivenciado como vontade opera-se, pois, uma metamorfose conceitual que não pode ser ofuscada pela sombra do uso de um conceito inflacionado que fora manipulado segundo outros horizontes da história da filosofia. A vontade não é vista como um movimento consciente amparado na deliberação racional, mas como um querer que, embora, na espécie humana acompanhe-se do conhecimento, antes da reflexão “já está em ação, sob a forma de um esforço, de uma tensão, de uma tendência, e essa tendência sempre se resolve definitivamente em uma afirmação da existência, em uma aspiração ao ser”¹³⁶.

A consequência dessa compreensão é que fora dos limites do princípio de razão, isto é, para além de uma abordagem científica, o mundo identifica-se a um querer que se afirma na imanência como ímpeto continuamente dirigido ao ser, ao qual damos o nome de vontade, posto que é preciso pensá-lo objetivamente, e tanto melhor se o fizermos à luz da vontade humana, aquela que seria sua expressão mais elaborada, nesse sentido, a “espécie mais perfeita do gênero”, cujo conhecimento é o mais imediato, tornando-a chave para o saber do outro. Toda representação, vale dizer, todo objeto é fenômeno, objetividade, visibilidade da vontade. Dessa

¹³⁴ Ibid., p. 239.

¹³⁵ Ibid., p. 168.

¹³⁶ MORANO, Guillaume, op. cit., p. 69.

feita, Schopenhauer não a situa como uma força ao lado de outras, mas como a própria vitalidade em relação à qual aquelas se revelam apenas como uma espécie.

Essa imanência impedirá, por um lado, que se enverede pela via dogmática das metafísicas pré-kantianas; por outro, vinculará a filosofia aos seres humanos e seus afetos: “a leitura do livro da vida nos demonstrará que o mundo não nos remete para nada exterior a ele próprio e sim que olha para trás e para dentro daquele que lhe faz a pergunta e que encontra o significado dentro de si mesmo: eis a imanência perfeita e acabada”¹³⁷. É preciso, porém, ter em mente a distinção da coisa em si de sua fenomenalização. Os fenômenos correspondem à objetividade de um princípio metafísico imanente, o qual Schopenhauer designa como vontade, assumida como o dinamismo que é: a um só tempo, complementar ao significado da representação, mas também dele independente. Complementar porque é o fundo da experiência, e torna a representação possível. Independente, posto que coisa em si e, como tal, não submetida ao princípio de razão, o que significa afirmar sua unidade, sua indestrutibilidade e sua liberdade, à medida que as determinações espaciais, temporais e causais cabem apenas à forma de seus fenômenos.

A vontade, tal qual é apreendida no âmbito das coisas humanas, é sempre orientada segundo um alvo: algo ou alguém. Dessa maneira, os atos isolados do corpo vinculam-se, na fenomenalização, a motivos que semelhem a um fundamento exterior. No entanto, esses motivos (representações do intelecto) denotam apenas o que se quer segundo um tempo, lugar e circunstâncias específicos, não determinam o que se quer em geral, de forma que a essência do querer não seja explanável a partir de motivos, pois a vontade, princípio metafísico que é seu fundo, encontra-se apartada da lei de motivação, inscrevendo-se nesta somente o seu fenômeno. Schopenhauer afirma que se abstrairmos o nosso caráter individual e perguntamos, em seguida, por que queremos isso e não aquilo, resposta alguma será possível, à medida que apenas o fenômeno está submetido ao princípio de razão enquanto a vontade na qual se ancora afina-se ao sem fundamento, o que se pressupõe uma vez que aquela não é tocada pelos mecanismos que determinam a representação. Vale-se, nesse aspecto, da distinção entre caráter empírico e caráter inteligível articulada na doutrina kantiana, identificando o segundo à vontade em sentido metafísico, enquanto o primeiro revela-se como o seu fenômeno no tempo.

Nesse sentido, é preciso dizer que a vontade entendida como essência recôndita das coisas não se orienta em direção a um alvo ou deve situar sua significação numa atividade finalística para além do próprio esforço de afirmar-se. O autor considera que a ausência de

¹³⁷ SAFRANSKY, Rüdiger, op. cit., p. 391.

finalidade pode ser capturada em todos os níveis nos quais se expressa a natureza: na gravidade que não para de se exercer à medida que um corpo repousa depois da queda e, portanto, não é jamais refreada ou satisfeita; na vida orgânica das plantas, na qual o último estágio da árvore será seu fruto que conterà em si a possibilidade da reiteração do processo que dará origem a uma nova árvore; entre os animais, na procriação, que assegura a perpetuação da espécie e a renovação do ciclo fenomênico; entre os seres humanos, na reposição incessante do querer, tonel de Danaides.

Trata-se da evocação de um desconforto situado no antagonismo que nos provoca a imagem discordante das produções da natureza que nos parecem constituir uma verdadeira perfeição interna e uma organização preciosa em oposição a outra imagem igualmente pungente: a ausência de finalidade real. É um ataque às teleologias da tradição ocidental: onde estas visualizam o signo de uma inteligência, Schopenhauer enxerga uma toupeira e a desconcertante desproporção de seus meios e fins. A admiração que nos desperta a organização finalística das produções da natureza é diretamente proporcional ao sentimento de absurdo ao qual nos conduz o real, em sua total ausência de finalidade para além da afirmação de um impulso cego imposto sem grandes intermitências. De um lado, o “abismo” que a filosofia jamais poderá iluminar da coexistência de uma ausência de finalidade em si em face da presença da organização plena de detalhes da natureza. De outro, o ser humano como um problema insolúvel segundo sua essência íntima. Somos, por assim dizer, fundamentalmente vontade, cuja manifestação mais evidente dá-se em nosso próprio querer, e se assim o é, deslocamos o paradigma clássico e moderno a respeito da autonomia do ser humano que encontra na racionalidade seu elemento de excelência, apto a arbitrar suas decisões. Antes, somos movidos pelas paixões, desejos, afetos, que, como nos outros fenômenos, desenham trajetórias circulares, remetendo a uma potência afirmativa cega, sem motivo ou fundamento:

[...] a consciência é condicionada pelo intelecto, e este é um mero acidente de nosso ser, visto que se trata de uma função do cérebro que, junto com os nervos e a medula espinhal a ele anexados, é um mero fruto, um produto, sim, em verdade um parasita do restante do organismo, na medida em que não intervém diretamente em sua maquinaria interna mas tão somente serve ao fim da autoconservação, regulando a relação do organismo com o mundo exterior. [...] o intelecto é o fenômeno secundário, enquanto o organismo é o fenômeno primário da vontade, vale dizer, o seu aparecimento imediato: – a vontade é metafísica, o intelecto físico; – o intelecto é, como seus objetos, simples aparência; coisa em si é unicamente a vontade: – num sentido cada vez mais figurado, portanto metafórico, pode-se dizer: a vontade é a substância do ser

humano, o intelecto, o acidente: – a vontade é a matéria, o intelecto, a forma: – a vontade é o calor, o intelecto, a luz.¹³⁸

A esta inovação, determinada como centro de sua filosofia, Schopenhauer dedica um conjunto de doze argumentos¹³⁹ explorados no capítulo 19 do segundo tomo de sua obra fundamental, intitulado “Do primado da vontade na consciência de si”. Tendo em vista amparar a compreensão de que a essência do ser humano se constitui como uma vontade sem consciência, à medida que esta é condicionada pelo intelecto em sua acidentalidade, o filósofo chama em seu auxílio o que compreende como confirmações empíricas à sua letra, reiterando o que considera ser a grandeza de sua reflexão, a saber, o realce dado à “vida interior do ser humano”¹⁴⁰ quando no âmbito da investigação filosófica, a permitir que o indivíduo pense sua experiência a partir dos elementos que a constituem.

Nessa série, no quarto argumento apresentado para amparar sua teoria, o filósofo recorre, por exemplo, a um processo vivenciado por todos nós quando da mobilização de nosso intelecto: o cansaço. Neste, inscreve-se, segundo o autor, uma prova empírica do aspecto secundário de nossa inteligência, explicitado no esgotamento que tantas vezes sentimos quando operamos de maneira intensa e duradoura a nossa capacidade intelectual. O esforço continuado e sem pausa não somente a enfraquece, como a compromete na lisura de seus resultados. Com efeito, é um fato do mundo vivido a discrepância entre o muito pensar e o muito querer, sendo esta propriamente a base do argumento: “o intelecto se cansa; a vontade é incansável”¹⁴¹. Enquanto o primeiro possui limites verificáveis na vida de qualquer indivíduo que comumente se fatiga na esfera do conhecimento, assistindo ao empobrecimento de sua argúcia à medida que a utiliza por um período longo e sem freio, o segundo se arrasta indefinidamente sem que se comprometa sua potência. O filósofo considera, destarte, que a vontade se revela como uma atividade de maneira espontânea, enquanto o intelecto o faz apenas quando impulsionado por aquela. É assim que a indolência e a indisposição são muitas vezes as suas figuras, enquanto a vontade, infatigável, não declina à revelia do nosso avançar sobre os anos. Já no sétimo argumento, o filósofo confronta a suposição geral de que a vontade procede do conhecimento

¹³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 244.

¹³⁹ De acordo com V. Debon, sobretudo a partir de 1826 Schopenhauer se dedica à reunião e ao registro destas “provas” em favor da primazia da vontade sobre o intelecto, totalizando 106 argumentos em favor de sua tese que se encontram inscritos entre os volumes III e IV dos *Manuscritos póstumos*. Para o estudioso, não seria descabido supor que o texto de 1844 em seus 12 pontos de vista, revele-se como uma espécie de reelaboração sintetizada daquele conjunto mais extenso de argumentos. (Cf. DEBONA, Vilmar. A presença da literatura nos “argumentos” de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. In *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*. Santa Maria, vol. 7, n. 2, jan.-jun., 2016: 111-23, p. 114-5).

¹⁴⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 244.

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 255.

a partir da perspectiva de que, se assim o fosse, “onde há muita vontade também teria de haver muito conhecimento”¹⁴². Isto, no entanto, não parece ser nenhum pouco condizente, a seus olhos, com a nossa cotidianidade, no interior da qual facilmente se constata a existência de indivíduos que inspiram uma vontade inquebrantável, resistente ao passo que expressam, a um só tempo, uma debilidade intelectual acentuada. Ademais, se o querer derivasse do conhecimento, “a nossa ira teria de ser exatamente proporcional à sua ocasião correspondente, ou ao menos proporcional à nossa compreensão dessa ocasião (visto que nada mais seria do que o resultado do conhecimento atual”¹⁴³. No entanto, a raiva e a fúria comumente ultrapassam o que o momento nos exige, sugerindo um resultado desproporcional aos elementos que supostamente o produziram.

De maneira geral, esse conjunto de argumentos determina-se como um discurso que lança mão de fragmentos da ciência, da antropologia e da psicologia empírica para sinalizar a razoabilidade de seu intento filosófico, mas não somente. Conforme assinala V. Debona¹⁴⁴, é muito válido notar que, para além dessas esferas, Schopenhauer volta-se também à literatura como instância de legitimação de sua tese acerca da primazia da vontade sobre o intelecto. Com efeito, ao fazê-lo, mostra-se bastante consequente com o lugar dado à arte em sua metafísica do belo. Segundo esta, distintamente da ciência que se firma sobre as coisas submetidas ao princípio de razão, a arte tem por objeto a essência mesma do mundo, refletindo o próprio jogo da vida na intuição da ideia¹⁴⁵. Enquanto na experiência à serviço da ciência somos hábeis a conhecer o fenômeno, na arte contempla-se a ideia inscrita entre a vontade e a pluralidade das manifestações fenomênicas. À luz desta perspectiva, a literatura como expressão artística parece, por consequência, assumir uma possibilidade privilegiada no contexto da elucidação de enunciados filosóficos, conforme será patente no capítulo supracitado. No quinto argumento, por exemplo, o pensador afirma que ao intelecto só é possível operar com alguma justeza apenas no entremeio do silêncio da vontade, ao passo que esta mesma função do intelecto se perturba notadamente por meio de cada mero estímulo observável da vontade, cuja interferência incide diretamente no falseamento de seus resultados. O oposto, no entanto, não se pode observar, pois o intelecto não se põe da mesma maneira como um empecilho para a vontade: “a lua não pode

¹⁴² Ibid., p. 272.

¹⁴³ Ibid.

¹⁴⁴ DEBONA, Vilmar. A presença da literatura nos "argumentos" de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. In *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*. Santa Maria, vol. 7, n. 2, jan.-jun., 2016, p. 111-23.

¹⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do belo*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

fazer efeito quando o sol está no céu”¹⁴⁶, dirá. Fortalecendo seu discurso, o filósofo cita B. Gracián (1601-1658), no que este diz: “a paixão é inimiga declarada da prudência”¹⁴⁷. Com isto, o que se afirma é que a distinção entre intelecto e vontade garante que o primeiro não se intensifique em paralelo à intensificação desta última. Também Byron será convocado (1788-1824) pelo texto de Schopenhauer, assim como se menciona Hamlet e uma passagem de Giovanni Rossini (1776-1855), corroborando o valor de verdade e a vocação dialógica que o filósofo enxerga na literatura em face de sua filosofia. Um tal procedimento exprime que “sua filosofia, mesmo nos assuntos mais complexos, não é um mero recorte de conceitos frio e abstrato, senão que incita a todo momento um diálogo com o leitor – isto permite entender facilmente o fascínio que exerce entre escritores de diferentes culturas”¹⁴⁸.

Tendo em vista o exposto, é possível dizer que Schopenhauer encontra a genealogia do mundo como representação no próprio processo de complexificação da vida, propondo que o intelecto, antes de ser considerado uma faculdade do conhecimento articulada no componente cerebral, deve ser visto originariamente como uma ferramenta biológica voltada à conservação de si, a um estágio específico de objetividade da vontade que no ser humano – seu fenômeno mais complexo – atinge o grau elevado da consciência de si. É um certo momento da organização da vida que exige a emergência do intelecto, destinação comum que nos precipita na resultante epistemológica da impossibilidade de aferrar por sua via a essência objetiva das coisas. Deslocamo-nos, assim, do mundo percebido pelo sujeito do conhecimento para um mundo vivido, no qual o intelecto obriga-se a tomar parte no lado mais frágil da corda estendida: não aproxima os seres humanos à capacidade da verdade própria das divindades, mas à luta extenuante enfrentada impiedosamente todos os dias pelos animais. É a derrocada das doutrinas de inspiração racionalista e intelectualista que se fundam no primado da inteligência sobre a vontade, cuja resultante dá-se na tentação de reconhecimento de uma ordem no mundo, de um sentido último respaldado na razão e da noção de liberdade de disposição frente às motivações que se relacionam ao agir.

1.3 A maldição de Eclesiastes

Acontece que é preciso avançar ainda, pois a afirmação de uma essência isenta de um

¹⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 260.

¹⁴⁷ *Ibid.*, p. 261.

¹⁴⁸ SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: EDUSP, 2013, p. 116.

escopo racional, assinalada pelo pensamento schopenhaueriano, faz com que diagnóstico e prognóstico coincidam. Dito de outro modo, em qualquer uma das direções nas quais se apresente, o caráter abissal é uma marca indelével da vida. Explorando a idealidade do tempo que o mundo como representação comporta, bem como a ilusão de finalidade capturada a partir do mundo como vontade, Schopenhauer retoma a noção de “*nunc stans*” de modo a contrapor-se à orientação prevalente de seu período:

Não há maior contraste do que aquele entre a fuga irresistível do tempo com todo o conteúdo que carrega e a rígida imobilidade do que existe realmente e é idêntico em todo o tempo. E se, a partir desse ponto de vista, apreendemos bem objetivamente os acontecimentos imediatos da vida; então o *nunc stans* nos aparecerá claro e visível no centro da roda do tempo. – Para um olho que vivesse incomparavelmente mais e abrangesse o gênero humano em toda sua duração, com UM único olhar a mudança contínua de nascimento e morte se apresentaria apenas como uma vibração continuada, e por conseguinte não lhe ocorreria ver aí um devir sempre novo a partir do nada e para o nada [...].¹⁴⁹

O filósofo afirma que a fugacidade própria ao mundo fenomênico contrasta incomodamente com a imutabilidade da natureza essente, o que faz com que o olhar apressado não capture que o real se desdobra sob o aspecto da repetição do igual. Tudo que acontece continua acontecendo, embora diferente: o passado é o agora que já não mais, e o futuro, o agora que ainda não. Recusa-se, desta feita, a perspectiva de que um autêntico progresso pode se dar no mundo, compreendida por Schopenhauer como generalidade incrustada nos sonhos e prometes do século XIX, de maneira análoga ao que fora a ressurreição dos mortos no século X. Com efeito, parte expressiva do pensamento filosófico constituído na primeira metade do século XIX mantém-se à altura dessa herança, exacerbando a função diretriz da razão enaltecida no contexto do Iluminismo.

Conforme E. Cassirer, “não existe um século que tenha sido tão profundamente penetrado e empolgado pela ideia de progresso intelectual quanto o século das Luzes”¹⁵⁰. Esse progresso mencionado não se refere a uma compreensão meramente quantitativa, no sentido de um acúmulo numérico de conhecimentos, de sua expansão, guardando propriamente uma dimensão também qualitativa, na perspectiva de que a multiplicidade do saber alcançada via razão é, a um só tempo, o retorno ao seu centro e à afirmação de sua unidade. Imutabilidade e unidade seriam, desse modo, a insígnia da razão, idêntica aos indivíduos pensantes, nações, épocas e culturas, “o ponto de encontro e o centro de expansão do século, a expressão de todos

¹⁴⁹ Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 576.

¹⁵⁰ CASSIRER, Ernst. *A filosofia do Iluminismo*. Campinas: Editora UNICAMP, 1997, p. 22.

os seus desejos, de todos os seus esforços, de seu querer e de suas realizações”¹⁵¹. Uma nascente filosofia da história¹⁵² marcaria a segunda metade daquele século, avançando, imponente, sobre parte considerável do século XIX. Nesse itinerário, a categoria de progresso assume centralidade, à luz da qual o futuro transforma-se na promessa de efetivação de um paraíso terreno subsidiado pelo prodigioso desenvolvimento da técnica. Homens e mulheres transmutam-se num vasto sujeito denominado humanidade e suas ações, vistas como particulares no conteúdo, passam a ser percebidas, na forma, como fios da trama de uma história universal¹⁵³.

É nessa perspectiva que Hannah Arendt sinaliza que na época moderna, a história determinou-se enquanto “algo que jamais fora antes, ela não mais compôs-se dos feitos e sofrimentos dos homens, e não contou mais a estória de eventos que afetaram a vida dos homens; tornou-se um processo feito pelo homem; o único processo global cuja existência se deveu exclusivamente à razão humana”¹⁵⁴. A história não é mais vista como a simples memória do passado, mas como o movimento de construção de um futuro ao qual o passado é reenviado como um seu índice. Mapa no qual são expostos os obstáculos e os vínculos que se apresentam à perfectibilidade do mundo vivido, a história exporia as possibilidades abertas no que concerne à constituição dos elementos e circunstâncias fundamentais à efetivação desse propósito. Nesse

¹⁵¹ Ibid.

¹⁵² A pergunta pelo sentido da história era à época uma questão já em voga, tendo sido articulada por Herder na primeira parte da obra *Ideias para uma filosofia da história da humanidade* (1784), texto que admitia uma perspectiva escatológica, expressando um plano progressivo para a história cuja base de teorização repousa no mito iluminista do progresso identificado à providência. O pastor protestante, expoente do iluminismo alemão, fora duramente criticado por Kant em *Resenhas às Ideias para uma filosofia da história da humanidade*, de J. G. Herder, que o acusara de ser demasiadamente imaginativo e mesmo dogmático em sua apreciação do tema. Note-se que, conforme afirma Ricardo Terra, há uma certa dificuldade de precisão do início de uma filosofia da história. A dificuldade residiria na existência de divergências quanto à posição espaciotemporal desse marco. O autor afirma que o dissenso teria por base a existência de concepções não símiles do próprio conceito de filosofia da história, bem como na questão acerca do processo de secularização de elementos cristão no pensamento moderno. Uma primeira visão, considera a perspectiva de temporalidade do cristianismo como condição da reflexão sobre a história, enquanto a segunda acredita que as condições de possibilidade de se pensar a figura do progresso indefinido dentro do futuro emergiram apenas no século XVIII (Cf. TERRA, Ricardo R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Org.: Ricardo R. Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016).

¹⁵³ O surgimento de uma nova concepção de história na qual o futuro passa a ser cotado como realização do esforço humano que, amparado pelas potencialidades da razão, deve ser acelerado, estaria diretamente associado à ascensão da classe burguesa, determinando-se como um aporte ideológico à sua expansão global, ao fornecer-lhe um aparato conceitual de justificação do seu procedimento de conversão do mercado em mercado mundial. A investida burguesa contra os limites geográficos em seu projeto de dominação da natureza, oxigenada pelo ideário dos anos pós-revolucionários, ampararia, desta feita, a fixação da crença no progresso como dado irrefutável, como “destino evidente da razão”, do qual o programa do indivíduo burguês, pretensamente livre e emancipado, determinar-se-ia como uma implicação lógica. (Cf. KOSELLECK, Reinhart. *Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos*. Trad. Wilma Patrícia Maar, Carlos Alberto Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012).

¹⁵⁴ ARENDT, Hannah. *Entre o passado e o futuro*. Trad. Mauro W. Barboza. 6 ed. São Paulo: perspectiva, 2007, p. 89.

sentido, o progresso faria do tempo pouso e morada, edificando na história suas fundações, transformando-se na meta que já no agora é devido elaborar, na abordagem do presente como um grande esforço de aproximação do futuro: “[...] o impossível (*adynaton*) que, por definição caracterizava a utopia, se torna então possível. A utopia entra na história e a história, por sua vez, torna-se o espaço de tempo entre o imperfeito de hoje e o perfeito de amanhã”¹⁵⁵. Esses elementos são expressos nas articulações dos opúsculos kantianos e na prerrogativa hegeliana de intercambialidade de real e racional¹⁵⁶.

Como assinala G. Lebrun: “É Kant, antes de Hegel, quem exclama: como é que a razão, presente na cena da natureza, poderia estar ausente da gesta da humanidade?”. Lançando olhos ao processo de temporalização da história, Kant faz desse termo mais um campo de exercício do pensamento através de seus trabalhos opusculares, de forma que é à nona proposição de *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* – publicado em 1784 pela revista *Berlinische Monatschrift* – que se atribui comumente a emergência da distinção entre *Histoire* (disciplina do saber) e o que poderia ser denominado de uma *Weltgeschichte* (história mundial)¹⁵⁷. Trata-se de um texto que apresenta uma dificuldade interpretativa no que concerne tanto ao seu lugar na arquitetura kantiana, bem como no que tange aos propósitos de seu autor ao enumerar tais proposições, não havendo nenhuma sinalização do estatuto lógico e epistemológico desse conjunto¹⁵⁸. Figura, porém, como um marco no sentido de uma investigação filosófica acerca das manifestações das ações humanas sob um crivo histórico-temporal, fazendo alusão a todos os termos que serão caros às determinações das filosofias da história constituídas no século seguinte: razão, história, futuro, progresso e felicidade. Não se versa produzir, porém, ciência sobre a história, pois isso significaria recair na postura dogmática rechaçada por Kant em seu trabalho de crítica, mas perscrutar a possibilidade de aferimento de

¹⁵⁵ BODEI, Remo; PIZZOLATO, Luigi Franco, op. cit., p. 40.

¹⁵⁶ Significa pensar uma identidade entre realidade e razão cuja consequência determina-se na possibilidade de conhecimento e de justificação da totalidade. Conferindo uma essência histórica ao ser, Hegel admite a experiência da humanidade como percurso de realização e autoconhecimento do espírito absoluto, dignificando o dever, ao elevar o trabalho do negativo à condição constituinte de um real perpassado por uma racionalidade imanente que assegura a necessidade dos fatos históricos. Nessa concepção, a história é vista como um percurso pleno de sentido no interior do qual o que aparece é a verdade. Longe de comprometê-la, as contradições revelam-se como propulsoras do des-envolvimento, como etapa anterior à conciliação. É o progresso pela via da negação que caracteriza a racionalidade como dialética, cujo termo é a superação perfectiva das oposições em uma reconciliação final na qual as figuras do espírito reconhecem, na concretude, a própria unidade. É a mágica das feridas que se curam sem deixar marcas, reabsorção do sofrimento, da dor e da desarmonia como momentos imbricados à encarnação da verdade. (Cf. HEGEL, W. F. *Fenomenologia do espírito*. Parte II. Trad. Paulo Meneses com colaboração de José Nogueira Machado, JS. São Paulo: Editora Vozes, 1992).

¹⁵⁷ LEBRUN, Gerard. Uma escatologia da moral. In KANT, Immanuel. *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*. Organização: Ricardo R. Terra. Trad. Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016, p. 71.

¹⁵⁸ Cf. GUYER, Paul. *Kant on freedom, law and happiness*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, p. 372.

uma ideia reguladora da razão, isto é, um esquematismo que não encontra referência na sensibilidade e, portanto, não coincide com um conhecimento próprio do objeto, mas que colabora ao processo de extensão de uma unidade sistemática sobre o todo da experiência, no sentido fundamentalmente prático.

Esta ideia da razão referir-se-ia a um fio racional condutor das ações humanas. Kant afirma como tarefa da filosofia encontrar esse fio condutor subjacente aos acontecimentos que faça com que estes não sejam meramente a justaposição de um amontoado de fatos (*Histoire*) mas um todo coeso, comunicante e fecundo (*Weltgeschichte*). Caberia ao filósofo que se debruça sobre a vida humana o esforço de descoberta de “um propósito da natureza que possibilite, todavia, uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio”.

Nessa concepção, a história apresenta-se como a realização, no tempo, dos desígnios da natureza. Tais desígnios revelar-se-iam no desenvolvimento da cultura, da moralidade, de um estado cosmopolita submetido à razão, a saber, à própria realização da liberdade humana conforme a noção de vontade kantiana, através do engenhoso mecanismo da “sociável insociabilidade”, oposição entre indivíduo e espécie cuja resultante seria o aprimoramento da disposição natural à razão. Elevar-se à liberdade da vontade através do uso perfeito da razão seria alçar-se à máxima felicidade que, por sua vez, determina-se mais afeita à autoestima racional do que ao próprio bem-estar. Sob essa visão, um paulatino processo de “esclarecimento” passa a ser concebido como o *continuum* da história, dada como uma espécie de quebra-cabeça do qual a imagem perseguida depende de um longo e exaustivo trabalho de diálogo entre as peças. De acordo com Kant:

[...] as gerações passadas parecem cumprir suas penosas tarefas somente em nome das gerações vindouras, preparando para estas um degrau a partir do qual elas possam elevar mais o edifício que a natureza tem como propósito, e que somente as gerações posteriores devam ter a felicidade de habitar a obra que uma longa linhagem de antepassados (certamente sem esse propósito) edificou, sem mesmo poder participar da felicidade que preparou.¹⁵⁹

As perspectivas que seguem de perto essa compreensão serão debatidas em sua fragilidade pela reflexão schopenhaueriana sobre a natureza da história contida no capítulo 38 dos *Complementos* que, conseqüente à epistemologia e à metafísica imanente do filósofo de Frankfurt, acirra em seus leitores e leitoras a impressão contumaz de sua extemporaneidade. Esse texto, onde se busca “evitar qualquer mal-entendido em relação ao valor da história”¹⁶⁰,

¹⁵⁹ KANT, Immanuel, op. cit., p. 07.

¹⁶⁰ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 527.

organiza-se segundo duas teses: por um lado, a recusa à menção de um estatuto de ciência para a história; por outro, a definição de história como repetição do mesmo sob a aparência do diverso. Em se tratando da primeira, quanto ao conjunto das ciências:

Apenas a história não pode, propriamente dizendo, figurar nessa série; pois não pode vangloriar-se da mesma vantagem das outras: é que lhe falta o caráter fundamental da ciência, a subordinação do conhecimento, no lugar do qual exhibe a sua simples coordenação. Por consequência, não há sistema algum de história, como há em toda outra ciência. [...] As ciências, visto que são sistemas de conceitos, falam sempre da espécie; a história, de indivíduos. Ela seria portanto uma ciência de indivíduos; o que implica uma contradição.¹⁶¹

A história deve ser considerada um saber e não uma ciência. Enquanto tal, possui evidentemente o seu valor, pois permite aos povos a plena consciência de si. Sendo vista como a consciência de si racional do gênero humano, interessa-nos pelo fato de ser um assunto pessoal de nosso gênero que permite ao indivíduo o não confinamento em um presente intuitivo, estando para a humanidade como a razão está para o indivíduo. Os eventos históricos possibilitariam um conhecimento mais efetivo do presente, permitindo que engendremos reflexões sobre o que não está posto empiricamente. Apoiando-se em Aristóteles, Schopenhauer dirá que as ciências são classificadas em face de seus objetos, evidenciando como seu caráter fundamental a subordinação da multiplicidade fenomênica a conceitos, procedimento responsável pelo conhecimento do particular por meio do universal, e pela possibilidade de constituição de um sistema. Para o autor, a história não participa desse privilégio, uma vez que diferentemente das ciências não se reporta à espécie, mas a indivíduos. Nesse sentido, fazendo menção a fatos singulares, dados de maneira única e apenas coordenados entre si, a possibilidade de perscrutação de leis gerais esbarra na contingência. Em uma acepção fenomênica, eventos históricos não se repetem, de forma que a ausência de subordinação do particular ao universal não permite, como é dado às ciências experimentais, desenvolver teorias explicativas capazes de antever resultados ainda não observados empiricamente. A impossibilidade de categorização da história como ciência constitui-se, portanto, à medida que “em lugar algum o particular é conhecido por intermédio do universal, mas tem de apreender o particular imediatamente e, por assim dizer, continuar a rastejar no campo da experiência; enquanto as ciências reais pairam sobre isso na medida em que conquistaram conceitos

¹⁶¹ Ibid., p. 528.

abrangentes”¹⁶². Ciência e história apresentam, porém, uma comunidade negativa: se a ciência não pode dar conta da significação essencial do mundo em função de restringir-se à descrição do aparecimento dos fenômenos e à modificação da matéria, tampouco a história, que nem mesmo o estatuto de ciência pode se outorgar, poderá fazê-lo. A partir desse momento, esse filósofo encaminha-se à defesa de um segundo ponto de vista que considera ser a “verdadeira filosofia da história”, a única possível, a validação de *Ecclésiastes*, de que nada sob o sol pode ser novo:

As histórias construtivas conduzidas por otimismo raso deságuam em seu último término num Estado confortável, que alimenta, rico, com constituição justa, boa justiça e polícia, técnica e indústria, e quando muito em aperfeiçoamento intelectual, que, em realidade, é o único aperfeiçoamento possível, pois o que é moral permanece no essencial o mesmo. Mas, em conformidade com o testemunho da nossa consciência mais íntima, é do moral que depende tudo: e ele reside exclusivamente no indivíduo, como a orientação da sua vontade. [...] A pluralidade é aparência, e os processos do mundo exterior são meras configurações do mundo aparente, mas apenas mediadas através de sua referência à vontade do indivíduo. O esforço para interpretá-los e explaná-los imediatamente assemelha-se ao esforço para ver grupos de humanos e animais nas formações das nuvens. - O que a história narra é, em realidade, apenas o longo, pesado e confuso sono da humanidade.¹⁶³

Para Schopenhauer, os eventos históricos não podem ser perscrutados como a sucessão incalculável de gerações que conduz ao desenvolvimento da essência moral da humanidade, de modo a sugerir à vida histórica uma dimensão teleológica. A concepção de que o ser humano realiza sua natureza no tempo, compreendida seja como o uso moral de sua razão ou a realização histórica da liberdade, desconsidera que o tempo não diz respeito ao mundo propriamente dito, mas a um modo subjetivo de determinação da experiência. Esse equívoco seria a base de toda concepção de progresso e, o próprio Kant, nesse aspecto, teria sido pouco consequente em face do idealismo transcendental.

Com efeito, a ideia de progresso retira seu conteúdo de uma perspectiva de tempo linear, no interior da qual a sucessão é marcada pela superioridade do consequente em relação ao que o antecede, de tal maneira que o presente seja sempre mais determinado em sentido ascensional do que o passado, e o futuro revele-se como o termo bem-acabado dessa escala finalística na qual a natureza humana é realizada na perspectiva de seu melhor. A possibilidade de aprimoramento expressa na ideia de progresso apresenta, no entanto, uma fissura: a reposição da admissão de uma estrutura relativa à representação como verdade eterna da natureza,

¹⁶² Ibid.

¹⁶³ Ibid., p. 532.

caracterizada pelo filósofo como um “tosco e raso realismo que considera a aparência como a essência em si do mundo”¹⁶⁴. Uma destinação moral não pode ser encontrada no conjunto dos eventos que fundam a vida, pois o tempo, que da história é o pano de fundo, é apenas uma forma *a priori* da representação. Nesses termos, uma filosofia da história que creia aferir um “fio condutor” para as ações humanas, um encaminhamento necessário a uma finalidade racional, equivoca-se duplamente: situa-se na superfície convencional da aparência, tomando por característica da coisa em si o que não passa de um seu aspecto fenomênico; e, ao fazê-lo, revoga o que pretende a própria filosofia, a saber, apreender, no que concerne ao mundo, uma significação que ultrapasse a esfera da representação e o descreva em seu viés essencial:

O objeto da filosofia é o imutável e o imperecível, não o que ora é assim, ora é de outro jeito. Todos aqueles que erigem tais construções do curso do mundo, ou, como as chamam, da história, não entenderam a verdade capital de toda filosofia, a saber, que por todo tempo existe o mesmo, e que todo devir e todo nascimento é apenas aparente, as Ideias são as que unicamente permanecem, o tempo é ideal.¹⁶⁵

Não se trata, evidentemente, de retirar da ordem do possível o progresso como aprimoramento técnico e intelectual, o qual a ciência, no seio da experiência empírica, parece legitimar, mas de refutar o alargamento dessa possibilidade ao âmbito da moral, em outras palavras, refuta-se a espera de uma transformação do que somos quanto à nossa mais íntima natureza. O tempo é a forma através da qual a consciência apreende o mundo fenomênico, não aponta para uma propriedade do mundo mesmo, o que não permitiria concebê-lo como instância no interior da qual o essencial em termos de humano transitaria do menos determinado ao mais determinado, do vício à virtude. Se a essência escapa, como visto, às malhas do princípio de razão, não obedece a uma lógica linear, não possui começo ou termo. A “lógica” da vontade não é outra que a afirmação de si, assim não é que todo fim esteja já no começo, abstratamente, carente de determinações, mas que seja propriamente idêntico a ele em sua concretude máxima:

[...] atribuem à história um lugar central em sua filosofia e constroem a mesma segundo um preestabelecido plano de mundo em conformidade com o qual tudo tende ao melhor, que *finaliter* deve entrar em cena e será um grande esplendor. Correspondentemente, tomam o mundo como o real perfeito, e põem o seu fim na miserável felicidade terrena, que, por mais que seja cultivada pelos seres humanos e favorecida pela fortuna, é no entanto uma coisa vã, enganosa, efêmera e triste, que nem as

¹⁶⁴ Ibid., p. 531.

¹⁶⁵ Ibid., p. 532.

constituições e legislações, nem as máquinas a vapor e telégrafos poderão algum dia melhorar substancialmente.¹⁶⁶

A história é “repetição do mesmo drama”, aparição do sempre igual sob formas diversas; seus “capítulos” diferem à luz de títulos e datas, mas coincidem no conteúdo essencial, que em toda parte conduz à mesmidade. A circularidade, presente na forma das estações, no movimento dos astros, na rota das águas, é reposta em se tratando do que move o ser humano que, com aquelas, comunga a unidade metafísica do ser. A tese schopenhaueriana sobre a história pode, então, sintetizar-se na concepção de um eterno retorno do mesmo que no mundo inorgânico aparece como força; no reino animal, enquanto espécie; na ação dos homens, como caráter inteligível.

Diante dessa circularidade universal, o interesse dos estudos históricos envolve-se sob um certo paradoxo, à medida que se revela como processo de tomar conhecimento daquilo que não muda a partir de um conjunto de modificações ilusórias. Em trajes distintos, do Oriente ao Ocidente, em tempos antigos e modernos, mira-se a mesma humanidade e “esse idêntico e permanente sob toda mudança consiste nas qualidades fundamentais do coração e da cabeça humanos, – muitas ruínas, poucas boas”¹⁶⁷. A história deve soar, portanto, como “o mesmo, mas de outro modo”¹⁶⁸, já se encontrando inteiro, em qualquer parte, tudo que a compõe: “o esforço, a ação, o sofrimento, o destino do gênero humano, bem como aquilo que procede das mencionadas qualidades e do transcurso físico terreno”¹⁶⁹. O conhecimento dos eventos passados não é condição de possibilidade para a realização da liberdade no futuro da humanidade, pois a vida é *nunc stans*. A ação humana, nesse contexto, não resulta necessariamente das ações que a antecedem ou de um fio evolutivo que eleva, no tempo, a vida, mas atualiza-se a cada instante apenas em face das disposições da vontade do indivíduo, de modo que a única necessidade concebida será aquela estabelecida no agora entre os motivos e o caráter humano. Desta feita, um ideal de história progressista seria, para o autor, mentiroso em sua forma e em seu conteúdo. A estrutura do tempo não pertence à coisa em si, mas aos fenômenos; narrando meros fatos sobre indivíduos e acontecimentos particulares, pretende contar coisas novas quando, numa perspectiva essencial, repete sempre a mesma lida, de modo que, conforme Schopenhauer, quem leu Heródoto, em termos filosóficos, já leu suficientemente a história.

¹⁶⁶ Ibid.

¹⁶⁷ Ibid., p. 533.

¹⁶⁸ Ibid.

¹⁶⁹ Ibid.

Assim, uma falsa filosofia da história consistiria em fazer o que são fins temporais humanos confundirem-se com fins eternos e absolutos, que desenham de uma maneira artificial e imaginária a marcha da humanidade em direção a um objetivo identificado ao bem e à felicidade, em vista do qual o sofrimento, a dor, a desarmonia, o mal físico e o mal moral figuram como estágio a ser superado dialeticamente, e não como a própria condição trágica do ser humano. A verdadeira filosofia da história, por sua vez, seria aquela que, em meio a todas as vicissitudes, as modificações infinitas, mostra-nos que o mesmo ser, idêntico e imutável, atua hoje da mesma forma que o fizera ontem e sempre. Esse ser é a vontade que se afirma obstinadamente na pluralidade de indivíduos. Sendo una, suas manifestações são, porém, múltiplas, e à medida que sua essência é o afirma-se continuamente, cada manifestação faz oposição à outra, do que deriva o conflito, o egoísmo, a violência expressa na vida humana. Pensar em um aprimoramento moral necessário implicado à temporalidade que nos conduza à consciência reconciliada é, para Schopenhauer, “uma ilusão otimista, que provém de um realismo chão que toma o fenômeno pela essência das coisas e ‘conduz tudo a esse fenômeno, às formas de que ele se reveste e aos eventos pelos quais se manifesta’”¹⁷⁰. Realismo ingênuo, otimismo inconsequente e mesmo, vale destacar, uma leitura ruim do cristianismo, que semelhante às matrizes religiosas orientais, já desarticulava a imbricação de história e felicidade:

O verdadeiro espírito e núcleo do cristianismo, bem como do brahmanismo e do buddhismo, é o conhecimento da nulidade da felicidade terrena, o completo desprezo da mesma e a viragem para um tipo de existência diferente e até mesmo oposta: este, eu digo, é o espírito e propósito do cristianismo, o verdadeiro “espírito da coisa”: não, como acreditaram, o monoteísmo; eis por que o buddhismo ateísta é parente bem mais próximo do cristianismo que o judaísmo otimista e a sua variante, o islamismo.¹⁷¹

Da articulação entre o mundo como representação e como vontade o que emerge é, portanto, o desmonte da “fábula idealista da astúcia da razão, por meio da qual os horrores do passado são atenuados através de um final feliz”¹⁷². Diz-se, pois, que “a vontade não tem qualquer objetivo, é um impulso cego que se move de forma circular. [...] Não se pode confiar

¹⁷⁰ CACCIOLA, Maria Lúcia M. e Oliveira. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. In *Discurso*, nº 20, 1993: 78- 98, p. 80.

¹⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 532-3.

¹⁷² HORKHEIMER, Max. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. In *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*. Santa Maria, v. 9, n. 2, jul.-dez. 2018, p. 190-208.

no projeto de qualquer razão histórica”¹⁷³. A razão não assume centralidade nos termos do aparato do conhecimento; não é, tampouco, a dimensão essencial humana; e não implica a felicidade derivada de um progresso moral no decurso da história. Desse modo, em Schopenhauer a contradição é essencial, não produz um processo dialético no qual é dada a sua própria ultrapassagem na unidade de uma consciência reconciliada. É assim que o sofrimento retorna, nessa filosofia, como núcleo do existente, incapaz de ser escamoteado, injustificável em face do incômodo expresso na constatação de que é assim que se objetiva uma vontade obtusa cuja tendência é reduzida ao próprio afirmar-se. A partir daqui será preciso pensar outra imagem para o ser humano, em sua contraposição à antropologia racionalista, em sua afinidade eletiva com Sísifo e Íxion, em sua dúvida sobre o que, afinal, fazer.

Esse horizonte reflexivo que associou história e felicidade, razão e progresso será de tal modo fortalecido nas décadas seguintes à escrita de *O mundo como vontade e representação* ao ponto de se fazer sentir até os anos da atmosfera social da *Belle Époque*, esgarçando-se fatalmente apenas em meio à crise suscitada pelos destroços da Primeira Guerra. Para os contemporâneos de Schopenhauer, era preciso garantir novamente o futuro, reiterar sob novas bases a promessa no âmbito do uso regulador da razão prática, embora tenhamos descoberto mais tarde – no ineditismo sinistro de alguns eventos da primeira metade do século XX – que seríamos incapazes de cumpri-la. Schopenhauer, porém, soube disso antes de nós. O florescimento da técnica e da ciência, que transformariam radicalmente as paisagens citadinas e as formas de vida daquele século, na constituição das metrópoles modernas e da vivência do indivíduo burguês (isolado e atomizado), não demove Schopenhauer da moral de *Eclesiastes*, que repica, tal qual uma maldição copiosa, que não há nada novo debaixo do sol.

¹⁷³ SAFRANSKY, Rüdiger, op. cit., p. 403.

CAPÍTULO 2

DOSTOIÉVSKI E “MEMÓRIAS DO SUBSOLO”

Os desdobramentos da utopia de realização da felicidade na história baseada na noção de uma razão progressiva – expressamente recusada pela filosofia de Schopenhauer – encontra, na Rússia, um solo fértil sobre o qual deitar suas raízes. Por um lado, o influxo da Europa ocidental sobre São Petersburgo revelou-se na articulação da política sob um prognóstico de salvação, em virtude da adesão de parte da *intelligentsia* russa ao conteúdo do socialismo utópico francês. Por outro, determinou-se como uma crescente proximidade do idealismo alemão¹⁷⁴ que, diante da necessidade de dar resposta ao problema da coisa em si, perfaz a compreensão de que os seres humanos são o *médium* para a afirmação de forças históricas abstratas, capazes de produzir uma síntese onde os aspectos divergentes dos valores seriam reconciliados.

Daí resulta a disputa teórica que domina o cenário intelectual russo na época em que Dostoiévski escreve sua obra de maturidade: o socialismo utópico dos românticos da década de 1840 e o “egoísmo racional” dos materialistas da década de 1860. O escritor moscovita pertence, de um ponto de vista geracional, ao primeiro grupo. No entanto, em seus escritos jornalísticos situou-se em uma postura de crítica ao que considerava problemático no dispositivo teórico de ambos. Não interpreto que Dostoiévski instrumentalize sua literatura em função de alocar ali uma teoria filosófica secreta de combate aos seus contemporâneos, porém penso que seja bastante razoável afirmar que *Memórias do subsolo* dialoga com seu presente através dos percalços de seu protagonista, produzindo a expressão de uma imagem de recusa das prerrogativas teóricas e dos componentes práticos daqueles movimentos. Em sua visada pessimista sobre o caráter reconciliador da razão e a crença no progresso moral da humanidade, afirmo que essa novela ilumina artisticamente os limites do projeto moderno, produzindo um desdobramento discursivo que dialoga com Schopenhauer a partir do malogro da lógica na produção de um sentido, da premência da vontade em face da razão e da inconsistência da

¹⁷⁴ Embora, tal qual nos alerta I. Berlin, não devemos perpetrar uma generalização, é possível dizer que a metafísica alemã “cativou a imaginação dos jovens intelectuais russos das décadas de 1830 e 1840” e “parecia abrir uma porta para um mundo mais nobre e sereno do que a sórdida realidade do Império governado pelo czar Nicolau I” (Cf. BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988, p. 150). As relações entre pensamento e prática dão lugar a longos debates sobre Schelling, que conquista um espaço privilegiado no imaginário intelectual russo de então. Sua interpretação estimulava a guinada das questões sociopolíticas à metafísica da arte, ao funcionamento da imaginação artística e à natureza do gênio. Na década de 1840, porém, o arruobo por Schelling será deslocado em direção a Hegel, que seria lido em clima de grande efusão e cuja pressa de assimilação fora responsável pelo trânsito de pensadores russos à Alemanha em busca de cursos com seus discípulos.

perspectiva de uma harmonia final apta a docilizar a contingência, unindo segundo um fio necessidade história e felicidade.

2.1 Homens supérfluos e homens de ação: a dissidência subterrânea

Memórias do subsolo inscreve-se em um contexto no qual os grandes paradigmas que orientaram a experiência humana dissolvem-se na modernidade. A univocidade da verdade característica do mundo pré-moderno fechado dá lugar à coexistência de diversas tradições que disputam entre si a proeminência narrativa. A pretensão de autonomia da subjetividade instaurada no gesto cartesiano é a força motriz que faz estilhaços de um horizonte comum de práticas e de sentido no qual a coletividade se sobrepunha ao indivíduo. A ambiguidade desse processo é a angústia da criação. O indivíduo produz a partir de si mesmo uma multiplicidade de saberes tomando a racionalidade como parâmetro. A um só tempo, porém, experimenta a angústia de não haver por pedra-de-toque nada além de seu próprio pensamento, que se apavora na imagem do “silêncio eterno dos espaços infinitos”¹⁷⁵.

A *intelligentsia* russa, à revelia do profundo traço religioso imperante naquele país e das particularidades de seu processo de modernização, absorve esse conflito, voltando-se aos projetos de desenvolvimento civilizacional endossados pela Europa ocidental¹⁷⁶. Esses programas imiscuem-se às tradições russas, promovendo a assimilação de valores europeus como possibilidade de resolução do impasse político. Decorrente desse processo de assimilação, determina-se, no campo intelectual, uma cisão profunda dada entre seus opositores – conhecidos como eslavófilos – e seus partidários – os ocidentalistas. Organizados como verdadeiros movimentos culturais, essas vertentes tornam-se responsáveis pela produção de inúmeros debates que moldariam o cenário intelectual russo do século XIX. Sua trama revelou-

¹⁷⁵ Conforme Nikolai Berdjajev: “À época do Renascimento, no início dos novos tempos, transforma-se de modo radical a concepção do mundo. Inicia-se a autoafirmação humanística do ser humano. O ser humano se fecha no seu mundo natural. O céu e o inferno se retraem para o novo homem. Revela-se a infinidade dos mundos, mas não há mais um cosmos unitário, ordenado hierarquicamente. O infinito e vazio céu astronômico não se assemelha mais ao céu de Dante, ao céu medieval. Compreende-se o horror que inspirava a Pascal a infinidade dos espaços. O ser humano se perde em tais espaços infinitos, que não possuem a estrutura do cosmos. Mas se refugia no seu vasto mundo psíquico humano, adentra ainda mais a terra, teme destacar-se dela, teme o infinito a ele estrangeiro. Inicia-se a época humanística da nova história, na qual se afirmam as forças criadoras do ser humano”. (Cf. BERDJAEV, Nikolai, op. cit., p. 33).

¹⁷⁶ Para A. Koyré, a relação de proximidade e de oposição dada entre a Rússia e o Ocidente marcaria profundamente a história intelectual moderna desse país. Tal jogo, a um só tempo, de contato e de oposição, seria o responsável pelo engendramento de um “duplo problema”. Primeiro, o confronto entre “o ser nacional e a civilização ocidental”. Segundo, o abismo constituído entre os camponeses – ainda submersos nas tradições das comunas rurais vinculadas a uma concepção de mundo fechado – e os partícipes da *intelligentsia* – versados na nova concepção de universo infinito. (KOYRÉ, Alexandre. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle*. Paris: Gallimard, 1976, p. 12).

se nesse “encontro de dois mundos inteiramente diferentes: a cultura europeia das classes superiores e a cultura russa do campesinato”¹⁷⁷, isto é, o “mundo fechado” vinculado à preservação dos valores russos embasados em um cristianismo do povo, e o “universo infinito” projetado pela modernidade ocidental¹⁷⁸, que revolve e reconfigura os quadros tradicionais de interpretação da realidade.

No tocante à intelectualidade que defendera vivamente a absorção das propostas modernas, o debate fundamental revelou-se na pergunta sobre qual seria o caminho justo para a assimilação do ideário europeu. Essa questão fez das artes uma “arena para o debate político, filosófico e religioso, na ausência de parlamento e imprensa livre”¹⁷⁹, engendrando, do lado dos ocidentalista, um segundo cisma entre as gerações de 1840 e 1860. A primeira remete a intelectuais vinculados a uma espiritualização da imanência. Representava a profissão de um ideal liberal associado ao ateísmo que encontra na articulação das teorias do belo e do sublime um modo de contraposição ao processo de desagregação moderno, perfazendo uma atmosfera de pensamento fortemente vinculada a um processo de recolhimento. Vista como uma espécie de autossuficiência aristocrática, essa suposta passividade esvaziaria a prática revolucionária, sendo duramente criticada pela geração posterior, os chamados “homens novos” ou “homens de ação” da década de 1860, que lhes deram a alcunha de “homens supérfluos” e tiveram no radical Nikolai Tchernichévski (1828-1889) seu principal representante.

Esse conflito entre as gerações seria acirrado em 1862, com a publicação do romance *Pais e filhos*, de Ivan Turguéniev (1818-1883), constituído como uma crítica ao que considerava tratar-se da radicalidade perniciosa da nova geração. A resposta dos “homens novos” vem à lume em 1863, com a publicação da obra propagandística escamoteada na forma de romance *O que fazer?*, de Tchernichévski. Escrito no cárcere da Fortaleza de Pedro e Paulo,

¹⁷⁷ FIGES, Orlando. *Um história cultural da Rússia*. Trad. Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2018, p. 22.

¹⁷⁸ Baseando-se nos estudos de Isaiah Berlin, Orlando Figes afirma que tais movimentos organizaram-se em torno de uma espécie de imagem fictícia de nacionalidade da Rússia: “[...] os eslavófilos, com seu mito acessório da ‘alma russa’, de um cristianismo natural do campesinato e o culto de Moscóvia como produtora de um modo de vida verdadeiramente ‘russo’ que idealizavam e puseram-se a promover como alternativa à cultura europeia adotada pelas elites instruídas desde o século XVIII; os ocidentalistas, como seu culto rival a São Petersburgo, aquela ‘janela para o Ocidente’, com seus conjuntos clássicos construídos sobre terras pantanosas recuperadas do mar – símbolo da ambição iluminista e progressiva de redesenhar a Rússia em bases europeias” (Ibid., p. 25). É nesse contexto de luta entre tradição e modernidade que a obra madura de Dostoiévski assume suas feições. Já em *Notas de inverno sobre impressões de verão* (1863), a adesão aos “valores russos” aparece através da noção de “solo sagrado”. Essa categoria refere-se à defesa do solo russo como espaço a partir do qual seria possível construir uma oposição à força de dissolução do racionalismo moderno. O literato participa desse processo, contribuindo para a divulgação de perspectivas eslavófilas, no entanto, também endossa quadros ocidentalistas. Assume, portanto, nessa disputa um lugar inusual, à medida que não se filia radicalmente a nenhuma das posições, de modo manter-se coeso em face da consciência trágica que perpassa sua escrita e inviabiliza a afirmação de uma reconciliação, seja à luz de uma dinâmica religiosa ou racionalista.

¹⁷⁹ Ibid., p. 21.

esse romance é considerado por J. Frank como a obra que mais teve influência sobre a cultura russa no século XIX, à medida que articulava o fortalecimento das intenções revolucionárias em detrimento de um reformismo do regime czarista¹⁸⁰. É ali que o editor, escritor e radical russo oferecerá aos seus leitores a imagem de um “futuro paraíso socialista utópico”¹⁸¹ balizado em sua doutrina do “egoísmo racional”, objeto de um artigo prévio intitulado *O princípio antropológico na filosofia*, publicado em 1860.

O romance de Tchernichévski populariza uma assimilação vulgarizada de um hegelianismo de esquerda aliado a princípios do utilitarismo inglês e a elementos de uma antropologia de matriz rousseauiana – fora, afinal, o tradutor russo deste último. Tramando uma miscelânea do pensamento moderno que concederia bastante notoriedade à sua figura em seu contexto histórico, esse autor preconiza uma natureza humana idealizada que se rende necessariamente ao bem como resultante de sua inclinação racional, entronizando assim a noção de perfectibilidade nos termos de um progresso moral e social de pressuposto materialista e cientificista.

Para Tchernichévski, o ser humano não costuma agir em sua própria desvantagem, de modo que ao passo que soubesse que o bem comum é uma vantagem para si, agiria em sua produção. Desse modo, à medida que esclarecida no que concerne a seus verdadeiros interesses, a humanidade seria capaz de soerguer a sociabilidade perfeita à luz da ciência e da razão¹⁸². Uma vez que os indivíduos compreendessem a utilidade da identificação em face da maioria, a subjetividade necessária à construção objetiva de uma experiência social harmônica e justa floresceria. O “egoísmo racional”, enquanto o mais elevado grau de desenvolvimento humano, seria o fundamento de um novo mundo engendrado por um egoísmo “virtuoso” – essa espécie de “insociável sociabilidade”, em nível consciente, de um ser humano transformado moralmente à guisa da racionalidade e potencializado pelas possibilidades da ciência e da técnica. A internalização do princípio do egoísmo racional, seguindo a concepção de natureza humana assumida por Tchernichévski, inviabilizaria, pois, a emergência de um egoísmo “não-

¹⁸⁰ FRANK, Joseph *apud* Ângelo Segrillo. In Tchernichevski, Nikolai. *O que fazer?* Tradução e introdução de Ângelo Segrillo. Curitiba: Editora Prisma, 2015, p. 07 (Introdução). Sobre esse romance afirma ainda J. Frank que “apesar de toda a sua visível fraqueza artística, é cotado como uma das mais bem-sucedidas obras de propaganda já escritas em forma de ficção. Poucos livros causaram um impacto tão direto e eficaz sobre as vidas de um número tão grande de pessoas, a começar pelos esforços dos discípulos diretos de Tchernichévski para formar comunas socialistas semelhantes àquelas que ele descrevera e continuando até V. Lênin, cuja admiração pelo romance de Tchernichévski foi irrestrita e que tinha nessa obra uma fonte de inspiração pessoal”. (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação (1860-1865)*, Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2002, p. 394).

¹⁸¹ Ibid.

¹⁸² Ibid., p. 430.

racional”, de forma que “as paixões e as emoções sempre reagirão de maneira compatível com as injunções da razão esclarecida, que provou de uma vez por todas que favorecer os outros é na verdade o mais alto grau de preocupação consigo mesmo”¹⁸³.

Essa fê delirante em uma razão utilitarista, esse “contra-sonho de civilização vindo de baixo”¹⁸⁴, vislumbrado por um representante dos “homens novos” ou “homens de ação”, materialistas cientificistas que ansiavam pela abertura da sociedade russa e pelo dirimir de seus abismos estamentais, fora descrita na imagem de um “Palácio de Cristal”, que abrigaria os “afortunados habitantes da utopia”¹⁸⁵. A inspiração dessa imagem, que aparece em um dos quatro sonhos da personagem Vera, remonta ao palácio de cristal de Londres, construído quando da ocasião da Exposição Universal de 1851, a qual o romancista visitara quando em uma breve passagem por aquela cidade. A utilização dessa imagem em seu romance denota que sua visão de mundo não se restringia à concepção de “aplicar a ‘razão’ para solucionar os problemas sociais”¹⁸⁶, também dizia respeito a uma “deificação do mundo material”¹⁸⁷.

Interessa notar aqui a relação entre razão e progresso, assim como entre razão e vontade, validadas pela doutrina de Tchernichévski. Pode-se dizer que “seu programa é necessariamente perfeccionista porque ele concebe a razão humana como o absoluto, que se substitui ao absoluto transcendente”¹⁸⁸, do que se segue que “à razão humana é atribuído não só o dever, mas também a capacidade de ‘melhorar a criação’, a saber, de reformá-la, de modo a suprimir todo defeito e realizar a perfeição”¹⁸⁹. Por um lado, a assunção desse esquema de perfectibilidade no tocante à racionalidade inspira a pretensão de fundação de uma moral autônoma; por outro lado, trama obliterar a “falha trágica” que constitui a finitude humana. Na sua doutrina do egoísmo racional, uma razão “egoísta” produz um pensamento “egoísta” que impulsiona o querer, assim a vontade, de acordo com Tchernichévski, “é apenas a impressão subjetiva que acompanha em nossas mentes o surgimento de pensamentos ou ações a partir de pensamentos, ações ou fatos exteriores”¹⁹⁰, determinando-se como elemento secundário subordinado à razão.

Tais aspectos não poderiam ser mais contrários às imagens produzidas no interior da literatura de Dostoiévski, na qual a tentativa de racionalização da vida esbarra, sem vias de

¹⁸³ Ibid., p. 396.

¹⁸⁴ BERMAN, Marshall. *Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. Trad. Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 209.

¹⁸⁵ FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. Trad. Paula Cox Rolim e Francisco Achkar. São Paulo, EDUSP, 1992, p. 213.

¹⁸⁶ Ibid., p. 214.

¹⁸⁷ Ibid.

¹⁸⁸ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 126.

¹⁸⁹ Ibid.

¹⁹⁰ TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai. The anthropological principal in philosophy. In TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gravílovitch. *Selected philosophical essays*. Moscou: Foreign languages Publishing House, 1953, p. 94.

escape, na natureza irracional do ser humano. Dividida em duas partes, *Memórias do subsolo* permite visualizar a fragilidade de fundo dos quadros teóricos constituídos na temporalidade na qual se insere. Em *O subsolo* é possível encontrar o declínio de uma razão de feição iluminista idêntica àquela defendida por Tchernichévski. Trata-se de uma crítica artística de uma razão pretensamente inimiga da superstição e concebida como primado, da qual deriva uma antropologia racionalista que faz do ser humano o portador do conhecimento de leis objetivas que regulam a existência, tornando-o senhor do universo na pretensão de subtrair de sua dimensão agonística o traço da perenidade. *A propósito da neve molhada*, por sua vez, traz elementos no interior dos quais é possível visualizar uma dramatização do destroçamento do humanismo filantrópico romântico que, tomando o ser humano como essencialmente inclinado aos nobres ideais, desconsidera sua negatividade, banindo os componentes trágicos do existente em favor de um frágil ideal de fraternidade universal.

O discurso do homem do subsolo, embora não o tematize diretamente, revela-se como a expressão poética do fracasso dos mecanismo de reconciliação que, ancorados em um otimismo idealista ou positivista, negligenciam a realidade do mal, da dor e do sofrimento. Torna-se, assim, uma terceira margem frente ao humanitarismo chão e aquém da condição humana endossado pela geração romântica de 1840 e ao determinismo social que superdimensiona a potência racional endossado pela geração materialista de 1840, que recalcam o caráter contingencial do existente, os limites à autonomia do eu e a intuição do vazio de sentido de um mundo apenas aparentemente organizado segundo um fim da natureza ou da razão, aspectos estes que frequentemente são expressos nos enredos de Dostoiévski. É nesse sentido que L. Pareyson afirma:

Contra o fácil otimismo idealista e positivista do Oitocentos, para o qual o mal é apenas um elemento dialético destinado à superação ou um episódio passageiro no triunfal progresso da humanidade, ele [Dostoiévski] recorda que a realidade do mal e da dor, do pecado e o sofrimento, da culpa e da pena, do crime e do castigo, é uma realidade por demais efetiva e iniludível, que confere à condição do homem um caráter eminentemente trágico. Não é preciso pensar que o mundo do homem está ordenado na harmonia e dominado pela razão, e, portanto, determinado pelo bem e predestinado ao progresso. Contra o otimismo do homem naturalmente bom, pleno de inclinações generosas e benévolas, pronto à realização dos ideais “nobres e sublimes”, marcado pela ideia “schilleriana” da “alma bela”, inspirado pela concepção do humanitarismo filantrópico, Dostoiévski investiga o “homem do subsolo”, mau, cruel, perverso, irracional.¹⁹¹

¹⁹¹ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 41.

Memórias do subsolo surge, destarte, como uma escrito que confronta artisticamente os dois momentos do percurso formativo da intelectualidade russa, o ideal humanitarista filantrópico do romantismo e o ideal racionalista do materialismo científicista. Seu protagonista ilustra na própria vida, através de seu colapso moral e psíquico, o fracasso da tentativa de racionalização do real implicado no avanço do racionalismo ocidental. Através de um monólogo portador de “uma sinceridade mais radical, cansada de desenganos e despida de ilusões”¹⁹², somos conduzidos às antinomias e paradoxos do memorialista, um homem de quarenta anos, funcionário público de um baixo estamento, aposentado em virtude da alegria de uma pequena herança, a combater a própria apatia, inércia e ausência de ânimo com algumas anotações, na modesta esperança de que essas lhe “tragam realmente um alívio”¹⁹³. Na escrita dessas notas tortuosas que expressam – não apenas em seu conteúdo, mas também em sua forma – a ambiguidade da condição humana, desponta “uma história simbólica da intelectualidade russa”¹⁹⁴ em dois episódios, constituída como dramatização dos impasses de uma personalidade que intenta “viver pelos dois códigos europeus cujos infelizes efeitos Dostoiévski analisa”¹⁹⁵.

Buscando orientar-se pelo pressuposto racional imbuído nas teorias que aceita, a personagem leva a razão ao seu limite e com isso “desvela o elemento irracional que intervém na difusão de toda mensagem mesmo quando essa mensagem quer ser inteiramente racional”¹⁹⁶, experienciando um obstáculo à pretensão de extrair da razão um conhecimento absoluto a partir do qual a universalidade de um horizonte de sentido, identificado à noção de perfectibilidade, poderia, pelos seres humanos, ser percebida no presente e alcançada pelas gerações futuras, segundo um fio de necessidade. Buscando amar o ato criador, filiando-se ao ideal romântico da dignidade humana, a personagem experimenta, porém, nos lances de sua vida, também um ímpeto à dissolução e às más inclinações, refutando a definição rousseauiana do “homem da natureza e da verdade” por meio da “revelação do homem a si mesmo”¹⁹⁷, qual seja, dessa oposição dolorosa a cindir o indivíduo que a noção de subsolo caberá representar.

Nessa perspectiva, penso que narrativa dostoiévskiana põe a descoberto que a experiência humana concreta não se acomoda à formalização como os objetos da ciência em sua realidade puramente intelectual, bem como que o ideal de alma bela enquanto resposta romântica ao processo de dissolução moderno não condiz com o ser humano concreto que

¹⁹² Ibid., p. 25.

¹⁹³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 54.

¹⁹⁴ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação (1860-1865)*, p. 436.

¹⁹⁵ Ibid., p. 435.

¹⁹⁶ GIRARD, René. *Dostoiévski: do duplo à unidade*. Trad. Roberto Mallet. São Paulo: Realizações Editora, 2011, p. 82.

¹⁹⁷ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 27.

encontra “na inquietude, seu único repouso e na busca, sua única satisfação”¹⁹⁸. Na intuição dos traços contraditórios de seu próprio ânimo, o homem do subsolo experimenta que é a própria ambiguidade da natureza humana o que nos conduz ao infortúnio, dissolvendo, através da contingência de sua natureza irracional, a crença na razão como fundamento ontológico.

O homem do subsolo sente “o fascínio de renunciar aos ‘interesses vitais’ caros ao ‘homem europeu’ positivista, científico e razoável”¹⁹⁹, bem como a uma imagem idílica da pessoa humana, isenta de contradições e projetada à luz de bases racionais, expressando um pessimismo antropológico que me reporta fortemente àquele presente nas páginas de *O mundo como vontade e representação*. À semelhança do que acontece na filosofia schopenhaueriana, há nessa novela, ainda que como expressão poética e não conceitual, o esforço de um redimensionamento da perspectiva ocidental de racionalidade. Subvertendo a antropologia racionalista a partir dos traços irracionais que experimenta como condição humana em seu próprio caráter, o homem do subsolo reduz o escopo da razão, passando a inseri-la no âmbito da finitude, o que significa dizer que a contingência não pode ser negada e o ser humano não pode conhecer tudo.

2.2 Subsolo e melancolia: o fracasso do sentido

Memórias do subsolo revisa poeticamente a amplitude da razão através da ação de seu protagonista de declinar o testamento que lhe fora transmitido por sua época. Sugerindo a impossibilidade de domesticação da vida no elemento da racionalidade, traz à lume o paradoxo da duplicidade irreduzível que lacera seu protagonista, ele próprio a duvidar, durante toda a narrativa, de que se possa conceber a razão como unidade da consciência, apta a dotar a figura humana de uma autonomia sem limite.

Na vida conturbada do homem do subsolo, a razão não pode ser convertida no guia insuspeito que dirigiria os seres humanos à edificação de um “palácio de cristal”, sob o qual se abrigaria uma sociabilidade redimida segundo os termos do otimismo oitocentista. O homem do subsolo não pode depositar crença nessa prerrogativa, à medida que apreende a si mesmo como “dilacerado por uma dissonância interna”²⁰⁰ insuperável. A atmosfera corrosiva presente em toda a novela coaduna elementos mutuamente excludentes em um mesmo fluxo de

¹⁹⁸ GOLDMANN, Lucien, op. cit., p. 83.

¹⁹⁹ FARCI, Carola. Svevo e Dostoevskij. Temi in comune e terzo incomodo. In *Italianistica: Rivista di letteratura italiana*. Ano XLIV. N. 3. Pisa/Roma: Setembro/Dezembro, 2015, p.109-26.

²⁰⁰ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os efeitos da libertação (1860-1865)*, p. 438.

consciência, expressando o limite da crença de que a razão se determina como realidade superior e mais profunda do nosso ser, por meio do destaque da coexistência de um comportamento de curso racional e um sentimento de raiva, obscuro e irracional, dirigida pela personagem à própria condição humana:

Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado, aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso). Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva. Certamente não compreendeis isto. Ora, eu compreendo. Naturalmente não vos saberei explicar a quem exatamente farei mal, no presente caso, com a minha raiva; sou o primeiro a reconhecer que, com tudo isto, só me prejudicarei a mim mesmo e a mais ninguém. Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado, que doa ainda mais.²⁰¹

A menção à doença me reporta à narrativa mitológica de um fígado deteriorado como castigo pelo roubo do fogo que, identificado ao conhecimento, é cobrado pela ave de rapina. O fígado também se vincula, na tradição hipocrática, à atrabílis, à qual se atribuíra a origem de uma disposição de humor melancólica. Da união dessas tradições, emerge a relação entre melancolia e conhecimento. Nesses termos, penso que o homem do subsolo, “doentamente cultivado”²⁰², é aquele que, melancólico²⁰³, dramatiza a experiência do vazio de sentido. É o animal deslocado cujo conhecimento conduzirá à consciência trágica da própria condição de esvaziamento.

Conhecer é, nesse caso, saber-se miserável, acorrentado à precariedade como Prometeu ao seu castigo. É na perspectiva do acolhimento do elemento metafórico de seu discurso, que lhe é inútil se tratar. Não saber ao certo do que se está sofrendo é a consciência de que algo não pode ser representado²⁰⁴. Algo se perde na esfera da representação e é essa perda idealizada na qual algo não pode ser dado como objeto o que seu fígado adoecido parece sinalizar. Na

²⁰¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 15.

²⁰² *Ibid.*, p. 57.

²⁰³ No que se refere à melancolia dos heróis dostoiévskianos, Julia Kristeva oferece um estudo detalhado sobre o papel desse elemento na obra do escritor russo. Para a autora, a literatura de Dostoiévski é marcada pela exposição do “sofrimento como um afeto precoce e primário, reagindo a um traumatismo certo, mas de alguma forma pré-objetual, ao qual não se poderia atribuir um agente em separado do sujeito”, fazendo presente “a tese freudiana de uma pulsão de morte originária”. Esse sofrimento precoce ou primordial seria o traço essencial da antropologia dostoiévskiana. (Cf. KRISTEVA, Julia, *op. cit.*, p. 161-2).

²⁰⁴ FREUD, Sigmund. Manuscrito G. Melancolia. In *Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud*. Vol. I, Rio de Janeiro: Imago, p. 246-53.

presença ameaçadora do irrepresentável subjaz a impossibilidade de mirar na razão um absoluto. É assim que ao passo que diz respeitar a medicina e os médicos, a personagem não deixa de fazer troça. Trata-se, porém, de um homem “suficientemente instruído”²⁰⁵, de modo que não interpreto sua fala como uma recusa da racionalidade científica, mas como o desenho da suspeita de que “algo” no humano não é passível de “cura” ou “resolução”, de que o discurso especialista da ciência, o âmbito da representação, não esvazia todos os níveis de significação da experiência, nem dá conta da irremovível exigência de sentido que acompanha o indivíduo. Para pensar com G. Pacini²⁰⁶:

Ao anunciar o advento da Razão, à luz da qual se desfizeram as superstições e fábulas do passado, o ser humano se proclamou mestre e senhor absoluto do universo graças ao conhecimento das leis objetivas que regem tudo o que existe. Mas, naquele mesmo instante, percebeu também, com verdadeiro terror, que na realidade havia se tornado para sempre e irremediavelmente escravo da lei, da necessidade objetiva, inapelável e desprovida de qualquer sentido, ou seja, negadora dessa exigência – precisamente a do sentido – que é a primeira e a mais essencial para o ser humano.

Para a personagem, as construções racionais do espírito, “engenhosas e agradáveis por sua harmonia, mas frágeis e indiferentes ao coração”²⁰⁷, restringem-se à representação da realidade perpetrada pelo indivíduo, de modo a aportar no aspecto aparente do mundo empírico e na impossibilidade de deduzir que tudo aquilo que é exterior à nossa consciência, a saber, o que entendemos como natureza, determina-se à luz de um princípio racional ordenador. A melancolia do homem do subsolo, advinda da apreensão do vazio de sentido com o qual se depara a sua “consciência hipertrofiada”²⁰⁸, é intuição do absurdo, firmando-se como um contraponto ao procedimento dos homens de ação “que manipulam o vácuo de sentido da natureza através da tentativa de transformação do mundo físico, tomando as verdades racionais da ciência como causas primeiras e finais, numa espécie de ontologia racionalista vulgar”²⁰⁹.

A inquietude da personagem dostoiévskiana, a um só tempo instruída e supersticiosa – a ilustrar, como afirmara Schopenhauer, que a razão não está necessariamente livre da superstição –, sua “angústia sem objeto”²¹⁰, sua incapacidade de apaziguamento e o desconforto

²⁰⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 15.

²⁰⁶ PACINI, Gianlorenzo. In DOSTOEVSKI, Fëdor. *Ricordi dal sottosuolo*. Trad. Gianlorenzo Pacini. Milão: Feltrinelli, 1995, p. 08. (Introdução).

²⁰⁷ EVDOKIMOV, Paul. *Dostoievski et le problème du mal*. Paris: Éditions de Corlevour, 2014, p. 36.

²⁰⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 22.

²⁰⁹ CABRAL, Jimmy Sudário. *Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. 2012. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 298f, p. 253.

²¹⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. Trad. Boris Schneiderman. São Paulo: Editora 34, 2000, p. 102.

que lacera sua fala expressam que a experiência humana não encontra um refúgio inabalável no conceito. Segundo a personagem, o ser humano “é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema e à dedução abstrata que está a ponto de deturpar intencionalmente a verdade, a descrer de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar a sua lógica”²¹¹. Essa “lógica” que perfaz o arcabouço teórico que o homem do subsolo encontra em seus livros é, no entanto, experimentada em sua vida como “uma intencional transferência do oco para o vazio”²¹² resultante de um mundo meramente fenomênico que expressa uma existência expropriada de solidez, no interior da qual é certo

que não se encontra um objeto e que talvez nunca se encontre; que há nisso uma escamoteação, uma fraude, uma trapaça, simplesmente uma repugnante confusão, não se sabe o quê, não se sabe quem, mas que, apesar de todas estas ignorâncias e fraudes, sentis uma dor, e, quanto mais ignorais, tanto mais sentis uma dor.²¹³

A fala da personagem conduz ao caráter fantasmagórico do mundo como representação, à circularidade com a qual a razão se depara quando esquadrinha e quantifica a experiência, mostrando-se insuficiente no tocante ao manejo positivo da necessidade de sentido, esta “dor” que aparece e permanece em seu discurso enquanto some o objeto mesmo, inatingível. Penso ser nessa perspectiva que N. Berdjajev afirma que “nenhuma coisa externa, natural ou social, possui para Dostoiévski uma existência autônoma”²¹⁴. A melancolia do homem do subsolo imprime-se como uma espécie de lucidez advinda do que “Kant chamou de ‘o abismo da razão’, embriaguez ante o infinito, tontura no limiar da eternidade, vertigem à beira do abismo que se abre quando nos representamos dramaticamente fazendo uma pergunta preocupante: ‘Tudo vem de mim, mas de onde eu venho?’”²¹⁵. A personagem “verifica a irreduzível falta de fundamento da experiência”²¹⁶, reconhecendo a fragilidade da pressuposição de fundamentos racionais e engendrando na escrita uma crítica que denota o fundo subjetivo da noção de causalidade:

Onde estão as minhas causas primeiras? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa

²¹¹ Idem. *Memórias do subsolo*, p. 36.

²¹² Ibid., p. 31.

²¹³ Ibid., p. 26.

²¹⁴ BERDJAEF, Nikolai, op. cit., p. 28.

²¹⁵ PAREYSON, Luigi. *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*. Trad. Gilles A. Tiberghien. Paris: Éditions de L’Éclat, 1998, p.24.

²¹⁶ GIVONE, Sergio. Dizer as emoções. A construção da interioridade no romance moderno. In *A cultura do romance*. Org.: Franco Moretti. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosacnaify, 2009, p. 470.

primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato do pensar. E assim chegamos de novo às leis da natureza. E qual é, afinal, o resultado? Exatamente o mesmo.²¹⁷

É nesse ponto que a expressão poética de Dostoiévski estabelece um termo comum em face da filosofia de Schopenhauer, pois o memorialista é assaltado pela sensação de que “assim como, em meio ao mar enfurecido, um barqueiro está sentado em seu bote, confiando na frágil embarcação, assim também, em meio a um mundo de tormentos, o homem individual está tranquilo, apoiado e confiante no *principium individuationis*”²¹⁸. O homem do subsolo anuncia a insuficiência da razão à sombra da presença incômoda da contingência. A busca pelo absoluto vê-se, nessa novela, obrigada a tropeçar no relativo, aportando à transitoriedade e à instabilidade implicadas no caráter relacional das coisas, que depõe desfavoravelmente à existência de uma ordem e à pretensão de tomar como verdades eternas da natureza acessíveis à nossa razão o que diz respeito somente às formas concernentes ao nosso modo subjetivo de conhecimento.

É o encontro da razão com seu limite e a denúncia do resíduo teológico presente na metafísica racionalista que efetiva o movimento que desloca a perfeição interna da organização do mundo apreendido como fenômeno em direção ao estatuto de uma finalidade essencial objetiva. Contra essas tradições reconciliadoras que costumam um disfarce aos enlaces dramáticos da condição humana por meio da hipertrofia dos méritos da racionalidade, compreendendo-a como fundamento do ser, do agir e do devir, rebela-se a voz do subterrâneo, conduzindo, como o canto das sereias, o absoluto oitocentista a uma espécie de afogamento.

Esse processo é também sufocante para aquele que o realiza e experimenta o desconforto de saber-se precário ao mirar na razão não o aspecto primacial dos seres humanos, autônomo e desinteressado, ou o princípio estruturante da realidade, garantia do enlace de história e felicidade, mas uma função humana que à revelia de toda sua importância na constituição dos nossos modos de experiência, apresenta-se sob a forma da vantagem ambígua de oferecer aos seres humanos a inequívoca visão de seu próprio abismo. Contra o “homem de ação que considera a sua razão como sua qualidade positiva e nunca duvidava de si”²¹⁹, o homem do subsolo lança sua suspeita sobre o ídolo supremo de seu “século de negação”²²⁰:

Que sabe a razão? Somente aquilo que teve tempo de conhecer (algo, provavelmente, nunca chegará a saber; embora isto não constitua um

²¹⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 30.

²¹⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 451.

²¹⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 31.

²²⁰ *Ibid.*, p. 32.

consolo, por que não expressá-lo?), enquanto a natureza humana age em sua totalidade, com tudo o que nela existe de consciente e inconsciente, e, embora minta, continua vivendo.²²¹

Na fala da personagem se expressa que a razão conhece, mas “provavelmente”, não chega nunca a um saber totalizante. O homem subsolo recusa um saber absoluto através de um trabalho de recondução da razão à finitude, que repõe o drama humano e frustra o fundamento das virtudes humanistas. Na narrativa não há espaço para se pensar que é possível retirar da natureza um suporte ontológico sobre o qual sustentar a noção de um progresso moral que, aliado ao progresso técnico, cristaliza-se, à época, em ideal civilizatório. O texto produz a imagem de que a razão não é a única via a partir da qual podemos conceber a experiência humana, nem o aspecto predominante no tocante à nossa natureza. Nesse sentido, penso que a narrativa sinaliza um obstáculo a todo projeto de construção de uma sociedade sob bases racionais que, à semelhança da doutrina de Tchernichévski, minore o que é irracional, indômito e contraditório no ser humano através da suposição de que este pode ser determinado segundo um sistema político racional.

Na perspectiva teórica de Tchernichévski, a conduta humana adequa-se às exigências da razão e da ciência, em um processo paulatino de elucidação orientado por um sistema objetivo cujos instrumentos de mensuração garantiriam a constituição de uma sociedade livre do contraditório. A ciência e a razão tornam-se, para o homem de ação, uma espécie de muro cuja função é a anulação da inquietude e o esvaziamento da própria experiência do vazio de sentido, conforme expressa a personagem: “O muro tem para eles (homens diretos e de ação) alguma coisa que acalma; é algo que, do ponto de vista moral, encerra uma solução – algo definitivo e, talvez, até místico”²²². O discurso do homem do subsolo configura um entrave a um modelo de reconciliação materialista que radicalize a premissa hegeliana de identificação do real ao racional, concebendo o ser humano como uma “tecla de piano”²²³, eximindo-se da compreensão de que para além de sujeito do conhecimento, ele é também um sujeito do querer:

[...] A razão, meus senhores, é uma coisa boa, não há dúvida, mas a razão é só a razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada. Eu, por exemplo, quero viver muito naturalmente, para satisfazer toda a minha capacidade vital,

²²¹ Ibid., p. 41.

²²² Ibid., p. 22.

²²³ Ibid., p. 37.

e não apenas a minha capacidade racional, isto é, algo como a vigésima parte da minha capacidade de viver.²²⁴

Enquanto a razão é identificada na narrativa a um componente da “capacidade de viver” marcadamente menor, o querer remete à manifestação de toda a vida humana, na qual se incluem como partes a razão e seus “caprichos”, expressando a contestação da “redução do ser humano à sua dimensão racional”²²⁵ e da razão e da ciência aos “principais cânones da vida”²²⁶. Antecedendo, no texto, a função racional, a esfera volitiva identifica-se, segundo afirmação do homem do subsolo, “ao que nos é mais caro, isto é, a nossa personalidade e a nossa individualidade”²²⁷. Ao afirmar que a vida não é a mera extração de uma raiz quadrada, a personagem me parece sugerir um limite às ciências positivas e seu quadro de axiomas no que tange ao trabalho de catalogação da nossa experiência e da possibilidade de significá-la²²⁸.

Que a vida se distinga de uma operação matemática revela uma esfera de inexatidão, que talvez exprima poeticamente a compreensão de que a razão não é suficiente para organizá-la ou demonstrá-la, deslocando a “euforia de um homem médio que reduz a vida ao cálculo”²²⁹ e o ideal de uma sociedade tornada “um parque humano que se orienta obsessivamente pela educação e pela sujeição da vontade do indivíduo às vantagens do bem-estar social”²³⁰.

Em sua fala, que expressa a intercambialidade de vida e vontade, a personagem dostoievskiana investe no sentido de um distanciamento da perspectiva que faz do querer uma função do intelecto e, da razão, o aspecto mais essencial de nosso ser, que atrairia, segundo seus planos, a vontade, exercendo aqui um influxo inescapável, tornando-a “sensata”, “depurada” tal qual preconizara o intelectualismo moral em voga na filosofia desde os gregos do período clássico, e assimilado efusivamente por Tchernichévski segundo as imagens oferecidas por sua época. Disso decorre a seguinte provocação:

Oh, disse-me, quem foi o primeiro a declarar, a proclamar que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre, porque, sendo instruído e compreendendo suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente

²²⁴ Ibid., p. 41.

²²⁵ GHIDINI, Maria Candida, op. cit., p. 142.

²²⁶ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 165

²²⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 42.

²²⁸ TROYAT, Henri. *Dostoievski*. Paris: FAYARD, 1990, p. 217-23.

²²⁹ CABRAL, Jimmy Sudário. Transcendência e materialismo em Memórias do subsolo. In *Revista de Estudos e Pesquisas da Religião*. Dossiê Dostoiévski e a religião. V. 19, n 1, 2016: 163-94, p. 167.

²³⁰ Ibid.

contra ele e, por conseguinte, por assim dizer, por necessidade ele passaria a praticar o bem? Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura!²³¹

O homem do subsolo não acredita que “as nossas vontades são, na maior parte, equívocos devidos a uma concepção errada sobre as nossas vantagens”²³², afirmando que “se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar”²³³. Duvidando da efetividade de um tal “muro” enquanto chave de reconciliação, a personagem é o indivíduo que, expropriado do paradigma teológico, acirra a condição moderna, marcando a ruptura com o elemento divino em sua forma secularizada no modo como expõe a vulnerabilidade da racionalidade. Seguindo R. Lauth:

As leis racionais não são as leis da realidade. Todos aqueles aspectos do real que são inacessíveis à razão ou que ela não pode captar adequadamente com suas leis mentais, permanecerão sem ser considerados por ela ou serão mal calculados. Aquilo que como projeto parece perfeitamente lógico e livre da contradição, na realidade resultará estar cheio de contradições e será destruído pela própria realidade.²³⁴

É nesse sentido, a saber, na experiência da complexificação dos aspectos estruturantes da condição humana que extrapolam as rédeas da razão e sabotam o traço idílico do projeto utópico, que a personagem afirma: “todos esses belos sistemas, todas essas teorias para explicar à humanidade os seus interesses verdadeiros, normais – a fim de que ela, ansiando inexoravelmente por atingir essas vantagens, se torne de imediato bondosa e nobre –, por enquanto tudo isso não passa, a meu ver, de pura logística!”²³⁵. O homem do subsolo exprime o profundo mal-estar da impossibilidade de sentir-se reconciliado no mundo da racionalidade científica à medida que experimenta, enquanto sujeito do querer e na produção de seus “sintomas”, que algo inapreensível antecede e resiste à racionalização. Seu humor exaltado, seu “fígado adoecido”, penso ser a imagem de que existe algo que não se deixa representar. São os dados oriundos da matéria, do corpo, do empírico que erguem sobre a consciência e a racionalidade uma iminente ameaça.

Destacando a racionalidade como dimensão de superfície, o escrito de Dostoiévski identifica-se a um interesse excepcional da filosofia schopenhaueriana, sugerindo poeticamente a estampa problemática do ser humano e de seu destino à luz do aceno a uma dimensão que

²³¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 33.

²³² *Ibid.*, p. 40.

²³³ *Ibid.*

²³⁴ LAUTH, Reinhardt, *op. cit.*, p. 129.

²³⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 35.

escapa à racionalização e mesmo a antecede. O monólogo subverte o ideal do indivíduo moderno autônomo cuja lógica própria perfaz a imagem de uma realidade coesa no interior da qual o querer inscreve-se por inteiro no âmbito da racionalidade. Na forma aguda do próprio sofrimento, no encontro do inesperado promovido pela vida, em sua figura caótica, contraditória e desesperada, o homem do subsolo percebe-se, enquanto corpo, implicado em condutas que não se reduzem à condição de determinações de uma necessidade biológica ou de uma deliberação racional. Apresenta-nos, pois, a cisão como constitutiva do ser, a partir da qual se evidenciam a finitude e o mal-estar de um indivíduo que apenas imaginariamente pode conceber-se como uma unidade calcada em uma razão soberana. A novela expressa-se, assim, como uma espécie de trabalho à deflação de um certo ideal de racionalidade, a partir do que não será possível conceber a natureza segundo uma origem e uma finalidade; a felicidade, para além da contingência; e o ser humano, fora do eixo da finitude e da ambiguidade. É somente na subtração desse dado não racionalizável que o absurdo que envolve a realidade, a saber, que sua estrutura trágica, incoerente pode dar lugar à visão de um todo harmônico, organizado e pautado em um sentido.

Nesses termos, interpreto que a novela permite problematizar a possibilidade de constituição de um projeto de desenvolvimento e civilidade que se ancore na crença em um mundo ordenado a transmitir essa ordem na forma de uma verdade à nossa razão, culminando em sua instrumentalização “por indivíduos vocacionados para a organização da existência empírica”²³⁶. Com isso, concordo com M. Ghidini, quando esta estudiosa afirma que a novela realiza uma “sátira contra o racionalismo utilitarista, os sistemas utópicos, o socialismo de Fourier e de Proudhon, nos quais o próprio Dostoiévski havia acreditado nos anos 1840”²³⁷, cuja pretensão de determinação da realidade humana enseja um sonho utópico que “de um modo muito pouco racional nega o aspecto irracional da alma e da história dos homens”²³⁸. Confrontando essas tendências, “o narrador de *Memórias do subsolo* expressa através de seus atos e linguagem um ‘Não’ final”²³⁹, assinalando “a homenagem de Dostoiévski ao absurdo, o seu ataque à mecânica comum da tautologia e definição”²⁴⁰ plasmados em uma obra figurada como “uma solução brilhante para o problema do conteúdo filosófico no interior da forma literária”²⁴¹.

²³⁶ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 155.

²³⁷ GHIDINI, Maria Candida, op. cit., p. 143.

²³⁸ Ibid., p. 143-4.

²³⁹ STEINER, George, op. cit., p. 169.

²⁴⁰ Ibid.

²⁴¹ Ibid.

2.3 “Por que fui feito com tais desejos?”: o problema do irracional

Conforme expus nas seções precedentes, a proposta de uma razão concebida como primado reverbera na experiência russa do século XIX como a crença “de todos os radicais sociais de que os homens devem ser persuadidos a amar uns aos outros através da razão e da iluminação utilitária”²⁴². Nas palavras do homem do subsolo, de acordo com essa perspectiva o ser humano “há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo, quando tiver perdido de todo alguns velhos e maus hábitos e quando o bom senso e a ciência tiverem educado e orientado completa e normalmente a natureza humana”²⁴³.

Tal regime de produção de pensamento faz da vontade um apêndice da racionalidade, de modo que a personagem afirma expressar-se aí a “conclusão final de que há de se educar os seres humanos para que só queiram o racional”²⁴⁴, apresentado, por sua vez, como o “mais vantajoso” no âmbito de um indivíduo que procede invariavelmente em busca de vantagens. Trata-se, destarte, do acolhimento de uma concepção antropológica que institui a racionalidade como a natureza essencial do ser humano, pautando-se em um modelo aritmético que faz a forma da verdade coincidir com a clareza e a distinção da representação, resultando na redução do indivíduo à condição de sujeito do conhecimento.

É a partir da experiência imediata do próprio corpo, no entanto, que o homem do subsolo condensa sua suspeita em face dessa compreensão. Ele não interpreta na razão a tal força irresistível suficientemente apta a lhe fazer escapar à produção de práticas que não condizem ou contribuem à edificação daquilo que, à luz do egoísmo racional de Tchernichévski, compreende-se por “vantagem”. Realçando o corpo na trama de seu discurso, penso que o anti-herói dostoiévskiano expressa um ponto de ruptura através do manejo da ambiguidade recolhida a partir de suas próprias vivências, sugerida não como um desvio no itinerário rumo à atualização da realidade mais profunda do ser humano, mas como sua mais viva expressão. Nesses termos, considero que a personagem presentifica não apenas um mundo percebido pelo sujeito do conhecimento, mas também o mundo vivido como um feixe de afecções, de modo a fazer com que leitores e leitoras retornem à experiência como campo de conhecimento imediato da realidade de um organismo que não se esgota sob o ponto de vista da representação:

Quanto mais consciência eu tinha do bem e de tudo o que é ‘belo e sublime’, tanto mais me afundava em meu lodo, e tanto mais capaz me tornava de

²⁴² Ibid., p. 218.

²⁴³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 37.

²⁴⁴ LAUTH, Reinhardt, op. cit., p. 181.

imersão nele por completo. Porém o traço principal estava em que tudo isso parecia ocorrer-me não como que por acaso, mas como algo que tinha de ser. Dir-se-ia que este era meu estado normal e que não se tratava de doença, de um defeito, de modo que, por fim, perdi até a vontade de lutar com este defeito. Finalmente, quase acreditei (e talvez tenha acreditado realmente) que o meu estado normal era esse. E, no início, quanto não sofri nessa luta! Não acreditava que o mesmo acontecesse a outrem e, por isso, mantive-o em segredo a vida toda. Envergonhava-me disso (e talvez me envergonhe ainda hoje); chegava ao ponto de sentir certo prazerzinho secreto, anormal, ignobilzinho quando às vezes, em alguma horrível noite de São Petersburgo, regressava ao meu cantinho e me punha a lembrar com esforço que, naquele dia, tornara a cometer uma ignomínia e que era impossível voltar atrás, Remordia-me então em segredo, dilacerava-me, rasgava-me e sugava-me, até que o amargor se transformasse, finalmente, em certa doçura vil, maldita e, depois, num prazer sério, decisivo! Sim, num prazer, num prazer! Insisto nisso. Se abordei o assunto, foi porque desejo insistentemente saber ao certo o seguinte: terão outras pessoas semelhantes prazeres?²⁴⁵.

Valendo-se da rememoração de eventos nos quais, para seu próprio espanto, o desconforto da sensação de vergonha e o sentimento de prazer travaram disputa em seu ânimo em torno de um mesmo objeto, o homem do subsolo produz a impressão de que “a razão discursiva somente compreende uma pequena parte da existência humana”²⁴⁶, à medida que a representação clara e distinta de uma rudeza torpe não supera, em seu ânimo, o ímpeto de acolhê-la. Antes, a consciência das determinações de sua ação reforça a espécie de prazer descrita no excerto. Deparamo-nos com a frustração vertida na ironia de um homem letrado que encontra em si a experiência interna da negação do conteúdo oferecido por seus contemporâneos sob o estatuto de verdade. É o percurso de um intelecto desencarnado que retorna ao mundo do qual se afastara como um ponto frio, distante, para então se dar conta do processo de desumanização que guiara o seu cânon.

Articulado por uma personagem instruída segundo o arcabouço teórico de seu tempo, tal relato, na narrativa, imprime a perspectiva de que a “mente euclidiana” – entendida na obra de Dostoiévski como a racionalidade científica do pensamento moderno que tem em vista corrigir a sociedade e o mundo segundo esquemas abstratos prefixados – não acolhe as impossibilidades e antíteses profundas que espreitam a condição humana²⁴⁷, nem resiste ao seu retorno na forma dos impasses que põem a descoberto a fragilidade da ideia de que somos os

²⁴⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 19-20.

²⁴⁶ LAUTH, Reihardt, op. cit., p. 180.

²⁴⁷ Para pensar com L. Pareyson: “Dostoiévski é um dos mais profundos analistas da ambiguidade, isto é, da complexidade dos comportamentos, da copresença de motivações contrárias num mesmo ato, dos ‘desdobramentos’ de homens, ideias, personalidades, da equivocidade e interpretabilidade oposta de ideais e situações, das sutis ambivalências dos sentimentos, da recíproca vizinhança e mútua possibilidade de troca dos extremos e dos opostos: em suma, daquela que foi chamada a ‘polaridade da natureza humana’”. (Op. cit., p. 124).

senhores cômicos de nosso destino. Contra a antropologia humanista do “homem inteligente do século XIX”²⁴⁸, que acredita poder elaborar o vazio de sentido e liberar o ser humano do fardo da contingência através da crença em um fundamento racional para o ser, a personagem dostoiévskiana opõe, portanto, a partir de uma imersão em si mesma, a radicalidade de uma antropologia pessimista que a conduz à impressão de que não pode se sentir vivamente pertencente e apaziguada em um “palácio de cristal”, essa espécie de “formigueiro”²⁴⁹, onde tudo deve comungar com a transparência. No rastro da intermitência que assola o desacordo entre ação e pensamento, o homem do subsolo prossegue, respondendo positivamente à inquirição supracitada, acerca da universalidade do traço imponderável perscrutado nos desdobramentos de sua experiência interna:

Tenho, por exemplo, um amigo... [...] preparando-se para uma ação, esse cavalheiro no mesmo instante vos há de expor, de modo claro e enfático, como precisamente ele deve agir, de acordo com as leis da razão e da verdade. Mais ainda: perturbada e apaixonadamente, há de vos falar dos reais e normais interesses humanos; censurará, troçando dos míopes e estúpidos que não compreendem as suas vantagens nem o verdadeiro significado da virtude; e, passado exatamente um quarto de hora, sem qualquer pretexto súbito, exterior, mas devido a algo interior, mais forte que todos os seus interesses, há de ter uma saída completamente diversa, isto é, investirá claramente contra aquilo de que ele mesmo falava: contra as leis da razão, contra a sua própria vantagem, bem, numa palavra, contra tudo... Devo prevenir-vos de que meu amigo é uma pessoa coletiva e, por isso, torna-se de certo modo difícil lançar sobre ele toda a culpa.²⁵⁰

A personagem propõe que um dado subjaz como força primeva capaz de solapar não importa que sorte de “vantagens”, referindo-se ao procedimento não de um amigo em particular, mas do sujeito coletivo entendido na humanidade, conforme afirma o final do excerto. É com base nesse “algo interior, mais forte que todos os seus interesses” que o homem do subsolo organiza um incômodo contraponto ao intelectualismo moral de seus rivais, investindo não apenas sobre a possibilidade de tendermos necessariamente ao racional quando suficientemente instruídos a isso, mas também sobre o que considera tratar-se de uma lacuna produzida pelas teorias as quais confronta quando estas articulam trivialmente o conceito de “vantagem”:

Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consiste a vantagem humana? E se porventura acontecer que a vantagem humana, *alguma vez*, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, em certos casos, desejamos para nós mesmos o prejuízo e

²⁴⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 19.

²⁴⁹ *Ibid.*, p. 46.

²⁵⁰ *Ibid.*, p. 34.

não a vantagem? E, se é assim, se pelo menos pode existir tal possibilidade, toda a regra fica reduzida a nada. O que achais? Acontecem tais casos? Estais rindo; ride, meus senhores, mas respondi-me apenas: estarão computadas com absoluta exatidão as vantagens humanas? Não existirão algumas que não apenas não se enquadram, mas nem podem enquadrar-se em qualquer classificação? Pois, senhores, no que me é dado conhecer, levantastes todo o vosso cadastro das vantagens humanas, calculando a média, a partir das cifras estatísticas e das fórmulas científicas e econômicas. As vossas vantagens são o bem-estar, a riqueza, a Liberdade, a tranquilidade [...]. Mas eis o que é surpreendente: por que sucede que todos esses estatísticos, mestres de sabedoria e amantes da humanidade, ao computar as vantagens humanas, deixam de mencionar uma delas? Nem sequer a incluem no cômputo, na forma em que deve ser tomada, mas é disso que depende todo o cálculo. Não seria grande desgraça tomar essa vantagem também e incluí-la na lista. Mas a ruína está justamente em que essa vantagem complicada não cabe em nenhuma classificação e não se enquadra em nenhuma lista! Eis onde quero chegar, senhores! Não existirá de fato (e eu digo isto para não transgredir a lógica), algo que seja a quase todos mais caro que as maiores vantagens [...], mais importante e preciosa que todas as demais e pela qual o homem, se necessário, esteja pronto a ir contra todas as leis, isto é, contra a razão, a honra, a tranquilidade, o bem-estar, numa palavra, contra todas estas coisas belas e úteis, só para atingir aquela vantagem primeira, a mais preciosa, e que lhe é mais cara que tudo?²⁵¹

Essa passagem pode ser interpretada de um ponto de vista filosófico como um gesto de recusa à hierarquia originária que privilegia o domínio do pensar na constituição do indivíduo em detrimento do querer. A personagem desdobra seu ponto de oposição na compreensão de que a afirmação da vontade se determina como algo mais primário capaz de se sobrepor a quaisquer vantagens e interesses humanos apresentados pela razão. O querer é explicitado como aquele “algo interior mais forte” mencionado previamente. Tratada como o “inclassificável”, o “complicado”, o mais caro e precioso, o não passível de enquadramento em nenhum catálogo, é a vontade que se exhibe como a fissura na estrutura do edifício, como o elemento em função do qual se torna impossível, para o homem do subsolo, adequar-se ao pragmatismo proposto pelo homem de ação:

Realmente, eu, por exemplo, não me espantaria nem um pouco se, de repente, em meio a toda a sensatez futura, surgisse algum cavalheiro de fisionomia pouco nobre, ou melhor, retrógrada e zombeteira, e pusesse as mãos na cintura, dizendo a todos nós: pois bem, meus senhores, não será melhor dar um pontapé em toda esta sensatez unicamente a fim de que todos esses logaritmos vão para o diabo, para que possamos mais uma vez viver de acordo com nossa estúpida vontade?! Isto não seria nada, mas lamentavelmente ele encontraria sem dúvida alguns adeptos: assim é o homem. E tudo isso devido à mais fútil das causas, à qual, parece, quase nem valeria a pena referir-se: tudo precisamente porque o homem, seja ele quem for, sempre e em toda parte gostou de agir a seu bel-prazer e nunca segundo lhe ordenam a razão e o

²⁵¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 34-5.

interesse; pode-se desejar ir contra a própria vantagem e, às vezes, decididamente se deve (isto já é uma ideia minha). Uma vontade que seja nossa, livre, um capricho nosso, ainda que dos mais absurdos, nossa própria imaginação, mesmo quando excitada até a loucura – tudo isto constitui aquela vantagem que deixei de citar, que não se enquadra em nenhuma classificação, e devido à qual todos os sistemas e teorias se desmancham continuamente, com todos os diabos! E de onde concluíram todos esses sabichões que o homem precisa de não sei que vontade normal, virtuosa? Como foi que imaginaram que ele, obrigatoriamente, precisa de uma vontade sensata, vantajosa? O homem precisa unicamente de uma vontade independente, custe o que custar essa independência e leve aonde levar. Bem, o diabo sabe o que é essa vontade...²⁵²

Investindo um olhar sobre a vida através dos aportes de sua ficção, a escrita de Dostoiévski exprime poeticamente que toda a nossa estrutura intelectual, encetada por uma representação teórica baseada em uma codificação objetiva da razão, não é capaz de contornar a contradição e a complexidade da nossa existência quando entra em cena o elemento do querer. Se a novela exprime, por um lado, uma certa exigência de que a razão seja pensada à luz da finitude, a vontade, por sua vez, não se identifica nessas páginas a um “apetite racional”. Antes, vincula-se ao signo fundante de uma significação mais profunda para a existência humana, que antecede a racionalidade, independente, “livre” desse ponto de vista, não quantificável, mensurável ou previsível, a qual o homem do subsolo tem acesso por um prisma privilegiado quando comparado ao modo como captura os fenômenos ao seu entorno. A vontade aparece, como uma vantagem admirável “justamente por destruir continuamente todas as nossas classificações e sistemas elaborados pelos amantes da espécie humana, para a felicidade desta. Numa palavra, é muito incômoda”²⁵³. Em seu monólogo frenético, o homem do subsolo é signo de que não somos apenas sujeitos do conhecimento, da representação. A vida interior da personagem realça um tipo de experiência a qual temos acesso de maneira imediata e isto diz respeito às nossas paixões, desejos, afetos vividos em nosso íntimo à medida que não apenas temos um corpo, mas também o somos. A experiência direta de nosso corpo revela o ser humano enquanto sujeito de vontade, de modo a sugerir poeticamente que somos algo mais que uma estrutura mental a representar para si o mundo. Somos atravessados por uma fratura constitutiva que emerge em cada ato de volição:

Ter o direito de desejar para si mesmo algo muito estúpido, sem ser comprometido com a obrigação de desejar apenas o que é inteligente. Isto é de fato estupidíssimo, é um capricho, mas realmente, senhores, talvez seja, para a nossa gente, o mais vantajoso de tudo quanto existe sobre a terra, sobretudo em certos casos. E, em particular, talvez seja mais vantajoso que

²⁵² Ibid., p. 38-9.

²⁵³ Ibid., p. 35.

todas as vantagens, mesmo no caso de nos trazer um prejuízo evidente e de contradizer as conclusões mais sensatas da razão, a respeito de vantagens [...]. Alguns afirmam que isto constitui de fato o que há de mais caro para o homem; a vontade pode, naturalmente, se quiser, concordar com a razão, sobretudo se não se abusar desse acordo e se ele for usado moderadamente; isto é útil e, às vezes, até louvável. Mas a vontade, com muita frequência e, na maioria dos casos, de modo absoluto e teimoso, diverge da razão, e... e...²⁵⁴

Instaura-se, portanto, na narrativa a presença incômoda de uma dimensão humana que não pode ser abarcada pelas formas de determinação do nosso modo de representar e que vejo, ao longo do texto, relacionar-se à noção de “subsolo”. Em sentido amplo, essa palavra designa sugestivamente a camada do solo que se encontra imediatamente abaixo da terra “cultivável”, algo de mais “primário”, remetendo, em Dostoiévski, àquela intimidade “irracional, necessariamente em colisão com as leis do mundo externo no qual domina o intelecto abstrato”²⁵⁵. É essa “intimidade” capturada como ato de volição que põe em risco a “aspiração da segurança objetiva que tolhe da vida a aspereza de seus problemas e, em última análise, seu amargo fascínio”²⁵⁶. Essa “segurança” interpretada como o primado do intelecto é buscada incessantemente pelo homem de ação, que assim orienta sua postura pragmática. O homem do subsolo, pelo contrário, sabe-se enquanto “o homem da antinomia, da contradição, das alternativas”²⁵⁷ que “vive na profundidade de cada sujeito”²⁵⁸. O “subsolo” me parece, nesses termos, “uma zona de exploração inexaurível, e nisso mais que um campo de pesquisa, é visivelmente um método de conhecimento ao qual Dostoiévski permanece fiel ao longo de toda a sua vida artística e de pensador”²⁵⁹.

Desse modo, sigo H. Lubac na afirmação de que a literatura dostoiévskiana “levanta o problema do irracional. E se é certo que este problema se apresenta hoje por todas as partes como o grande problema do nosso tempo, então também com isto se pode medir a importância de Dostoiévski na história do espírito”²⁶⁰. O homem do subsolo ilustra inequivocamente que “a profunda irracionalidade de seu caráter é o problema do destino humano”²⁶¹. A novela produz um quadro artístico de denúncia das perspectivas utópicas que se ancoram no “desejo de eliminar das vidas humanas o sentido do paradoxo e da tragédia”²⁶². Em sua fala é expressa

²⁵⁴ Ibid., p. 46.

²⁵⁵ CANTONI, Remo *apud* SINI, Carlo. L’interpretazione di Dostoevskij nel pensiero di Remo Cantoni. In *Problemi attuali di critica dostoevskiana*. Milano: Istituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1983, p. 24.

²⁵⁶ Ibid.

²⁵⁷ SINI, Carlo, op. cit., p. 22.

²⁵⁸ Ibid.

²⁵⁹ CANTONI, Remo *apud* SINI, Carlo, op. cit.; p. 24.

²⁶⁰ LUBAC, Henri. *El drama del humanismo ateo*. 2 ed. Trad. Carlos Castro Cubelles. Madrid: Tomás Breton, Ediciones e Publicaciones Españolas, 1967, p. 392.

²⁶¹ BERDJAEV, Nikolai, op. cit., p. 30.

²⁶² STEINER, George, op. cit., p. 240.

uma profunda oposição à perspectiva científicista e positivista dominante na cultura russa do período. Tal discurso é ratificado no fracasso das ações da personagem, a insinuar que “resta qualquer coisa de irracional que constitui precisamente a atmosfera por excelência dos romances dostoiévskianos”²⁶³, que assimilam e desenvolvem essa prerrogativa.

É nessa perspectiva que certas afirmações jocosas podem ser entendidas. A primeira e a segunda – “Desculpai-me, senhores, por ter-me enredado em filosofias; isto se deu por causa dos meus quarenta anos de subsolo!”²⁶⁴ e “Isto provém igualmente do subsolo. Passei ali quarenta anos seguidos”²⁶⁵ – produzem uma referência à dimensão ontológica desse traço irracional, ao relacionar a palavra “subsolo” à totalidade dos anos de vida do memorialista. A terceira – “Dois e dois são cinco também constitui, às vezes, uma coisinha muito simpática”²⁶⁶ –, por sua vez, encena literariamente acontecimentos no interior dos quais seres humanos se percebem às voltas em face do próprio querer que, para o espanto do homem de ação, também “simpatiza” com o dissonante.

Nesse sentido, faço menção às palavras de A. Dolini, que reforçam minha intenção reflexiva: “o querer no homem do subterrâneo remonta à vontade de Schopenhauer”²⁶⁷. Com efeito, o elemento da vontade se destaca como presença ativa na totalidade da atividade ficcional madura do literato moscovita. *Memórias do subsolo*, não apenas no elemento da razão, mas também quanto à noção de vontade, determina-se como expressão de que a poética de Dostoiévski e os escritos filosóficos de Schopenhauer exibem um processo análogo segundo o qual o corpo presentifica um campo de conhecimento, através do acesso imediato a uma força irracional atuante manifesta como vontade, que não se intimida ou se produz à luz da razão. Embora o discurso do homem do subsolo não eleve em momento algum a noção de vontade a princípio metafísico expresso em todos os reinos, como o faz Schopenhauer, há uma confluência de perspectivas. Ambas pressentem, por assim dizer, na imagem e no conceito, um vazio no meio das falas e coisas, o vazio ontológico que espreita o humano a partir de dentro e que se deixa entrever na figura de uma vontade interior que não se constrange ao ir de encontro à razão muito menos se explica à luz de seu instrumental. O que é posto a jogo é, portanto, o signo de um limite epistemológico e de uma fissura ontológica presentificados em estados de ânimo mais obscuros, que dão notícias do aspecto trágico da natureza humana.

²⁶³ EVDOKIMOV, Paul, op. cit., p. 50.

²⁶⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 41.

²⁶⁵ Ibid., p. 52.

²⁶⁶ Ibid., p. 47.

²⁶⁷ DOLINI, Arkadii *apud* MINN, Oleg, op. cit., p. 30.

Se para Schopenhauer a irracionalidade da vontade revela-se em sua falta de finalidade capturada na experiência imediata que o ser humano faz de seu próprio querer, na novela de Dostoiévski não é diferente. Enquanto movimento dirigido a um objeto, o ato de volição humano encontra, na própria realização, o ponto de partida para um novo desejo. Esse fato ressalta não apenas essa ausência de finalidade, mas também “o vício interior do humanismo, a sua impotência para resolver a tragédia do destino humano”²⁶⁸. De acordo com a personagem dostoiévskiana:

As dignas formigas começaram pelo formigueiro e certamente acabarão por ele, o que confere grande honra à sua constância e caráter positivo. Mas o homem é uma criatura volúvel e pouco atraente e, talvez, a exemplo do enxadrista, ame apenas o processo de atingir o objetivo, e não o próprio objetivo.²⁶⁹

[...] o homem sempre temeu de certo modo este dois e dois são quatro, e eu o temo até agora. Suponhamos que o homem não faça outra coisa senão procurar este dois e dois são quatro: ele atravessa os oceanos a nado, sacrifica a vida nesta busca, mas, quanto a encontrá-lo realmente... juro por Deus, tem medo. Bem que ele sente: uma vez encontrado isto, não haverá mais o que procurar. Operários que terminam uma tarefa com certeza recebem dinheiro e vão a um botequim, acabando no distrito policial – bem, aí estão ocupações para uma semana. Mas o homem para onde irá? Percebe-se nele constantemente algo de inábil toda vez que atinge tais objetivos. Ele ama o ato de alcançar, mas, alcançar de fato, nem sempre.²⁷⁰

O homem gosta de criar e abrir estradas, isto é indiscutível. Mas, por que ama também, até a paixão, a destruição e o caos? Dizei-me! Mas eu mesmo quero dizer separadamente duas palavras sobre o assunto. Não amará ele a tal ponto a destruição e o caos (é indiscutível que ele às vezes os ama e muito, não há dúvida sobre isto) porque teme atingir o objetivo e concluir o edifício em construção?²⁷¹

É na sua insaciabilidade, na impossibilidade mesma de uma sua satisfação radical, que a noção de vontade expressa no discurso do memorialista apresenta-se como contrária a qualquer racionalidade, expressando-se como rotura cega e vazia:

Apesar de tudo, não direi estar saciado quando tenho fome; apesar de tudo, sei que não me satisfarei com uma solução de compromisso com um zero periódico, incessante, apenas porque ele existe segundo as leis da natureza, e porque existe realmente.²⁷²

²⁶⁸ BERDJAEV, Nikolai, op. cit, p. 27.

²⁶⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 46.

²⁷⁰ Ibid., p. 47.

²⁷¹ Ibid., p. 46.

²⁷² Ibid., p. 49.

Nesse sentido, o argumento filosófico desenvolvido no escrito dostoiévskiano pode ser visto “no contexto do debate literário e social com Tchernichévski e no contexto da explanação schopenhaueriana da relação entre razão e vontade”²⁷³. A centralidade da compreensão de que a vontade não é uma função do intelecto produz entre o filósofo e o literato uma afinidade temática cuja resultante é a perspectiva de que a vida do ser humano se reporta fundamentalmente ao querer, que não pode ser explicado ou esgotado por meio de um “emaranhado lógico”²⁷⁴. Para ambos, “à pretensa racionalidade da vida, que quer ser o guia infalível, também da conduta humana, o homem impõe a independência de seu querer”²⁷⁵. Não é estranho, diante disso, que Tchernichévski, objeto direto de oposição de *Memórias do subsolo*, tenha se ocupado de Schopenhauer em diversas ocasiões, incomodando-se sobremaneira em face do pessimismo do filósofo alemão²⁷⁶. Ora, à medida que o crítico russo considera que “a felicidade do homem depende de uma estrutura social perfeita, cuja construção é considerada a tarefa dos homens”²⁷⁷, Schopenhauer aparece como a desagradável afirmação de que a intempérie não é acidental, mas constitutiva, portanto, indiferente seja ao modelo social ou ao esforço da ação humana, o que não justifica poupar esforços para a mitigação da dor, menos ainda, porém, a crença no progresso político, social e material como causa eficiente da nossa felicidade.

Quarenta e seis anos mais tarde, a novela de Dostoiévski faz a mesma observação de um ponto de vista artístico, a saber, que o aspecto dilacerado da experiência humana não é a contrapartida de uma ação específica, mas coincide com o que efetivamente somos: corpos que tendem ao movimento, impulsionados por uma força cega e irracional que não se acomoda a nenhum processo explicativo.

Dostoiévski retrata o ser humano operando por uma imersão íntima cuja base é a experiência imediata do querer, e nisso suas imagens coincidem inteiramente com a concepção antropológica de Schopenhauer. A vida e o mundo que aparecem em sua obra em nada diferem da vida e do mundo descritos pelo filósofo alemão. Em ambos, a irracionalidade humana é o

²⁷³ MINN, Oleg, op. cit., p. 02.

²⁷⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. 5 ed. Tradução, prefácio e notas de Boris Schneiderman. São Paulo: Editora 34, 2004, p. 51.

²⁷⁵ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 41.

²⁷⁶ “Essas meditações [escritas por Schopenhauer sobre a tristeza e o tédio da vida] são muito bem fundamentadas para aquelas horas nas quais a cabeça de um pobre homem jovem está prestes a estourar depois de uma bebedeira. Mas é absurdo elevar tais emoções Katzenjammer a um Sistema filosófico. Schopenhauer executou esse absurdo, e Hartmann aplicou essa sabedoria de ressaca inventada pela estupidez de Schopenhauer, para a reelaboração do campo da história geral.” (TCHERNICHÉVSKI *apud* MAURER, Sigrid Helga. *Schopenhauer in Russia: his influence on Turgenev, Fet and Tolstoy*. 1961. Tese. Stanford University. Departamento de línguas e literatura. Califórnia. 384f., p. 24).

²⁷⁷ MAURER, Sigrid Helga, op. cit., p. 25.

cenário de fundo onde a consciência trágica emerge da visão da vontade como elemento que não se oferta à explicação. Em outras palavras, é na intangibilidade perene do nosso próprio desejo que viceja o inferno das personagens de Dostoiévski, o que produz, em face de Schopenhauer, um espaço de interlocução: “[...] eu mesmo sei, como dois e dois, que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso, pelo qual anseio, mas que de modo algum hei de encontrar! Ao diabo o subsolo!”²⁷⁸.

2.4 “O que não há de se inventar por fastio”

O homem do subsolo, conforme busquei assinalar, expressa que a experiência direta da vida se superpõe à sua medida científica. Desse desdobramento poético pessimista sobre o existente segue o discurso da personagem acerca da relação entre razão e história. Certo de que “o homem está arranjado de modo cômico”²⁷⁹, o memorialista surge como uma espécie de antiverdade moderna: não se percebe como um sujeito autônomo, pois não captura a partir dos próprios arroubos a primazia do elemento racional sobre a vontade. Demove “a ilusão de que tudo que se passa no mundo e em nossa vida é compreensível”²⁸⁰, evocando a fragilidade da vocação secular da cultura moderna. Esta, por um lado, dá ao ser humano uma autonomia só concebível em um deus²⁸¹; e, por outro, dá, ao conjunto de fatos produzidos pelas sociabilidades humanas, a linearidade das ortodoxias religiosas que obliteram o fundo trágico da existência em favor da parcimônia de uma hipotética reconciliação. O homem do subsolo acredita, pelo contrário, que nem tudo possa ou deva ser reconduzido ao pensamento. Amparando-se na antevisão de que “o sujeito que mede é irreduzível, ele próprio, a uma medida”²⁸², constrói sua recusa, vendo-se obrigado a debochar, com alguma frequência, da plenitude que lhe afirmam

²⁷⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 51.

²⁷⁹ *Ibid.*, p. 47.

²⁸⁰ MANGUEL, Alberto. In FÖLDÉNYI, László. *Dostoyevski lee a Hegel em Siberia y rompe a llorar*. Trad. Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006, p. 12. (Prefácio).

²⁸¹ Conforme L. Földényi: “A partir do século XVIII, levantou-se com uma insistência até então nunca experimentada a questão da autonomia, isto é, de se o homem é dono e senhor de si mesmo. Ainda que as respostas tenham sido as mais diversas, o curso da história ou, em geral, a ideia da história desenvolvida até esse momento, segundo a qual é o próprio ser humano quem faz a história (Turgot, Hegel, Marx), demonstra de maneira inequívoca que a fé na autonomia prevaleceu. Um dos requisitos prévios consistiu no fato de que o homem se viu obrigado a ver-se como Deus, uma vez que até então apenas de Deus se podia imaginar que fosse dono e senhor de si mesmo. A secularização não somente supõe o destronamento de Deus ou sua expulsão para além do horizonte humano, mas também que ao homem se atribuem faculdades divinas: sendo um ser não divino, desempenha o papel de Deus.” (Op. cit., p. 41-2).

²⁸² CASTAGNA, Luigi. *Il mondo religioso di Dostoevskij: Romano Guardini interprete dello scrittore russo*. Università degli Studi di Cagliari. 2010. Tese. Departamento de Estudos Filológicos e Literários. Sardegnna. 491f, p. 76.

implícita à efetivação de um objetivo – figurado, na narrativa, através da imagem do palácio de cristal:

E – quem sabe? –, não se pode garantir, mas talvez todo o objetivo sobre a terra, aquele para o qual tende a humanidade, consista unicamente nesta continuidade do processo de atingir o objetivo, ou, em outras palavras, na própria vida e não exatamente no objetivo.²⁸³

Ao contestar a perspectiva de um objetivo intrínseco à história da humanidade, a personagem de Dostoiévski debate uma história teleológica, através de um discurso que ressalta a vida como reino da contingência desvelado por meio de sua perpétua reprodução. Interpreto, nesse sentido, que suas palavras atingem não somente Tchernichévski, mas uma vasta tradição do pensamento ocidental²⁸⁴ que culmina no projeto moderno e se expressa nos termos de que a razão pode compreender o mundo em sua totalidade, já que ele próprio estruturado por um princípio racional. Se essa perspectiva, ancorada em uma antropologia positiva, estende, por analogia, essa razão primaz sobre o existente, a antropologia negativa da qual parte o memorialista – capturada por meio de sua experiência interna – não lhe permite fazer o mesmo. Penso que é possível afirmar que a novela dostoiévskiana refrata em um nível poético a existência de uma lógica dos fatos que favoreça necessariamente os seres humanos, provendo-lhes de uma ordem moral racionalista apta à produção de um horizonte de sentido:

Experimentai lançar um olhar para a história do gênero humano: o que vereis? É grandioso? Vá lá! É, de fato, grandioso. O que não valerá, por exemplo o Colosso de Rodas! Não é em vão que o sr. Anaiévski atesta a seu respeito que, segundo uns, seria obra humana, e, segundo outros, da própria natureza. É pitoresco? Vá lá, é pitoresco de fato. Basta examinar, em todos os séculos e em relação a todos os povos, os uniformes de gala usados por militares e civis: o que não valerá tudo isso? E o mesmo acontece com os uniformes de serviço; nenhum historiador resistirá à tentação de descrevê-los. É monótono? Vá lá, de fato é monótono: luta-se e luta-se. Luta-se atualmente, já se lutou outrora e tornar-se-à a lutar ainda mais. Concordai comigo: é até demasiado monótono. Numa palavra, pode-se dizer tudo da história universal – tudo quanto possa ocorrer à imaginação mais exaltada. Só não se pode dizer o seguinte: que é sensata. Haveis de engasgar na primeira palavra!²⁸⁵

Enquanto os homens supérfluos e de ação encontram “na história e na ciência os mecanismos de instauração de um mundo que seria capaz de superar grande parte das

²⁸³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 47.

²⁸⁴ Refiro-me aqui à interpretação socrático-platônica da realidade, à interpretação agostiniana da filosofia platônica e à retomada, de algum modo, dessas estruturas de pensamento nas modernas filosofia que debatem a ciência e a racionalidade.

²⁸⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 43.

contradições humanas”²⁸⁶, o homem do subsolo não se furta “de intuir o vazio da natureza e perceber a inconsistência ontológica do seu próprio ego”²⁸⁷. A novela acirra, assim, o pessimismo de fundo dos escritos dostoiévskianos. Não nos determinamos de modo autônomo, à medida que somos atravessados por um querer cego e irracional. Tampouco, estamos nos dirigindo a alguma parte, posto que os acontecimentos humanos não se vinculam necessariamente a um propósito imbuído de bom senso e equilíbrio. Dito de outro modo, a personagem expressa um confronto em face da crença de que tudo seja questão de conhecer a verdade, para então aplicá-la ao mundo humano, promovendo sua transformação ético-política e conseqüente correção. Enquanto seus adversários defendem que “o homem faz o mal porque ignora seu próprio interesse, que se conhecesse de verdade sua própria vantagem não cometeria ações malvadas”²⁸⁸, o homem do subsolo tematiza a violência sub-reptícia do processo civilizatório, para então rechaçar qualquer vestígio de consolação produzido pelas determinações internas de uma história universal:

Afirmar essa teoria da renovação de toda a espécie humana por meio do sistema das suas próprias vantagens é, a meu ver, quase o mesmo... bem, que afirmar, por exemplo, com Buckle, que o homem é suavizado pela civilização, tornando-se por conseguinte, pouco a pouco, menos sanguinário e menos dado à guerra. Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. Aí tendes todo o nosso século, em que viveu o próprio Buckle. Aí tendes Napoleão, tanto o grande quanto o atual. Aí tendes a América do Norte, com a união eterna. Aí está, por fim, esse caricato Schleswig-Holstein... O que suaviza, pois, em nós a civilização? A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e... absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem que isto já lhe aconteceu. Notastes acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavalheiros civilizados, diante dos quais todos estes Átilas e Stienka Rázin não valem um caracol, e se eles não saltam aos olhos com a mesma nitidez de Átila e Stienka Rázin, é justamente porque são encontrados com demasiada frequência, são por demais comuns, e já não chamam a atenção. Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora ele via justiça no massacre e destituía, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora. O que é pior? Decidi vós mesmos.²⁸⁹

²⁸⁶ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 18.

²⁸⁷ Ibid.

²⁸⁸ PAREYSON, Luigi, op. cit., p. 43.

²⁸⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 35-7.

Perfazendo um itinerário sobre a produção mais acabada da barbárie da qual dispõe seu conhecimento, o autor fictício dessas memórias não somente não encontra o signo indubitável da ascensão da humanidade rumo ao progresso político e moral, como localiza em sua circunstância histórica o efetivo refinamento dessa barbárie. O monólogo retrata categoricamente que a ruptura e o irracional não apenas pululam no passado, mas continuam a ser o caso e que se, porventura, parecem menos aparentes, isto não se deve a um processo histórico de superação dialética, mas ao aumento da frequência com que passaram a se manifestar aos nossos olhos, esmaecendo tristemente nossa capacidade de assombro:

Dizem que Cleópatra (desculpai-me este exemplo da história romana) gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios das suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões. Direis que isto se deu numa época relativamente bárbara; que ainda vivemos numa época bárbara, porque (sempre de um ponto de vista relativo) ainda hoje se cravam alfinetes em seios; que, mesmo atualmente, embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver tudo com mais clareza do que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir do modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências.²⁹⁰

Uma história “sensata” que se deslinda segundo um fio racional a partir de um desígnio oculto, capturado como tendência ao aprimoramento, revela-se, aqui, como um último recurso, uma nova forma de superstição, um desdobramento daquele muro provedor de segurança objetiva ao qual se aferra o homem de ação e que nada é senão “o terror ante aquilo que resulta inconcebível para a mente europeia, o temor ao incompreensível, o espanto ante a obscuridade”²⁹¹. A personagem desenvolve sua reflexão supondo que mesmo se o alcance do ideal fosse possível, a experiência do tédio²⁹² por certo subsistiria como uma potente ameaça a um futuro de sensatez:

Então – sois vós que o dizeis ainda – surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática, de modo

²⁹⁰ Ibid., p. 37.

²⁹¹ FÖLDÉNYI, László, op. cit., p. 25.

²⁹² Em que se pese o aspecto inusual frente ao que se impunha como espírito de época no século XIX, Schopenhauer e Dostoiévski estabelecem com Pascal uma profunda vizinhança. Tal proximidade se expressa no trato do desejo e do tédio, bem como da conseqüente dimensão trágica que o pensamento pascalino vincula a essas categorias. Para esses autores, a condição humana é determinada por uma contradição constitutiva insuperável na imanência, que deriva do fundo falso do desejo, da impossibilidade de satisfazê-lo: “Todos os homens buscam a felicidade. Sem exceção, diferem-se os meios empregados. Ela é o motivo de todas as ações de todos os homens [...]. E, no entanto, durante tantos anos ninguém jamais alcançou este ponto continuamente visado.” (PASCAL, Blaise. *Pensée*. Paris: Gallimard, 2004, p. 128). A propósito do tédio: “E mesmo se nos considerássemos suficientemente protegidos por todos os lados, o tédio, em sua autoridade privada, não deixaria de emergir do fundo do coração, onde tem raízes naturais, preenchendo o espírito com seu veneno” (Ibid., p. 139) Em Pascal, porém, a natureza dilacerada do ser humano remete à perda de uma felicidade originária coligada à experiência do infinito, retomando uma perspectiva já contida no *Mênnon*, de Platão.

que desaparecerá num instante toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas. Erguer-se-á um palácio de cristal. Então... bem, em suma, há de se chegar o Reino da Abundância. Naturalmente, não se pode, de modo algum, garantir (desta vez, sou eu que o digo) que então tudo não seja terrivelmente enfadonho (com efeito, que se há de fazer quando tudo estiver calculado numa tabela?), mas, em compensação, tudo será extremamente sensato. É verdade, porém: o que não se há de inventar por fastio! Realmente, os alfinetes de ouro são enfiados em seios também por fastio, mas tudo isso não teria a mínima importância.²⁹³

Com suas reflexões, o homem do subsolo presentifica e problematiza conceitos presentes na filosofia de Schopenhauer, evocando o §152 dos *Parerga e Paralipomena*:

Mas, assim como nosso corpo explodiria, se lhe fosse subtraída a pressão da atmosfera, assim também se a pressão da necessidade, dificuldade, contrariedade e frustração das pretensões fossem afastadas da vida dos homens, sua petulância cresceria, se bem que não até estourar, contudo até as manifestações desenfreadas da loucura, mesmo do delírio. [...] Trabalho, aflição, esforço e necessidade constituem durante a vida a sorte da maioria das pessoas. Porém, se todos os desejos, apenas originados, já estivessem resolvidos, o que preencheria então a vida humana, com que se gastaria o tempo? Que se transfira o homem para um país utópico, em que tudo crescesse sem ser plantado, as pombas revoassem já assadas, e cada um encontrasse logo e sem dificuldade sua bem-amada. Ali em parte os homens morrerão de tédio ou se enforçarão, em parte promoverão guerras, massacres e assassinatos, para assim se proporcionar mais sofrimento do que o posto pela natureza. Portanto, para uma espécie, como a humana, nenhum outro palco se presta, nenhuma outra existência.²⁹⁴

O enunciado de Schopenhauer vincula-se à reflexão do memorialista de que se preciso fosse, o ser humano “inventaria a destruição e o caos, inventaria diferentes tipos de sofrimento”²⁹⁵ para fazer frente ao seu próprio tédio. Em outra passagem, o memorialista reforça o parentesco das imagens de Dostoiévski e dos conceitos de Schopenhauer:

E por que estais convencidos tão firme e solenemente de que é vantajoso para o homem apenas o que é normal e positivo, numa palavra, unicamente a prosperidade? Talvez o homem não ame apenas a prosperidade? Talvez ele ame, na mesma proporção, o sofrimento? Talvez o sofrimento lhe seja exatamente tão vantajoso como a prosperidade? O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é um fato. No caso, é inútil recorrer à história universal; interrogai a vós mesmos, se sois homens e vivestes um pouco sequer. E quanto à minha opinião pessoal, creio que amar apenas a prosperidade é, de certo modo, até indecente. Bem ou mal, quebrar

²⁹³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 38.

²⁹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*. In *O mundo como vontade e representação, III pt; Crítica à filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XIX, XIV*. Trad. de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Cacciola. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985, p. 217. (Coleção *Os Pensadores*).

²⁹⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 44.

às vezes algo é também muito agradável. No caso, não estou defendendo o sofrimento e tampouco a prosperidade. Defendo... o meu capricho e que ele seja assegurado, quando necessário.

Dessa maneira, penso que a novela produza uma exuberante ironia através da qual captura o racionalismo filosófico e o pragmatismo cientificista do século XIX europeu. Estes engendram um tipo de indivíduo que confia demasiadamente na autoprodução de si, ao ponto de recusar o negativo ou absorvê-lo em uma síntese que faz da história uma espécie de estrada, sobre a qual transitam seres humanos instrumentalizados, a trabalharem em prol da plenitude de uma realidade entendida como movimento da própria razão. O homem do subsolo sugere que é a própria natureza humana que se firma como obstáculo ao acolhimento da noção de história como autoconhecimento da razão. É assim que a personagem perpetra um ataque ao homem de ação: “Embora o seu cérebro funcione, o seu coração está obscurecido pela perversão, e, sem um coração puro, não pode haver consciência plena”²⁹⁶. Não se trata, no entanto, de produzir um discurso nostálgico que anseia um retorno ao passado e institui a desvalorização do saber científico, mas de acirrar o caráter de crítica tão condizente à modernidade desde Kant, pondo a pergunta: “para que serve a ciência se o coração não está tranquilo?”. Tal inquirição não porta a reboque o imperativo do abandono da construção de um saber orientado segundo um método matemático, que se apresenta como força dinamizadora de diversos aspectos da vida mundana. Mas, de um convite a tomá-lo em outros termos, sinalizando suas feições míticas, percebendo sua índole tirânica e redutora que firma um monopólio sobre o que deve ser considerado uma abordagem legítima da realidade.

Nesses termos, o homem do subsolo surge como a expressão poética de que, à revelia dos avanços da ciência e da técnica, algo do passado permanece no presente: “a precariedade da natureza e a precariedade de um homem racional que não consegue ultrapassar os limites de um ego concupiscente”²⁹⁷. Essa visão trágica do ser humano caracteriza os escritos maduros dostoiévskianos, produtores de imagens que confrontam toda filosofia que “esconde o desejo, desde já caduco, da vitória e da conseguinte felicidade”²⁹⁸. Embora *Memórias do subsolo* não deva nem possa ser capturada como um tratado de filosofia, as reflexões do homem do subsolo conduzem aos conceitos da filosofia moderna e os problematiza, produzindo, mesmo que indiretamente, um teor ou tensão filosófica que retratam um tipo de imagem do ser humano e do mundo que evoca a elaboração conceitual de Schopenhauer. Tanto nos escritos deste filósofo

²⁹⁶ Ibid., p. 53.

²⁹⁷ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 75.

²⁹⁸ FÖLDÉNYI, László, op. cit., p. 18.

quanto na literatura de Dostoiévski, a vida continua a escapar, algo não funciona como deveria, o tormento perdura e a agonia não se desfaz.

Desnudando-se a si mesmo através de uma escrita que subverte a forma clássica da confissão biográfica, o memorialista acaba por desnudar cada um de nós, constringendo-nos à medida em que se faz espelho sobre o qual se espalha, enquanto imagem, a falha trágica que é também nossa. Imersos no cotidiano mais banal de um funcionário de baixa hierarquia do Estado russo, identificamo-nos, enquanto “demasiadamente humanos”, com seus estados de ânimo. Somos convidados a perceber como a personagem sente e reage a uma dor de dentes. Conhecemo-lo nas pequenas ignomínias que comete no serviço que presta de mau grado à repartição. Sabemos de seu ridículo na relação de forças que mede com seu mordomo irreduzível e vencedor. Condoemo-nos diante de seu reencontro vergonhoso com antigos camaradas. Enternece-mos, talvez, de seu chocar de ombros com um oficial que lhe nega dignidade na avenida mais movimentada de São Petersburgo²⁹⁹. Acompanhamos sua busca por validação no encontro amoroso, a crueldade que a sucede e que é sua. Fazemos esse caminho para então descobrirmos, com a literatura de Dostoiévski, que “os domínios da razão, da ordem e da justiça são terrivelmente limitados, e que nenhum progresso social e técnico-científico seria capaz de aplacar o mal que assola a natureza humana”³⁰⁰. O homem do subsolo aparece-nos como somos nós mesmos: vítimas, mas também carrascos e o que nos assusta em sua leitura é certamente o retrato explícito, feito por um outro, de uma intimidade que julgávamos somente nossa:

Existem nas recordações de todo homem coisas que ele só revela aos seus amigos. Há outras que não revela mesmo aos amigos, mas apenas a si próprio, e assim mesmo em segredo. Mas também há, finalmente, coisas que o homem tem medo de desvendar até a si próprio, e, em cada homem honesto, acumulam-se um número bastante considerável de coisas no gênero. E acontece até o seguinte: quanto mais honesto é o homem, mais coisas assim ele possui. Pelo menos, eu mesmo só recentemente me decidi a lembrar as minhas aventuras passadas, e, até hoje, sempre as contornei com alguma inquietação. Mas agora, que não apenas lembro, mas até mesmo resolvi anotar, agora quero justamente verificar: é possível ser absolutamente franco, pelo menos consigo mesmo, e não temer a verdade integral?³⁰¹

²⁹⁹ Para M. Berman (op. cit., p. 217), “essa cena, que dramatiza tão poderosamente a luta pelos direitos humanos – por igualdade, dignidade e reconhecimento – mostra por que Dostoiévski nunca poderia ter se transformado num escritor reacionário, por mais que, algumas vezes tentasse, e explica por que inúmeros estudantes radicais choraram sobre seu caixão quando morreu”.

³⁰⁰ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 118

³⁰¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 52.

A voz do subterrâneo é a expressão poética de uma crítica contumaz ao racionalismo moderno que “transforma o ato concreto de conhecimento, realizado pelo homem vivo, em um puro ato de abstração lógica realizado pelo ‘sujeito em geral’, um ato puramente formal, em última instância nem mesmo possível”³⁰² e “no qual o ‘sujeito em geral’ desaparece no ar no momento mesmo em que ele tenta se levar decididamente a sério”³⁰³. Dos “desejos, instintos, temores, terrores, representações, negações, daí tenta escapar a razão da história”³⁰⁴, de maneira que “deixa entre parênteses tudo quanto poderia pôr em perigo seu otimismo”³⁰⁵. Organizado e coerente como uma “tecla de piano”, reluzente e perfectivo, o sujeito desencarnado das modernas filosofias da história em nada se parece com o homem do subsolo. Mas sendo este também um homem, como, pois, explicá-lo? A personagem então nos diz:

Olhai melhor! Nem mesmo sabemos onde habita agora o que é vivo, o que ele é, como se chama. Deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem aderir, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar. Para nós é pesado, até, ser gente, gente com corpo e sangue autênticos, próprios; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram. Somos natimortos, já que não nascemos de pais vivos, e isto nos agrada cada vez mais. Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma ideia.³⁰⁶

A novela figura, assim, como um retorno a um mundo concreto e vital que não se deixa entrever segundo a medida de uma demonstração abstrata a pautar a história da humanidade como um trajeto no interior do qual tudo aquilo que é considerado um obstáculo, uma incoerência, uma dissidência pode ser englobado, explicado, assimilado, justificado. A interpretação filosófica dessa obra permite tematizar um rechaço ao entrelaçamento necessário de razão e história, que dá notícias da dimensão profética da poética de Dostoiévski. Configura-se como mais uma chave a partir da qual é legítimo afirmar que sua literatura produz tensões filosóficas que iluminam, através da figuração literária de cenas da vida humana, aspectos contidos no pensamento de Schopenhauer. Ambos percebem que a imposição do elemento lógico sobre o intuitivo não se sustenta diante dos disparates da realidade, “apenas ao preço da exclusão de todos os pontos de vista que são incontroláveis, inexplicáveis, ‘irracionais’”³⁰⁷.

³⁰² GUARDINI, Romano *apud* CASTAGNA, Luigi, op. cit., p. 152.

³⁰³ *Ibid.*

³⁰⁴ FÖLDÉNYI, László, op. cit., p. 19.

³⁰⁵ *Ibid.*, p. 48.

³⁰⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 146-47.

³⁰⁷ FÖLDÉNYI, László, op. cit., p. 23-4.

No escrito de Dostoiévski, bem como na filosofia de Schopenhauer, o progresso histórico aparece como falseamento. Produzimos, via razão, um aprimoramento das condições materiais de reprodução da vida, mas não nos é dado esperar que o mesmo nível de perfectibilidade se realize como necessidade lógica no tocante à natureza humana, transformando-a radicalmente naquilo que lhe é mais fundamental. Nesse sentido, a obra desses autores apresenta-se sob um verniz inusual, uma vez que declinam fortemente a categoria filosófica que orienta majoritariamente, também no componente prático, o século no qual se inscrevem. Assinalada empiricamente em episódios de infortúnio e de maldade, a repetição caracteriza a vida do homem do subsolo, dissipando qualquer ilusão de finalidade e insinuando a tendência silenciosa de um retorno ao mito:

O mandato moderno com que se negam os mitos somente pode se comparar com o caráter geral e imperativo dos mitos. O mito é rechaçado miticamente (evocando o mito da política, da técnica, da economia). O mito que se nega a si mesmo, a fé que se pretende saber, temos aí o inferno cinza, a esquizofrenia universal com que Dostoiévski tropeçou em seu caminho.³⁰⁸

Deparando-se com “a contradição entre um desejo universal de ser feliz e uma impotência igualmente universal de sê-lo”³⁰⁹, Dostoiévski não poupa esforços no atravessamento da condição da humanidade em seu aspecto mais profundo e tortuoso e o faz em São Petersburgo, “a cidade mais abstrata e meditativa de todo o globo terrestre”³¹⁰, ela própria construída na intenção de “impelir a Rússia, material e simbolicamente, para dentro do mundo moderno”³¹¹. Fruto também do influxo da noção de progresso³¹², a São Petersburgo que aparece em seus livros revela o outro lado da moeda. Suntuosa, porém erguida sobre um pântano, desliza, como pronta metáfora, sobre a figura do homem de ação – mas não somente deste – que se desdobra em soluções práticas e utopias políticas resplandcentes, mas guarda em seu íntimo “verdades tão intimidantes quanto as verdades que Dante escutou no inferno”³¹³. O escritor que a habita não deixa que a própria pena esqueça de seus porões, desvãos, desditas,

³⁰⁸ Idem, op. cit., p. 42.

³⁰⁹ MORANO, Guillaume, op. cit., p. 127

³¹⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*, p. 18.

³¹¹ BERMAN, Marshall, op. cit., p. 217.

³¹² Essa São Petersburgo, inebriada pela noção de progresso e a um só tempo produzida literalmente sob o cadáver esquecido de centenas de trabalhadores, reforça que “nunca há um documento da cultura que não seja, ao mesmo tempo, um documento da barbárie. E, assim como ele não está livre da barbárie, também não está o processo de sua transmissão”³¹². (BENJAMIN, Walter. Sobre o conceito de história. In *Magia e técnica, arte e política*. 7 ed. Trad. Sergio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994, p. 70).

³¹³ STEINER, Georges, op. cit., p. 164.

embora um tal esquecimento não seja, ao fim, possível, mesmo se encorajado enquanto herança oculta de sua época:

[Dostoiévski] viveu em sua própria carne o fato de que nenhuma época rejeitou o sofrimento como a cultura iniciada pelo Iluminismo, de modo que ela não suprimiu o sofrimento, mas apenas o encobriu, uma vez que ela própria era baseada no sofrimento. O sofrimento silenciado e oculto vem à tona e torna-se impossível de se esconder quando os limites da esfera de influência se tornam visíveis, concretamente, para aqueles que saíram (ou foram expulsos) da história.³¹⁴

É aqui que a novela dostoiévskiana e o pensamento de Schopenhauer engendram sua mais profunda afinidade eletiva. Destituindo a razão de sua força fantasmagórica e percebendo no âmbito da vontade um resíduo irracional, recusam a harmonia futura³¹⁵ que desconsidera aquilo que, conforme afirma Julia Kristeva, assenta-se como o “traço essencial da antropologia dostoiévskiana”³¹⁶: a experiência do sofrimento. É essa experiência que retorna como núcleo da obra filosófica de um e dos escritos literários do outro na medida em que a herança cultural que lhes fora concedida é declinada. O homem do subsolo afirma quanto ao homem de ação: “É possível que tenha sofrido realmente; todavia, não respeita um pouco sequer o seu próprio sofrimento.”³¹⁷ É essa espécie de “respeito” ao sofrimento e, portanto, ao ser humano no que lhe é mais fundamental, o que a literatura de Dostoiévski pretende resgatar:

O sofrimento, por exemplo, não é admitido nos vaudevilles, eu sei. No palácio de cristal, ele é simplesmente inconcebível: o sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar? E, no entanto, estou certo de que o homem nunca se recusará ao sofrimento autêntico, isto é, à destruição e ao caos.³¹⁸

³¹⁴ FÖLDÉNYI, László, op. cit., p. 10.

³¹⁵ Tal problemática atravessa toda a obra madura de Dostoiévski, encontrando na personagem Ivan seu porta-voz mais rebuscado. Em seu discurso a Aliócha, o filho filósofo do velho Karamázov exprime a finitude da razão, revoltando-se em face de qualquer perspectiva que situe o sofrimento em termos de uma superação dialética apta à produção de um porvir harmonioso que justifique, com base nesse futuro, as agruras do presente: “Faço uma ressalva; estou convencido, como uma criança, de que os sofrimentos não de cicatrizar e desaparecer, de que toda a injuriosa comédia das contradições humanas desaparecerá como uma miragem deplorável, como uma invencionice torpe de uma inteligência humana euclidiana fraca e pequena como o átomo, de que, enfim, na consumação do mundo, no momento da eterna harmonia, acontecerá aparecerá algo tão precioso que bastará a todos os corações, para suavizar todas as indignações, para redimir todas as perversidades dos homens, todo o sangue por eles derramado, chegará para que seja possível não só perdoar como também compensará tudo o que aconteceu com os homens – oxalá, oxalá tudo isso aconteça e se revele, mas eu não o aceito nem quero aceitar! Oxalá até as paralelas se encontrem e eu mesmo o veja: verei e direi que se encontraram, mas ainda assim não aceitarei”. (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. Vol. 2. 4 ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2023, p. 396).

³¹⁶ KRISTEVA, Julia, op. cit., p. 159.

³¹⁷ Ibid., p. 51.

³¹⁸ Ibid., p. 48.

Se o elemento do sofrimento não encontra lugar na utopia oitocentista, é o próprio ser humano quem não recebe convite às festividades de um futuro redimido. Recusar o sofrimento, concebendo-o enquanto etapa a ser superada, é amar a humanidade apenas abstratamente³¹⁹, é relegar o que efetivamente somos, furtando-nos da espinhosa reflexão sobre nossos antagonismos e, em última análise, sobre como, tendo em vista as contradições insolúveis que atravessam nosso ser, determinamo-nos enquanto sociabilidade. “O homem do subsolo proclama a majestade do absurdo”³²⁰, efetivando a dimensão agonística que fará com que a literatura moderna convoque “o sentido trágico da vida, à maneira antiga”³²¹, recamando-o, no entanto, sob novas bases ao acrescê-lo de aspectos que apenas ao “talento cruel” de Dostoiévski coubera nos revelar. Desse modo, interpreto que nas imagens da escrita madura do autor de *Os Demônios* é possível entrever a presença de tensões filosóficas que evocam três aspectos fortemente presentes no *corpus* teórico schopenhaueriano: a finitude do ser humano no limite de sua razão, a imponderabilidade da vontade e a impossibilidade de relacionarmos os fatos históricos com um efeito final. Resta considerar se, partindo desse mesmo posto – isto é, da afirmação de que “enxergamos linhas retas e sequências diretas onde há, na realidade, arabescos”³²² – Dostoiévski e Schopenhauer dirigem-se a rincão comunicante.

³¹⁹ De acordo com Viktor Eroféiev: “[...] o humanismo em sua variante autossuficiente e ateuista despertou grandes objeções no autor, que acreditava que a ideia de amor à humanidade – que tomou o lugar do amor autêntico à humanidade do cristianismo e do Messias velado – possuía graves contradições internas”. (EROFÉIEV, Viktor. *Encontrar o homem no homem: Dostoiévski e o existencialismo*. Tradução de Marina Darmaros. São Paulo: Kalinka, 2021, p.53). Trata-se de uma crítica à postura da própria *intelligentysa* que em seu amor confesso ao ideal de humanidade redimida, esquecia-o ou se assombrava quando se deparava com o ser humano real. Para Dostoiévski, é fácil amar a humanidade enquanto ideia, mas difícil amá-la quando esta é representada por um ser humano concreto à nossa frente.

³²⁰ STEINER, George, op. cit., p. 167.

³²¹ Ibid., p. 12.

³²² Ibid., p. 184.

CAPÍTULO 3

SCHOPENHAUER E DOSTOIÉVSKI ACERCA DA MORALIDADE E DO SOFRIMENTO

Nos capítulos precedentes, assinala-se que nos escritos de Schopenhauer e de Dostoiévski a razão na história não redime as dores do mundo em uma harmonia final, pois entre uma tal reconciliação e a experiência do sofrimento existiria algo de indecoroso, inaceitável. Trata-se, conforme nomeei, de um declínio do espólio da época, revelado como descrédito de uma antropologia racionalista que aposta integralmente no aspecto perfectível da humanidade, do ponto de vista moral e político, como atualização de uma potência inscrita no interior da própria racionalidade.

Tendo por base a cegueira e a intangibilidade inscritas em nossa natureza desejante que escapa a uma medida intelectual, tal redimensionamento da razão e da história é promovido pela ascensão do querer como elemento que detém o primado no domínio filosófico da antropologia. É nesse contexto de abandono da relação tradicional entre inteligência e vontade, evocando um dado que não se presta à conciliação, que se ataca a aspiração de um ser humano educado para ser tão racional, previsível e controlável quanto os objetos da ciência moderna e tão eficiente como se pudesse proceder, no âmbito prático, à luz de um método, tecendo-se obstáculo ao “palácio de cristal” das utopias políticas e aos sistemas éticos das filosofias precedentes.

Nesses termos, esses autores distinguem-se do ocultamento do padecimento tão ao gosto das teodiceias, constituindo um conjunto de obras figurado como um tipo de denúncia do falseamento do existente por parte de seus coetâneos, a realçar o quão impiedoso pode ser considerado esse tipo de otimismo. Unindo-se na máxima de que “um destino de sofrimento pesa inexoravelmente sobre a humanidade”³²³, o filósofo alemão e o literato russo concebem uma figura humana ontologicamente fraturada, atravessada pelas vicissitudes de um querer que é trágico quando não se realiza e igualmente trágico também quando realizado. Com efeito, a vontade humana se relaciona aos dois elementos do sofrimento: a dor (carência, necessidade) que modula o fracasso de um desejo; bem como, o tédio (melancolia, pasma) que sucede, na totalidade das vezes, o seu sucesso. Viver não é apenas raciocinar, representar, é sobretudo querer, desejar, o que faz da existência uma luta que oscila entre o esforço e a recompensa que se desbota à medida que aferida, assinalados na imagem mítica de toneis que não contém o que

³²³ PAREYSON, Luigi, op. cit, p. 184.

recebem e de uma pedra pesada que rola, indiferentemente, despenhadeiro abaixo. Imagens de um ser humano que se repete em um presente eterno, que se preserva em sua natureza desejan-te, insinuam uma tendência intrínseca à afirmação, que faz do existente um conflito entre volições. Num cenário desse tipo, o egoísmo surge como a motivação fundamental da experiência, a saber, um ímpeto para a existência e, dentro dela, o bem-estar e a satisfação pessoais.

O que pode ser a vida dos seres humanos levando em consideração essa tendência primária do egoísmo que os acompanha, bem como que sejam fundamentalmente constituídos pelo sofrimento à medida que querem? Disso, decorrerá que o mundo não é bom, muito menos justificável, pois ao reboque do egoísmo intrínseco, a injustiça e a maldade realizam-se deslindadas da própria natureza. O que sobra, então, fazer quando as ilusões são desfeitas? A ilusão de uma história que realiza uma finalidade racional? De uma razão primaz produtora de um sentido último? Da antropologia positiva isenta de culpa e pecado? Resta, talvez, educar cada ilusão com Schopenhauer e Dostoiévski que, embora evitem e denunciem a perniciosidade do otimismo das grandes sínteses de natureza teológica ou filosófica, espantam-se e dão voz a um fenômeno que, em alguma medida, força os limites da condição humana: o sentimento da compaixão, a explicitar uma visão moral produzida a partir da unidade dos seres. Identificar em que medida é possível sublinhar uma vizinhança latente entre os postulados éticos de Schopenhauer e a moralidade expressa na obra madura de Dostoiévski consiste, nesse sentido, no escopo deste último capítulo.

3.1 Schopenhauer e a instauração positiva do mal

Para Schopenhauer, o real se constitui como tensão peremptória. A essência do mundo e o em si do ser humano se revelam como um ímpeto cuja reverberação fundamental é a presença contínua da dor a levar por terra a reconciliação racionalista moderna. A experiência do nosso querer via corpo e a captura parcial de sua estrutura permite, em alguma medida, o conhecimento das condições subjetivas e objetivas do sofrimento. Na vez de seres que desejam incorrigivelmente, o contentamento perene não é da ordem das disposições humanas, de modo que ao prazer antecede o flagelo do sofrimento que acompanha a falta, a fazer com que aquele se manifeste apenas como o tolhimento do desagradável. Por outro lado, ainda como seres desejan-tes, a tendência de afirmação do próprio querer insurge na imagem de um conflito, de uma guerra fratricida, no interior da qual o egoísmo, a injustiça e a maldade escalonam a média dos indivíduos. Na metafísica popular das religiões pessimistas – para usar a tipologia do autor

–, o Cristianismo e as de matriz indiana³²⁴, esse estado de coisas é retratado como a presença universal do mal e é a essa que se dirige o espanto de Schopenhauer. Em meio à interpretação de um conflito de ordem cosmológica, do qual nenhuma dialética poderá dar cabo, o mal não é perscrutado de um ponto de vista psicológico, mas em termo metafísico, originariamente produzido pela multiplicidade aparente das formas fenomênicas em sua tendência de disputar entre si um lugar e um instante:

Há muito reconhecemos esse esforço, constitutivo do núcleo, do em-si de toda coisa, como aquilo que em nós mesmos se chama VONTADE e aqui se manifesta da maneira mais distinta na luz plena da consciência. Nomeamos SOFRIMENTO a sua travessão por um obstáculo, posto entre ela e o seu fim passageiro; ao contrário, nomeamos SATISFAÇÃO, bem-estar, felicidade, o alcanceamento do fim [...] Pois todo esforço nasce da carência, do descontentamento com o próprio estado e é, portanto, sofrimento pelo tempo em que não for satisfeito; nenhuma satisfação, todavia é duradoura, mas antes sempre é um ponto de partida de um novo esforço, o qual, por sua vez, vemos travado em toda parte de diferentes maneiras, em toda parte lutando, e assim, portanto, sempre como sofrimento: não há nenhum fim último do esforço, portanto não já nenhuma medida e fim do sofrimento³²⁵.

Nas artes, as tragédias, particularmente, se encarregaram de pintar esse quadro. É por isso que, para o filósofo de Frankfurt, tal forma é a mais contundente entre as poéticas, ao permitir a visão direta dessa luta da vontade consigo mesma em sua mais alta manifestação, produzindo a contemplação da própria ideia do sofrimento, abstraída do trato artístico da miséria dos caminhos humanos repletos de diversos percalços:

O objetivo dessa suprema realização poética não é outro senão a exposição do lado terrível da vida, a saber, o sofrimento inominado, a miséria humana, o triunfo da maldade, o império do cínico, a queda inevitável do justo e do inocente: em tudo isso encontra-se uma indicação significativa da índole do mundo e da existência. É o conflito da vontade consigo mesma, que aqui, desdobrado plenamente no grau mais elevado de sua objetividade, entra em cena de maneira aterrorizante. Esse conflito se torna visível no sofrimento da humanidade, em parte produzido pelo acaso e pelo erro, que se apresentam como os senhores do mundo e que, por causa de seus ardis que adquirem aparência de intencionalidade, são personificados como destino; em parte esse sofrimento advém da humanidade mesma, por meio dos entrecruzados esforços voluntários dos indivíduos e da maldade e perversão da maioria. Em

³²⁴ Schopenhauer divide as religiões em otimistas e pessimistas. À primeira categoria, pertenceriam o judaísmo, islamismo e paganismo greco-romano, em função de atribuírem um valor positivo ao mundo fenomênico, visando o existente como a concessão de um presente pleno de benevolência. As segundas às religiões orientais e ao Cristianismo, cujo mérito determinar-se-ia no reconhecimento do mal do mundo. (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 197).

³²⁵ Idem, *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 399.

todos, o que vive e aparece é uma única e mesma vontade, cujas aparências, entretanto, combatem entre si e se entredevoram.³²⁶

É importante destacar, nesse ponto, a cisão schopenhaueriana frente à filosofia clássica, que intenta a todo custo encontrar um sentido para o mal, uma espécie de conhecimento sobre isso que permita alguma sorte de consolação. Em Schopenhauer, não é possível que o mal se apoie em nenhuma justificativa, assim como também não é possível não se deparar com a ausência de sentido da dor, sua gratuidade, cuja consciência é tão insuportável para o indivíduo quanto a própria experiência do sofrimento que lhe é infligida. Esse mesmo indivíduo, no elemento de sua autoconsciência, alcança as formas mais determinadas do sofrimento. Desempenhando, a partir da afirmação cega do querer viver, o duplo papel de vítima e de carrasco, o indivíduo que experimenta, sem esforço, o infortúnio, acaba também por impor a si mesmo o mal de natureza moral. Ao representar, através do intelecto, o mundo como conjunto de entidades distintas, o ser humano perfaz o exercício afirmativo da vontade submetido ao princípio de individuação e, tornando-se presa da “mera aparência”, destaca-se do outro ao ponto mesmo de agravá-lo. É da intensidade com a qual se exhibe a afirmação cega da vontade que deriva, por seu turno, a maldade, disposta como um tipo de aprofundamento ou refinamento diabólico do egoísmo.

A compreensão de que a existência instaura positivamente o mal diz respeito, portanto, à sua identificação não apenas a um dado exterior, porventura, a fazer obstáculo à economia de nosso querer, mas coincide com nossa própria natureza volitiva uma vez que, como em um jogo de espelhos, o querer viver e o egoísmo estão tão implicados como um objeto e sua sombra. A afirmação cega da vontade de vida, rítmica natural a qual tende tudo que é, destaca-se, a essa altura, como um duplo engano. De um lado, nossa existência não encontra repouso, como se o sujeito do querer fosse sempre um ludibriado pela falsa representação de apaziguamento futuro que a elaboração de um desejo presente, ainda não realizado, insufla em seu espírito. De outro, parte considerável do aspecto infernal do existente não se endereça à nossa porta senão que a convite dos donos da casa, encontrando seu patamar mais rebuscado no campo da coisas humanas, onde o infortúnio é prevalente e o mal moral, necessário.

3.2 A função descritiva da ética: liberdade e caráter

³²⁶ Ibid., p. 293.

Tendo por horizonte essa compreensão do ser humano enquanto radicalização da contradição da vontade consigo mesma, entremeado ao egoísmo como ímpeto primário sub-reptício à sua ação, Schopenhauer passa a considerar um impasse misterioso. Em um mundo cujo registro mais marcante é o egoísmo, como a bondade é um acontecimento possível? Mesmo que modestamente, não há de se duvidar da realidade da caridade, da honestidade e da justiça em nossas rotinas mais miúdas, pois, ainda que em caráter menos frequente, são eventos expressos empiricamente. A pergunta sobre o fundamento desse tipo de ação, considerada moral por Schopenhauer em função de seu desvio da motivação egoísta, ocupará, desse modo, uma parte considerável dos escritos do filósofo³²⁷, afastando-o mais uma vez de toda consideração pensante que se furta da imersão na experiência, assim como o fizera em face das metafísicas calcadas na abstração.

Perscrutados, historicamente, como possibilidade do estabelecimento racional de princípios orientadores da ação, os sistemas éticos referiram-se a um campo da reflexão voltado à tentativa de dar base teórica à edificação de uma vida virtuosa. Esta perspectiva, amplamente trabalhada por uma certa tradição moralista, parte da premissa de que a razão é o fundamento de nossa essência, fazendo de vontade e conhecimento dimensões entabuladas segundo uma relação de condicionamento. O núcleo dessa visão é que a vontade está a serviço do intelecto. Este, por sua vez, disporia os motivos da ação, dirigindo o movimento da vontade, o que sugere uma implicação entre o conhecimento claro e distinto do bem e a ação virtuosa a este ajustada.

Ora, conforme dito anteriormente, a originalidade da metafísica schopenhaueriana consiste justamente na recusa de tais pressupostos, operando não somente a separação entre vontade e conhecimento, como também uma reapropriação conceitual desses elementos. Para Schopenhauer, o intelecto se consuma como uma função cerebral que produz o mundo externo como representação, ao passo que a vontade se vincula não a uma faculdade regulada pela racionalidade, mas ao fundo radical do eu expresso como ação do corpo. Em outros termos, essa filosofia considera que é o intelecto que intervém, de um modo secundário, para a realização dos fins da vontade e não o contrário. Admitida tal tese metafísica, sua consequência será, portanto, a de que esse mesmo intelecto fracassará em prescrever à vontade os seus fins.

Nesse sentido, amparado em sua metafísica, Schopenhauer coloca a ética sob outra luz, redefinindo seu escopo à medida que rompe com o viés educativo dos sistemas morais que,

³²⁷ Além da IV parte de *O mundo como vontade e representação*, tal esforço é empreendido em *Os dois problemas fundamentais da ética*, que agrupam numa mesma publicação de 1841 os escritos oriundos da participação de Schopenhauer nos concursos da Academia da Noruega e da Dinamarca, respectivamente: *Sobre a liberdade da vontade* (1839) e *Sobre o fundamento da moral* (1840), os quais orientam esta seção.

ocupados em prescrever normas e corrigir condutas, tomaram-se como saberes imperativos, obliterando sua legítima destinação:

[...] toda filosofia é sempre teórica, já que lhe é essencial manter uma atitude puramente contemplativa, não importa o quão próximo esteja o objeto da sua investigação, e sempre descrever, em vez de prescrever. Tornar-se prática, conduzir à ação, moldar o caráter: eis aí pretensões antigas que uma inteligência mais perspicaz fará, por fim, abandoná-las. Pois, aqui, quando se trata do valor ou da ausência dele em relação à existência, quando se trata da salvação ou danação, os conceitos mortos não decidem, e sim a essência mais íntima do ser humano [...]. A virtude é tão pouco ensinada quanto o gênio; sim, para ela o conceito é tão infrutífero quanto para a arte e em ambos os casos deve ser usado apenas como instrumento. Por conseguinte, seria tão tolo esperar que nossos sistemas morais e éticos criassem caracteres virtuosos, nobres e santos quanto nossas estéticas produzissem poetas, artistas plásticos e músicos.³²⁸

Se à filosofia cabe interpretar e explicitar o existente, à filosofia moral não concerne o esforço de estabelecimento de um princípio moral absoluto que subvencione a produção de um caráter virtuoso, posto que este seja um intento destinado a fracassar. Prescindir de uma dimensão prescritiva à ética refere-se à primazia do ímpeto cego que constitui a essência humana e, longe de render-se ao conhecimento, antes dele se utiliza para a própria satisfação. O conhecimento, nesse caso, exerceria influência sobre a nossa conduta apenas no sentido de poder possibilitar um maior número de motivos – objetos – à atividade da vontade que, no entanto, decide o jogo. Significa dizer que os nossos fins se relacionam muito mais à nossa essência irracional e contraditória do que a qualquer educação moral que possa, porventura, ter-nos sido oferecida:

O ensinamento pode mudar a escolha dos meios, mas não dos últimos fins gerais; cada vontade os põe de acordo com sua natureza originária. Pode-se mostrar ao egoísta que ele, por meio da desistência de pequenas vantagens, poderá conseguir maiores; ao malvado, que o causar sofrimento ao outro pode trazer maiores sofrimentos para ele. Mas não se pode dissuadir ninguém do próprio egoísmo e da própria maldade, tanto quanto dissuadir os gatos de sua inclinação para os ratos.³²⁹

Posto isso, a ética schopenhaueriana chama decisivamente a jogo a discussão sobre a liberdade, para vivamente refutá-la. O conceito de “livre-arbítrio”, entendido como escolha indiferente, isto é, como liberdade fundada na consciência, é uma espécie de ilusão, de uma parte constituída no desconhecimento da liberdade da vontade de um ponto de vista metafísico e, de outro, da necessidade que atravessa o campo da representação. Enquanto a necessidade

³²⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 313-4.

³²⁹ Id., *Sobre o fundamento da moral*, p. 198.

diz respeito ao influxo de uma razão suficiente, a liberdade é concebida como independência radical de determinação, seja ela em uma aceção física, intelectual ou moral. Acontece que, para Schopenhauer, essa total independência não pode ser verificada no âmbito das coisas humanas, onde a lei de causalidade, dada como a forma universal e necessária de todos os fenômenos, revela-se inscrita sob o aspecto da motivação. Se no reino vegetal, a excitação é a forma da causalidade, no reino animal, ao qual pertence o humano, as modificações no mundo fenomênico se realizam motivadas por representações. No caso dos animais, tais representações são sensíveis, o que equivale a dizer, fixadas no tempo presente, permitindo que se indague com mais distinção a relação entre um comportamento (efeito) e sua motivação (causa). Em se tratando dos seres humanos, estes são do mesmo modo mobilizados por representações, não apenas sensíveis, mas também abstratas, à medida que dispõem da ferramenta mediadora da razão, que lhes permite incursionar, abstratamente, pelas impressões recolhidas do passado e pelos cálculos e apostas laçados ao futuro. Tais representações, em virtude de sua natureza imaterial, não se apresentam ao observador de maneira nítida, tangível, mas persistem, ocultas, dispostas como conceitos abstratos que litigam entre si a ordem da relevância.

Diante dessa compreensão, é possível afirmar que o ser humano usufrui de certa “liberdade relativa” no sentido de não ser premido por um presente forçoso a lhe exigir, de maneira imediata, o encaminhamento prático. No entanto, é igualmente assertivo afirmar que quando o ser humano age, modificando o mundo fenomênico, tal ação ela própria faz já referência a uma modificação anterior que reside no apelo de um motivo, de modo a não ser cabível reiterar a teoria da liberdade indiferente, absoluta, em face da qual “toda ação humana seria um milagre inexplicável e um efeito sem causa”³³⁰, “a brotar da terra como os cogumelos”. Deliberar, nesses termos, refere-se somente à promoção racional de um conflito entre um motivo e outro, o qual se mostrará como fator externo determinante da ação. De um ponto de vista empírico, essa é a razão pela qual se recusa, como a uma quimera, a liberdade de indiferença.

Dito isto, é preciso avançar um pouco mais, mediante a indagação sobre a nossa receptibilidade a motivos: que tipo de relação, afinal, se estabelece entre o ser humano e os objetos ou motivos afirmados ou negados em sua ação? É na resposta a essa inquirição que Schopenhauer consolida sua posição frente ao problema da liberdade, agora de um ponto de vista metafísico. Se a ação começa no mundo como representação, ela se origina, no entanto,

³³⁰ Id., *O Livre-arbítrio*. Trad. Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações, 2012, p. 115.

no mundo como vontade, pois os motivos aos quais somos sensíveis, enquanto sujeitos do querer, relacionam-se intrinsecamente à nossa essência, à maneira como a vontade noumênica se expressa em cada indivíduo, permitindo-lhe não somente o que é comum à espécie, mas também o seu caráter, a singularidade que o diferencia do outro em face do que o seduz e que se relaciona com sua ação como “os sintomas à doença”³³¹.

Retomando, nesse aspecto, a tese kantiana da coexistência de liberdade e necessidade, o filósofo afirma que o indivíduo possui um caráter inato, próprio e imutável que somente pode ser conhecido através da experiência, do conjunto de nossas condutas transcorridas no tempo. Designado de “caráter empírico”, trata-se do caráter individual de cada ser humano que, diferentemente das demais espécies animais, guarda consigo a marca da singularidade. Como tudo que possui uma existência no mundo como representação é expressão do mundo como vontade, ao “caráter empírico” corresponde um “caráter inteligível”, apresentado no pensamento schopenhaueriano como a ideia ou grau de objetivação da vontade noumênica na vida do fenômeno³³².

O campo prático de toda existência humana teria por horizonte, portanto, a interação entre essa base necessária e os diversos motivos que atravessam nossa jornada. Na figura dessa dimensão inata, Schopenhauer justifica a pluralidade das condutas morais diante de situações idênticas, bem como reitera a impossibilidade de correção moral via intelecto. Se existe uma dimensão inata do ser, o agir não se aparta disso, antes será um seu produto, pois o indivíduo sempre “será estimulado predominantemente pelos motivos pelos quais ele tem sensibilidade preponderante, do mesmo modo que um corpo só reage aos ácidos, os outros só aos álcali”³³³. Essa “sensibilidade preponderante” que não depende da circunstancialidade ou inteligência, mas antes diz respeito à nossa essência, implica que o agir espelha o ser, perfazendo seu retrato íntimo.

Atendo-se à perspectiva traduzida na sentença “está ao meu alcance fazer tudo que quero”, a consciência humana, enquanto percepção imediata de si, desconsideraria, segundo Schopenhauer, essa dimensão subjetiva prévia determinante da ação, confundindo o agir segundo o próprio querer com a liberdade absoluta do querer enquanto tal. O que teria passado

³³¹ Id., *Sobre o fundamento da moral*, p. 200.

³³² Schopenhauer menciona também outra tipologia denominada de “caráter adquirido”, expresso como “o conhecimento mais acabado possível da própria individualidade. Trata-se do saber abstrato, portanto distinto das qualidades invariáveis do nosso caráter empírico, bem como da medida e direção das nossas faculdades espirituais e corporais, portanto dos pontos fortes e fracos da nossa individualidade” (*O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 353). Por meio desse autoconhecimento apreendido a partir da observação do que é constante em sua própria experiência, seria possível ao indivíduo reconhecer os limites de seu caráter, de modo a evitar dispender esforços em direções que não convergem com suas disposições inatas.

³³³ Id., *Sobre o fundamento da moral*, p. 197.

desapercebidamente à consciência comum seria o fato de que o indivíduo não decide sobre a presença dos impulsos prevalentes em sua natureza. O querer não se escolhe, pois embora o ser humano pareça livre à medida que pode fazer o que quiser, não parece ser igualmente livre para não querer o que quer ou querer o que não quer. A contradição da ideia de uma liberdade indiferente repousaria, dessa maneira, no fato de estarem já dadas, de antemão, a qualidade e a quantidade da presença dos impulsos que, na ocasião de motivos, produzem a ação, concluindo o outro polo da dupla determinação de nossa conduta.

Se, de uma perspectiva objetiva, a ação se determina na representação dos motivos, de uma perspectiva subjetiva isto envolve, portanto, um caráter inteligível do qual o caráter empírico é uma manifestação. Um indivíduo afeito à motivação egoísta, confrontado com motivos egoístas, agirá de maneira afim a este egoísmo de base: sua ação, isto é, seu caráter empírico, será a expressão de seu caráter inteligível, a saber, de seu elemento próprio e inato. De um lado, haveria uma causalidade externa assinalada nos motivos; de outro, uma causalidade interna perscrutada como impulso íntimo diretivo. Desse modo, conforme Schopenhauer, a responsabilidade moral deve ser deslocada da esfera do agir para a esfera do caráter, pois é neste que a virtude e o vício estariam inscritos. Para pensar com J. Salviano:

Pode-se compreender o significado da responsabilidade moral no âmbito deste severo determinismo: é sobre esse mesmo caráter, independente das circunstâncias em que as ações foram impelidas pelos motivos, que recai a responsabilidade moral. Porque se tem este caráter – e não outro – é que a ação executada só poderia ter sido esta e não outra (dados os motivos e as circunstâncias), e cada indivíduo é assim responsável por seus atos, pois outra ação seria impossível.³³⁴

Pertencente à vontade, a liberdade não converge, pois, com o princípio de individuação. É no caráter inteligível que ela se inscreve, uma vez que este não se submete ao princípio de razão suficiente. Com isso, o filósofo afirma que somos responsáveis pelo que somos, deslocando a responsabilidade moral do campo do agir para a esfera do ser. A responsabilidade moral residiria no fato de que toda ação possui uma condição subjetiva. Nesses termos, “eis a verdadeira liberdade moral: nesta relação entre a vontade e o motivo não há qualquer terceiro elemento que, como uma espécie de deus *ex machina* (seja ele um imperativo da razão ou uma Providência divina), pudesse interferir e determinar a vontade”³³⁵.

³³⁴ SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva, op. cit., p. 27.

³³⁵ Ibid.

3.3 Crítica à ética kantiana: a compaixão como fundamento da moral

Nesse contexto de uma antropologia filosófica que relaciona o caráter empírico e o motivo na determinação da ação à sombra da primazia da vontade sobre o intelecto, Schopenhauer considera que o indivíduo se revela nas diversas possibilidades de combinação de três impulsos fundamentais: o egoísmo (busca ilimitada do próprio bem); a maldade (busca irrefreada do mal do outro); e a compaixão (busca pelo bem do outro que pode atingir magnificência). Para o filósofo, uma ação moralmente válida é somente um tipo de atitude voltada ao outro e feita em prol de seu bem. Assim, apenas a ação que escapa às motivações relacionadas aos dois primeiros impulsos, isto é, cujo bem alheio se constitui como o próprio motivo, atribuir-se-ia um valor moral. Iluminá-la, torná-la inteligível firma-se como o escopo da ética schopenhaueriana, cujos desdobramentos se constituem a partir de uma refutação cabal da razão prática kantiana.

Com efeito, a relação entre Schopenhauer e Kant, sempre ambígua no sentido de coadunar uma reverência seguida de uma dissidência radical, não poderia ser diferente no que tange à filosofia moral. O filósofo de Frankfurt ressalta a importância da ética kantiana em seu mérito de haver problematizado a perspectiva eudemonista do epicurismo e do estoicismo, seja na noção de virtude praticada como prudência com vista à fuga da dor e à busca do prazer individual ou na compreensão da virtude (consciência moral) como a verdadeira felicidade do indivíduo³³⁶. É em torno dessa problematização que Kant opera a distinção entre imperativo hipotético e imperativo categórico, afirmando que a boa vontade e a lei moral não negociam com nosso desejo, mas antes independem do que nos é conveniente ou nos garante a realização de uma satisfação pessoal. Esse mesmo raciocínio está na base do argumento kantiano contra a teologia moral, produtora de uma compreensão que vincula a ação à esperança de recompensa de uma vida alhures e ao medo do castigo implicados em uma certa compreensão de Deus. No rechaço a essas posições, Kant funda sua ética na noção de dever, assinalando que a lei moral diz respeito a um fato *a priori* da razão em sua dimensão prática, que nos prescreve a partir de si mesma uma lei incondicional.

Malgrado o importante passo à frente dado por Kant, Schopenhauer sustenta que seu intento não se realiza, pois uma análise atenta de sua filosofia moral daria margem para a captura não apenas da presença de uma motivação egoísta, mas também de um retorno sub-reptício da figura de Deus no cerne do próprio imperativo categórico. Se este nos informa que

³³⁶ Ibid., p. 19.

uma boa vontade é aquela cuja máxima pode ser elevada a uma lei universal da natureza, atravessa-o uma lógica interessada que não pode ser desconsiderada. O indivíduo não cometeria uma ação injusta apenas amparado no raciocínio oculto de que ele próprio poderia ser vitimado por ações do gênero, caso estas se instituíssem universalmente. A satisfação pessoal do eudemonismo retornaria nesse caso, posto que o que entra em cena é basicamente que o indivíduo não deve fazer aos demais aquilo que não gostaria que lhe fizessem. Schopenhauer afirma que o “tu deves” revela ingenuamente, por origem, o Decálogo mosaico³³⁷, constituindo-se como uma espécie de reinterpretação dos principais conceitos da moral dos teólogos (lei, dever, mandamento):

Separados dos pressupostos teológicos dos quais surgiram, estes conceitos perderam, além do mais, todo e qualquer significado e, se se tem a intenção de substituí-los, como Kant, ao falar de dever absoluto e obrigação incondicionada, então oferecem-se palavras como alimento, dando-lhe para digerir uma "contradictio in adjecto". Cada *deve* tem todo seu sentido e significado simplesmente referido à ameaça de castigo ou promessa de recompensa.³³⁸

Em outras palavras, o imperativo é hipotético e não categórico. Kant não teria conseguido escapar das artimanhas daquilo que ele próprio pretendia refutar. Apelando para uma resolução formal e abstrata que em nada condiria com a vida concreta de cada indivíduo, o autor não teria apreendido ou esmiuçado o verdadeiro fundamento da moralidade, detendo-se somente na sinalização de uma instrução no interior da qual se esconde uma finalidade interessada como aspecto incógnito. Dessa maneira, a moralidade propriamente dita, caracterizada como o não cometimento de injustiça ou a prática de caridade dentro de um contexto de desinteresse pessoal real, não pode encontrar seu fundamento na forma imperativa de uma razão astuta.

É nesse momento que Schopenhauer realizará mais um daqueles movimentos tão próprios ao seu pensamento, a saber, o de não desencarnar o ser humano, de não o reduzir mais uma vez a sujeito do conhecimento, como se de fato não fosse nada além de uma “cabeça de anjo alada”. O filósofo chama a vida mesma em seus desdobramentos mais esquecidos pelos saberes filosóficos tradicionais ao centro do debate, em lugar de afastá-la à sombra de abstrações que não se comunicam com o conteúdo imediato do existente mais prosaico. Se na metafísica e na ontologia, respectivamente, esse movimento de inquirir o livro do mundo sem,

³³⁷ Ibid., p. 25.

³³⁸ Ibid., p. 26.

no entanto, apartar-se dele, realiza-se através das noções de corpo e de sofrimento, no campo da ética é a dimensão do sentimento que orienta a proposta schopenhaueriana sobre o fundamento da moral.

Conforme visto, uma ação moral refere-se aos casos em que o indivíduo age desinteressadamente em prol do outro, afastando-se do impulso que, em contato com os motivos que o excitam, orienta de um modo colossal os comportamentos humanos: o egoísmo. O fato é que o egoísmo é o impulso predominante, relacionando-se às nossas decisões e grassando em nosso entorno ao ponto de que se precise, por assim dizer, “organizá-lo” através do Estado, das instituições e das leis. Estes não seriam a realização de um Espírito absoluto, antes um modesto paliativo, uma focinheira metafórica para seres de razão capazes de entredevorar-se. Na ação moral, os motivos egoístas, no entanto, caem no esquecimento, daí haver a promoção da justiça e da benevolência, em um grau mais basilar, e da caridade autêntica, em um grau mais elevado. Responder como isso é possível conduz Schopenhauer ao fundamento da moral. O deslocamento dos motivos egoístas é somente concreto mediante a identificação espontânea em face do infortúnio do outro, que incide sobre o indivíduo com tamanha premência ao ponto de demovê-lo temporariamente da urgência de prover a sua própria satisfação. Constituindo-se como um motivo, o sofrimento do outro se determina como se fosse de veras o nosso próprio. Essa identificação espontânea a um sofrimento que aparentemente não é nosso, apta a desvincular o ser humano da indiferença reverberada pelo seu próprio egoísmo, não é outra coisa que não a presença ativa do sentimento da compaixão. É neste que, de acordo com Schopenhauer, reside a determinação da verdadeira conduta moral³³⁹. Pensada como um acontecimento cotidiano e a um só tempo enigmático³⁴⁰, com o qual o indivíduo se depara empiricamente, presente em diversos momentos da história humana, do qual a vida de Jesus dá testemunho, a dos santos e ascetas, mas não somente destes, a compaixão é o sentimento que funda a bondade:

Todos o vivenciaram muitas vezes em si mesmos, e até mesmo aos mais duros de coração e egoístas ele não foi estranho. Ele surge todos os dias, diante de nossos olhos, no singular, no pequeno, em toda a parte onde, por um impulso direto, um homem ajuda outro sem muita reflexão e o socorre e, às vezes, até mesmo coloca sua vida em evidente perigo por alguém que ele vê pela

³³⁹ Schopenhauer faz menção ao tratamento dado por Rousseau (1712-1778) ao sentimento da compaixão no sentido de indicar o filósofo genebrino como seu predecessor. Enquanto pensadores como os estoicos, Espinosa e Kant recusam tal sentimento e o censuram, Rousseau afirmaria ser próprio do humano como sentimento natural de suporte à razão a “repugnância inata em ver seu semelhante sofrer”, revelado como possibilidade de refrear a crueldade e o egoísmo corrente entre os indivíduos. (SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre o fundamento da moral*, p. 185).

³⁴⁰ Ibid, p. 206.

primeira vez, sem pensar mais, logo que vê a grande necessidade e o perigo do outro.³⁴¹

Para validar a compaixão como fundamento da moral é preciso, no entanto, enunciar a sua raiz metafísica, pois perscrutá-la de uma perspectiva meramente psicológica não nos aproxima do enigma fixado no fato de que um sofrimento estrangeiro se converta em um motivo próprio e nos conduza a ação³⁴². De outra parte, é preciso igualmente abalar as restrições possíveis já apontadas na ética kantiana quanto à possibilidade efetiva de um bom sentimento apartado de algum tipo de amor-próprio, que intervém facilmente como objeção engendrada à destituição da perspectiva ética schopenhaueriana.

Trata-se da hipótese de que uma vez que o que nos conduz à prática do bem é o sofrer com outro, o ato de bondade não conteria um egoísmo dormitante, não obstante a aparência de altruísmo? Não seria somente um modo de a nossa consciência escapar ao elemento doloroso implicado nessa vivência? Ou mesmo de, na lógica prosaica do cálculo mais banal “hoje é ele/ela, amanhã pode ser eu”, antecipar uma circunstância da qual seremos nós os vitimados e, assim, mantermo-nos já precavidos? Tendo em vista tais obstáculos, bem como pensar – na medida do que é possível no quadro limitado do conhecimento abstrato – a atmosfera misteriosa que envolve o ato compassivo, Schopenhauer afirmará com Wolff que “as trevas na filosofia prática não se dissipam se a luz da metafísica não as ilumina”³⁴³. A ida à raiz metafísica da compaixão dissolverá o contraponto de um suposto egoísmo dissimulado, determinando-se como uma pedra de toque ao seu fenômeno.

Para Schopenhauer, atravessados pela compaixão, os seres humanos operam uma proscrição daquilo que os separa no mundo fenomênico, o que possibilita uma participação direta no sofrimento uns dos outros e a conseqüente intervenção em sua mitigação. Mas, o que isso significa propriamente? O egoísmo está na base dos motivos antimorais e, por sua vez, é o princípio de individuação que está na base do egoísmo. Tal princípio responde pela ilusão da multiplicidade, apresentando-se como a forma subjetiva que fragmenta o real numa infinidade de existências separadas, produzindo a imagem de mundo que projetamos como conjunto da experiência. Identificar-se ao outro ao ponto de não o ferir (justiça) e sobretudo de intervir em sua ajuda (caridade) revela, de algum modo, uma espécie de congelamento ou supressão da diferença aparente, pois é apenas em função desta que o impulso egoísta assume seus contornos.

³⁴¹ Ibid., p. 163.

³⁴² Ibid., p. 162.

³⁴³ Ibid., p. 07.

Dada como resultado de um tipo de abalo nessa barreira entre o eu e o outro, a compaixão permite que o primeiro não reduza esse último à mera exterioridade. De acordo com o filósofo, essa ultrapassagem provisória da individualidade que se determina na participação e identificação com a dor do outro é o efeito do conhecimento intuitivo da essência do mundo. Quando nos deparamos com o sofrimento do outro e somos capazes de senti-lo com sinceridade, o que entra em cena é o conhecimento imediato da radical unidade metafísica de todos os seres que aproxima estranhamente o santo e o criminoso, o algoz e a vítima. Desta feita, a compaixão não comporta um egoísmo sub-reptício, expresso na condução do mundo ao eu, no autocuidado mesquinho que reforçaria sua centralidade. É, antes, um ataque contumaz a essa centralidade, como se todas as luzes fossem de repente apagadas e tudo jazesse num escuro insondável, indiscernível, uno, onde as fronteiras inexistem.

Reconhecendo intuitivamente que o eu e o outro não passam de manifestações de uma mesma essência, o compassivo, ao se deparar com o sofrimento, aparentemente restrito ao fenômeno do outro, revoga os meios do engano, compreendendo que a dor é essencial. Assim, conforme assevera Schopenhauer, diante da unidade da vontade na miríade de fenômenos do mundo, ele atinge a sabedoria já propalada pelos *Vedas*: *tat twan asi* ou “isto és tu”³⁴⁴. Nesse aspecto, Schopenhauer se apresenta como um índice de corretude à ética cristã, ao dilatar o conceito de compaixão a ponto de que este abarque todos os seres. Revoga, com isto e em alguma medida, a bruta perspectiva da reificação animal forjada, a seu ver, no Ocidente, pelo próprio Cristianismo a qual vemos reiterada nos apelos visíveis do antropocentrismo de autores como Descartes e Bacon.

Embora a compaixão se apresente como uma possibilidade efetiva na vida do ser humano comum, é preciso recordar que o caráter é inato à sombra dessa filosofia. Dessa maneira, para haver um ato compassivo o indivíduo deve estar de posse de uma predisposição ontológica à compaixão que, sendo mais forte em seu ser que os impulsos de egoísmo ou de maldade, vem à lume da presença explícita do sofrimento.

Tal modificação no curso comum das prerrogativas humanas não deixa de se revelar como um dispositivo de negação da vontade em sua manifestação fenomênica através da renúncia aos interesses pessoais, ainda que exercida de uma maneira menos incisiva, sendo distinta e anterior à negação radical expressa pela via do ascetismo. Esse aposto de iluminação compreendido como negação da vontade não advém do conhecimento racional, conforme expus, à medida que este tem sempre a reboque o influxo do princípio de individuação. Revela-

³⁴⁴ Id., *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 412, bem como *Sobre o fundamento da moral*, p. 219.

se, antes, como algo produzido somente na dor diretamente vivenciada ou no conhecimento intuitivo de que o sofrimento é intrínseco à essência do existente. É na intuição que se desnuda a ilusão do princípio de individuação, mote das condutas antimorais, ardil do egoísmo de seres humanos absortos na voracidade de seus desejos. No entanto, a luta não se extingue permanentemente por esta via de liberação. Trata-se, somente, de uma espécie de intermitência, pois enredado, outra vez, na superfície convencional da aparência, tudo resplandece ao ser humano tão falsamente seduzido como aqueles que, nos desertos, tomam a areia movediça por olhos d'água.

Schopenhauer considera que a reflexão sobre a moralidade consiste no momento mais “sério” e “importante” de seu labor reflexivo³⁴⁵. À medida que diz respeito à ação humana, trata-se de uma investigação à qual seus leitores e leitoras não podem ser indiferentes, representando uma espécie de “coroamento” do que fora elaborado nas partes anteriores. Com efeito, a empreitada de uma compreensão metafísica do real tão pormenorizada só pode retirar sua força e sentido de sua capacidade de desvelamento daquilo que mais nos preocupa e ocupa no curso da vida: a nossa conduta.

Desse modo, e talvez por isso, é justamente aí que Schopenhauer enfrentará as questões mais espinhosas interpostas ao seu pensamento, e cujas respostas, como não cansa de afirmar, muitas vezes esbarram nas limitações impostas pelo modo de conhecimento abstrato. O que seria propriamente o sofrimento do outro apto a se tornar motivo para nós? Em outras palavras, o sofrimento que captura o indivíduo e permite, na coparticipação da dor, a intuição do veio essencial do existente, deve conter alguma especificidade no sentido de graus ou profundidade? Diante da perda, da mutilação, de toda circunstância denominada trágica, da fome, da vulnerabilidade física e mental etc., a imagem mais pungente do sofrimento parece materializar-se e a compaixão, impor-se ao caráter disposto a ela. Mas, e quanto ao sofrimento menos evidente? Ao sofrimento dado como simples existir segundo um açoite contínuo de carência e o fastio? Se o ser humano se determina a partir de um estado doloroso de base, isto é, se experiencia o prazer apenas negativamente, não significa que bastaria nos depararmos com o outro para que, independentemente de qualquer evento funesto além de seu próprio existir, debulhássemos-nos em atos compassivos à medida que dispuséssemos de uma disposição inata à compaixão? Nesse sentido, estaríamos permanentemente em estado de iluminação e uma vez que o estado de bem-estar do outro não pode ser nunca atingido, que há sempre um resíduo de sofrimento, o elo de identidade produzido pela intuição não seria rompido. No entanto, isso não

³⁴⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 313.

pode ser possível, pois para Schopenhauer não nos mantemos constantemente iluminados, afinal as máscaras desiderantes da representação nos requerem outra vez. Nesse caso, restaria a conclusão de que apenas a modalidade minimamente pungente do sofrimento faria efeito sobre o caráter compassivo?

Essa e outras questões poderiam ser interpostas, no entanto, por ora elas nos escapam, posto que o trato dado ao tema nesta seção não tem em vista debater tais dificuldades conceituais ou problematizar os limites e possibilidades da filosofia moral schopenhaueriana. Tendo em vista o escopo de minha tese, esta seção se detém somente na explanação dos principais conceitos articulados pela ética proposta por Schopenhauer – o mal, a liberdade e o sentimento da compaixão – para, mais adiante, sinalizar o aparecimento de imagens que produzem um significado próximo na literatura madura de Dostoiévski.

3.4 Dostoiévski entre a dor e o tédio

Se, para Schopenhauer, o “sofrimento contínuo é essencial a toda vida”³⁴⁶, apresentando-se como a experiência humana fundamental que mobiliza seu pensamento, é possível afirmar, conforme exposto no segundo capítulo desta tese, que a obra madura de Dostoiévski é profundamente partícipe da mesma intuição. Atraído pela assimilação alegórica do existente contida na tragédia do Cristo, o escritor constitui um quadro literário no qual o desconforto atravessa, como algo intrínseco, a jornada de suas personagens, retratada como um “vale de lágrimas” povoado por pobres diabos.

À exceção do bispo Tíkhon e do *stárietz* Zossima, que integram um conjunto mais peculiar dos tipos humanos de Dostoiévski³⁴⁷, todas as demais personagens de sua prosa madura cumprem seu destino a partir de uma das figuras do sofrimento apontadas pela filosofia schopenhaueriana como as variações possíveis do espectro infernal do nosso mundo: a dor e o tédio. Tendo por pano de fundo a onírica São Petersburgo, o escritor explora a experiência humana através de uma multidão andrajosa que se arrasta entre verões abafados e invernos enregelados, mas também do retrato minucioso de moças de sociedade e dândis curiosos em febril estado de excitação ou fastio. Constitui, dessa maneira, uma literatura na qual se expõe, por um lado, a carência, a falta, a preocupação fulcral com a conservação da vida em sua

³⁴⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 328.

³⁴⁷ Tíkhon e Zóssima, dos romances *Os Demônios* e *Os irmãos Karamázov*, configuram uma terceira categoria de personagens que não se vincula nem à carência nem ao fastio, antes figurando imgeticamente o ideal ascético presente na obra madura de Dostoiévski. São os sábios procurados pelos ímpios, cuja existência se desdobra como figuração de serenidade e resignação profundas.

acepção mais básica; e, por outro, “o langor, o vazio, o tédio, contra os quais a luta é tão atormentada quanto contra a necessidade”³⁴⁸. Entre suas personagens – que se apinham, miseravelmente, numa infinidade de minúsculos quartos sublocados ou se aborrecem em espaços adornados e guarnecidos –, um desses polos será prevalente, representando decisivamente o núcleo de seu tormento.

Premidos, pois, por sua própria interioridade volitiva que, em si mesma, estrutura *a priori* uma dimensão de conflito, mas também pelo infortúnio da condição humana de finitude situada no íntimo de uma natureza que se mostra indiferente, os homens e as mulheres retratados por Dostoiévski produzem entre si um território de disputa no interior do qual litigam diversas esfumaturas de interesse. Nesse embate, desenham-se as amplas matizes do egoísmo humano que transborda em um orgulho demoníaco, na maldade, na crueldade, na vaidade e na altivez presunçosa; mas, também, a tentativa concreta de superação desse egoísmo, isto é, de sua ultrapassagem pela via do reconhecimento do sofrimento do outro e da identificação em face deste, apta a propiciar a bondade, a caridade e a credulidade do olhar compassivo expresso em condutas resignadas, constituindo um quadro literário que possibilita uma visada profunda sobre o horizonte comum da moralidade.

O destino das personagens dostoiévskianas contrapõe-se à compreensão do papel definitivo da razão nos desdobramentos da ação moral, que ali entremeia-se muito mais ao sentimento da compaixão como vetor da vida ética. A literatura madura de Dostoiévski expressa a vastidão da ambiguidade afetiva humana e as determinações do caráter do indivíduo que pesam tantas vezes sobre suas personagens como uma espécie de maldição, com a qual devem aprender e da qual devem cuidar. A liberdade, nesse caso, em nada se parece com uma escolha indiferente pautada na submissão da vontade a um intelecto orientado inevitavelmente para o melhor. Confunde-se, antes, com a sombria e inesgotável aptidão humana de submeter todas as coisas aos próprios caprichos, cuja resultante é a produção paradoxal de um tipo de aprisionamento.

De uma parte, ilustra-se, nesses destinos, a cisão entre o eu e o outro que precede a autodestruição, revelada numa afirmação cega dos caprichos do indivíduo. São as figuras do desencanto em sentido fraco que, imersas na dor da falta ou na saciedade macilenta do tédio, capturam o oco no meio das falas e coisas e o vazio de sentido que as persegue como o reflexo de um espelho, mas a partir disso produzem prevalentemente a revolta e o titanismo. De outra parte, o que se exhibe são as figuras do desencanto em sentido forte que, em meio à disposição

³⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 363.

trágica da vida, negam a própria vontade individual e, sobressaindo-se em face do egoísmo, isto é, da ilusão máxima da individuação, acorrem ao outro que se encontra agastado por um grande sofrimento.

Para G. Steiner, uma sentença de A. Radíshev (1749-1802) ilumina inequivocamente o romance russo: “minha alma está esmagada pelo peso do sofrimento humano”³⁴⁹. Essa é a síntese da atmosfera dos romances e novelas maduros de Dostoiévski, que dispõem suas gentes entre a falta e o fastio. À tipologia do padecimento enquanto carência, pertence, por exemplo, o ex-estudante Raskólnikov, sobre o qual se diz na primeira página de *Crime e castigo*: “a pobreza o esmagava”³⁵⁰. São seres sempre às vésperas do esmagamento, seja ele real ou metafórico. Real, como no caso do ex-funcionário público Marmieládov, sob as patas de um cavalo. Metafórico, em se tratando de sua filha Sônia, contorcida, lacrimante, premida a sacrificar-se pelo sustento de sua família. A aptidão literária de Dostoiévski permite-lhe sinalizar, com uma lucidez escandalosa, que ao sofrimento enquanto carência é sempre acrescido o desconforto espiritual ou sofrimento moral produzido pela ofensa e pela humilhação inerentes à falta, que lança o humano à condição de um farrapo, expropriando-lhe violentamente os pressupostos de qualquer dignidade:

[...] a miséria, meu caro senhor, a miséria é defeito. Na pobreza o senhor ainda preserva a nobreza dos sentimentos inatos, já na miséria ninguém o consegue, e nunca. Por estar na miséria um indivíduo não é nem expulso a pauladas, mas varrido do convívio humano a vassouradas para que a coisa seja mais ofensiva; o que é justo, porque na miséria eu sou o primeiro a estar pronto para ofender a mim mesmo!³⁵¹

No mesmo romance, Catierina Ivánovna, esposa de Marmieládov e madrastra de Sônia, performa um dos retratos mais cabais desse tipo de compleição, dando voz ao paroxismo, ao estado de exasperação física e mental ao qual uma vida atravessada pela falta pode então se prestar. Abatida, no rés-do-chão, ela investe na invenção de estórias que realizam na palavra o que a vida não lhe concedera, forjando, para seus interlocutores, um passado de alegrias quase mítico, cuja função não é outra senão a de proteger o retilíneo tão frágil do curso das ideias que lhe restaram.

Todo o conforto de Catierina consiste somente na lembrança de que “foi educada em um internato aristocrático, destinado às moças nobres da província, e na festa de formatura dançou de xale verde para o governador e outras personalidades, e foi recompensada com uma

³⁴⁹ STEINER, George, op. cit., p. 30.

³⁵⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 19.

³⁵¹ Ibid., p. 30

medalha de ouro e um diploma de honra ao mérito”³⁵². Nisso consiste a pequena glória da vida inteira de Catierina Ivánovna que, enviuvada, não tarda, porém, a tocar tambores, batendo no peito magro, a arrastar crianças famintas que se confundem com a “imundície andrajosa de São Petersburgo”³⁵³, para então se desintegrar, cedendo aos efeitos da miséria que lacera seus pulmões e esgarça para sempre a ordem de seus pensamentos. Conduzem-na da rua até o quarto da enteada: “o rosto, de um pálido amarelado e ressequido, caiu para trás, a boca se abriu, as pernas se esticaram em convulsão. Ela suspirou fundo, fundo e morreu”³⁵⁴. Ao lado de Catierina, seu precioso “atestado de louvor”, que estranhamente aparecera ali, naquela ocasião, sem que ninguém soubesse como.

Nessa passagem, três crianças – Pólietchka, Lênia e o pequeno Kólia – diante da morte da mãe, “presentindo alguma coisa de muito terrível, agarraram-se um ao outro com ambas as mãos sobre os ombrinhos, fixaram o olhar um no outro e de pronto, simultaneamente, abriram a boca e começaram a gritar”³⁵⁵. Através da figura da criança, o padecimento enquanto dor ou falta atinge, na arte de Dostoiévski, um refinamento que intensifica o teor perverso do existente, elevando a categoria do sofrimento à própria condição humana, não se tratando de uma visada meramente psicológica ou humanitarista. Se nos demais casos, a dor pode produzir no indivíduo algum tipo de conhecimento acerca da natureza essencial de nossa vida, no que tange às crianças revela-se como um acontecimento mais diabólico, uma vez que “se trata do sofrimento de quem não reage, não compreende plenamente, e talvez nem ao menos saiba do sofrer”³⁵⁶. Definido pelo estudioso italiano L. Pareyson através do conceito de “sofrimento inútil”, na obra de Dostoiévski remete ainda ao caso dos doentes mentais e dos animais. Este último é abordado no sonho de Raskólnikov, no qual um homem espanca até a morte uma burrinha indefesa, enquanto ele, ainda menino, ocorre no sentido do animal para abraçá-lo³⁵⁷, o que situa a obra madura do escritor moscovita numa relação de afinidade, ainda que modesta, em face da defesa da dignidade da vida animal³⁵⁸ presente no pensamento de Schopenhauer.

³⁵² Ibid., p. 52

³⁵³ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta (1871-1881)*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2018, p. 443.

³⁵⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 444.

³⁵⁵ Ibid.

³⁵⁶ PAREYSON, Luigi, *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, p. 190.

³⁵⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 74.

³⁵⁸ L. Pareyson (op. cit., p. 188) chama atenção para a similaridade de perspectiva existente entre Schopenhauer e Dostoiévski no que diz respeito à dignidade dos animais. Para o estudioso, Dostoiévski “mostra saber aflorar uma luminosa abertura sobre os profundos mas obscuros laços que as várias partes do universo mantém ligadas entre si. Fica evidente que, para um tratamento adequado desse problema, deve-se mesmo recorrer sempre a Schopenhauer; mas não é preciso esquecer que, do sofrimento dos animais, Dostoiévski oferece uma representação poeticíssima”.

Esse tema será retomado por Zossima, quando a personagem afirma: “Amai os animais: Deus lhes deu o princípio do pensamento e a alegria plácida. Não os perturbeis, não os maltrateis, não lhes tireis a alegria”³⁵⁹. Mas também por Ivan Karamázov, que menciona a certa altura a morte de outro burrinho indefeso, ressaltando vivamente a impressão de mansidão lacrimosa do animal em discrepância à fúria crescente de seu algoz³⁶⁰. Imagens como aquelas dos meios-irmãos da humilde Sônia são constantemente evocadas nos grandes romances de Dostoiévski, mas é particularmente no discurso de Ivan a Aliócha que o problema do sofrimento será desdobrado às consequências últimas. Dostoiévski dispõe à fala de sua personagem matérias de jornais da época, processos criminais, bem como episódios contados a respeito da Guerra entre Rússia e Turquia³⁶¹, então se diz:

E eis que um menino servo, um garotinho de apenas oito anos, ao brincar, atira uma pedra e fere a pata do galgo predileto do general. “Por que meu cão predileto está mancando?”. É informado de que esse menino teria jogado uma pedra no cão, ferindo-lhe a pata. “Ah, então foste tu – o general o mede com o olhar –, peguem-no!”. [...] O general manda despir o menino, despem o menininho e o deixam em pelo, ele treme, está enlouquecido de pavor, não se atreve a dar um pio... “Botem-no para correr!” – comanda o general. “Corre, corre!” – gritam-lhe os cuidadores de cães, o menino corre... “Peguem-no!” – gane o general e lança contra ele toda a matilha de cães velozes.³⁶²

No que tange à esfera da dor no movimento pendular do padecimento, o “sofrimento inútil” das crianças desempenha a função de argumento filosófico através do qual Ivan ataca categoricamente o otimismo das teodiceias. Para pensar com J. Frank: “é a existência de todo esse sofrimento e miséria no mundo que Ivan acha emocionalmente insuportável e intelectualmente incompreensível”³⁶³. Em face desse tipo de evento injurioso, a justificação do existente parece, para a personagem, tão cínica quanto insuportável:

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 seu “Deusinho” naquela casinha 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 isso 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

³⁵⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, vol. 1, 2023, p. 433.

³⁶⁰ *Ibid.*, p. 332.

³⁶¹ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: o manto do profeta (1871-1881)*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2018, p. 754.

³⁶² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, vol.1, p. 335.

³⁶³ *Ibid.*, p. 755.

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.³⁶⁴

O que se veda em seu discurso é a possibilidade de qualquer tipo de celebração. Se o indivíduo pode, mediante a experiência do próprio sofrimento, afirmar a repetição do instante, fazê-lo, diante do sofrimento do outro, torna-se aqui um escárnio indecoroso, cínico. Seria, em outras palavras, comunicar solenemente ao menino morto pelos cães furiosos: teu instante terrível de dor repetir-se-á, infinitamente! Na força de seu discurso, Ivan assinala que a experiência do sofrimento se determina como um incômodo que “põe em crise qualquer metafísica objetivante e demonstrativa, qualquer sistema preocupado sobretudo com uma totalidade harmoniosa e completa, qualquer filosofia que está preocupada somente com a fundação”³⁶⁵. Essa universalidade que situa a nossa dor na perspectiva de um elemento essencial, constitutivo humano, é o que há de mais sólido, para a personagem, em termos de conhecimento: “por minha mísera inteligência terrestre e euclidiana, sei apenas que o sofrimento existe”³⁶⁶, de lágrimas humanas “toda a terra está embebida da crosta ao centro”³⁶⁷. “O sofrimento existe”, reivindica Ivan Karamázov, e nisso se ressalta sua inegável dimensão de “autêntico patrimônio da humanidade”³⁶⁸.

Para além do sofrimento como dor ou falta em sua interface com o sofrimento moral, o tédio se determina como o outro seguimento ao qual se filiam parte das personagens de Dostoiévski, daí retirando sua cota majoritária de tormento. O caprichoso Svidrigáilov inscreve-se nessa tipologia e a indiferença de seu fastio pelo mundo é de tal modo estruturada que lhe permite, com a mesma desenvoltura, pagar o funeral da desconhecida Catierina Ivánovna, bem como a manutenção de seus órfãos, mas também vergastar a esposa Márfa e perseguir a ex-governanta de sua casa, Dúnia, irmã da personagem Raskólnikov. Sereno quanto à própria subsistência, Svidrigáilov é um homem do fastio, tomado por um profundo desinteresse pela vida, mas não em um sentido ascético:

É que eu não me interesso especialmente por quase nada, juro – continuou ele com ar pensativo. – Neste momento, em particular, não estou ocupado com coisa nenhuma... Aliás o senhor pode pensar que eu sou do tipo bajulador, ainda mais porque tenho um assunto a tratar com sua irmã, como eu mesmo

³⁶⁴ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, vol.1, p. 339.

³⁶⁵ PAREYSON, Luigi. *Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal*, p. 40.

³⁶⁶ Ibid., p. 338.

³⁶⁷ Ibid.

³⁶⁸ PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, p. 184.

afirmei. Mas vou ser franco: sinto muito tédio! Sobretudo nesses três dias, de sorte que fiquei até contente com o senhor...³⁶⁹

Acredite, gostaria de ter sido pelo menos alguma coisa; fazendeiro, pai de família, ulano, fotógrafo, jornalista... e não fui nada, nenhuma especialidade! Às vezes até sinto tédio. Palavra, pensava que o senhor me dissesse alguma coisa novinha...³⁷⁰

Vivendo uma espécie de “domingo eterno”³⁷¹, o mundo é embotado para ele, de modo que se sente constantemente impulsionado aos excessos, como se houvesse uma necessidade irrecuável de lançar-se a um frenesi de desejos cujo intento de satisfação dissimula o objetivo de desviar-se do oco, do tédio como “calamidade universal”³⁷². Imediatamente satisfeitos, seus desejos retornam ao fim da fila com um aspecto cada vez mais monstruoso. Dono do próprio tempo, a passagem das horas lhe é suportável apenas mediante pequenas ou grandes discontinuidades que se empenha em produzir no contexto da própria vida ou daquela de terceiros: espanca a serva Parasha e atormenta o servo Filip até que este se suicide; atenta, ao longo de sua vida, contra jovens meninas, fundamentando cinicamente a própria vileza na insuportabilidade da vivência do tédio: “Não houvesse isso, pois, o jeito era meter uma bala na cabeça, vai ver que seria o caso”³⁷³.

Confrontado com a impaciência de existir, em seu tédio aninha-se uma estranha e diabólica curiosidade que o faz sair em busca de algo que o surpreenda e é por isso que avança, na narrativa, até o último degrau: “a razão está a serviço da paixão”³⁷⁴, afirma. Svidrigáilov lança-se com fúria na afirmação de sua vontade individual, na busca de recobrir o mundo de algum interesse, mas tudo que consegue é apenas intuir que a estrutura de seu desejo é um grande vazio. Não tendo, absolutamente, com o que se preocupar, senhor da indiferença, arauto do desencanto, deseja apenas experimentar novos estados de ânimo que se apresentem como uma sorte de remédio para essa “praga constante do mundo abastado”³⁷⁵ que o leva, mesmo, a tocar insetos:

Moscas que haviam acordado grudavam na porção intocada de vitela que estava ali mesmo na mesa. Ele olhou demoradamente para elas e por fim começou a tentativa de pegar uma mosca com a mão direita livre. Levou muito tempo nesse esforço exaustivo, e não houve meio de apanhá-la. Por último,

³⁶⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*, p. 372.

³⁷⁰ *Ibid.*, p. 478.

³⁷¹ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 363.

³⁷² *Ibid.*

³⁷³ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 479.

³⁷⁴ *Ibid.*, p. 292.

³⁷⁵ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 363.

surpreendendo-se nessa interessante ocupação, voltou a si, estremeceu, levantou-se e saiu decididamente do quarto.³⁷⁶

Seus novos estados de ânimo assemelham-se, na vitalidade do interesse, à sua investida contra as tais moscas, revelando-se ligeiramente como novos embotamentos, também em relação aos quais Svidrigáilov se levanta e sai decididamente. As personagens do fastio da literatura dostoiévskiana tematizam a revolta contra o fracasso da razão na produção de um sentido. O tédio lhes possibilita o aferimento de um profundo horror, que retorna comumente em Dostoiévski sob a imagem de tarântulas ou de aranhas:

A eternidade sempre nos parece uma ideia que não se pode entender, algo enorme, enorme! Mas por que forçosamente enorme? E de repente, em vez de tudo isso, imagine só, lá existe um único quarto, alguma coisa assim como um quarto de banhos da aldeia, enegrecido pela fuligem, com aranhas espalhadas em todos os cantos, e toda a eternidade se resume a isso. Sabe, às vezes me parece que vejo coisas desse tipo.³⁷⁷

Nas figuras do tédio, o efeito daquele horror é a intensificação desenfreada da afirmação cega dos próprios caprichos, como se não aceitassem, por definitivo, o embuste próprio à sua natureza desejanje e tentassem, a todo custo, pô-lo novamente a prova, do que deriva o agravo ferino do outro. No final de *Crime e castigo*, Svidrigáilov renuncia, por instantes, ao seu querer, compadecendo-se de Dúnia diante da possibilidade de violentá-la (forjada por ele próprio): “naquele instante ficara mesmo com pena dela”³⁷⁸. Também humaniza Sônia ao muni-la de recursos que lhe permitem começar uma outra vida: “Em realidade, eu não assumi o privilégio de fazer apenas o mal”³⁷⁹, afirma Svidrigáilov. No entanto, a força dissolutora de sua personalidade, em sua vivência radical da dimensão do tédio, engendra inevitavelmente o último ato possível ao seu grande projeto de experimentação. Depois de uma longa caminhada onde “de raro em raro cruzava com letreiros de mercearias e vendas de legumes e lia minunciosamente cada um deles”³⁸⁰, suicida-se, com uma pistola, de frente ao prédio da torre de bombeiros, enquanto um homem “metido num casaco cinzento de soldado e com um capacete de cobre como o de Aquiles”³⁸¹ lhe grita “aqui não!”³⁸².

³⁷⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*, p. 517.

³⁷⁷ Ibid., p. 300.

³⁷⁸ Ibid., p. 513.

³⁷⁹ Ibid., p. 302.

³⁸⁰ Ibid., p. 517.

³⁸¹ Ibid., p. 518.

³⁸² Ibid.

Inscritas no horizonte da dor ou do tédio, enquanto modos do sofrimento que lhes é constitutivo, as personagens dostoiévskianas sofrem porque querem e não tem ou porque tem e já não querem. Tal condição intensifica-se, porém, na dimensão da racionalidade. Seus personagens são seres fortemente meditabundos e é bastante comum entre aqueles e aquelas que se debruçam sobre sua obra literária, a impressão de que se sabe muito mais sobre o que pensam do que sobre o que fazem. A escrita de Dostoiévski ilustra, nesse nível, com grande apuro e minúcia, a disposição do pensamento em infligir ao ser humano o aprofundamento de sua condição de sofrimento, o que é também frisado na filosofia de Schopenhauer, quando o filósofo afirma que “em geral nossas grandes dores não se situam no presente, como representações intuitivas ou sentimento imediato, mas na razão, como conceitos abstratos, pensamentos atormentadores”³⁸³.

É na consciência da própria desgraça, em contraste com um tempo remoto supostamente abastado, que Catierina Ivánovna redobra o seu tormento, pois as representações dali produzidas atacam incisivamente seu orgulho e sua vaidade. Ao suicídio de Svidrigáilov, por sua vez, precedem as visões dos “fantasmas” de Fillip – o servo o qual perseguira –, bem como de Márfa – a quem teria envenenado, embora o romance apenas o sugira na forma de uma suspeita da personagem Dúnia. Também um sonho opressor com uma criança lhe aparece um pouco antes de sua morte, sugerindo que a personagem está às voltas com pensamentos que introduzem, ainda que vagamente, o desconforto de algum remorso. O papel dos pensamentos atormentadores na condição humana do sofrimento atravessa esses escritos, vinculando falta ao fastio. Tal disposição humana para se atormentar abstratamente encontrará sua radicalização em personagens como Raskólnikov, Kirílov e Ivan Karamázov.

3.5 A indiferença da natureza no discurso de Hippolit

Na prosa madura de Dostoiévski, o aspecto desiderativo humano e o trabalho abstrato da razão exercem, portanto, uma atividade no tocante à produção do sofrimento do indivíduo, o que vincula esses escritos à filosofia schopenhaueriana. Ambos parecem assimilar “o enigma antigo do herói trágico: todo inocente é também culpado”³⁸⁴, mas não somente isto. Frisam, ademais, o solo trágico sobre o qual uma existência constitutivamente insatisfeita há de deitar suas raízes: a natureza, no interior da qual se realça a todo tempo a insignificância cósmica do indivíduo.

³⁸³ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 345.

³⁸⁴ STEINER, George, op. cit., p. 126.

Particularmente, no romance *O Idiota*, a finitude inscrita no evento da morte – “esse segredo triste” – conduz ao horror ante a natureza surda ao ranger de dentes dos seres humanos. O assombro diante desse domínio irrecuável que separa os elementos constitutivos dos corpos, do perecer como um processo robusto dentro do existir a sugerir a falta de um telos objetivado, revela-se como um dos motivos condutores mais fundamentais dessa obra. Destacando a finitude como o infortúnio de base em meio ao qual o ser humano estenderá suas demais agruras, a personagem Hippolit Tierêntiev experimenta a tensão trágica de suas últimas semanas, confrontando-se com “o maior dos males, o que de pior em geral pode nos ameaçar”³⁸⁵. Em seus mirrados dezoito anos, o maldoso moribundo angustia-se, referindo-se a si mesmo como quem se refere a um condenado e, sobre os condenados, sabe-se, com Schopenhauer e Dostoiévski, que “nada é mais horrível do que uma execução”³⁸⁶:

[...] a dor principal, a mais forte, pode não estar nos ferimentos e sim, veja, em você saber, com certeza, que dentro de uma hora, depois dentro de dez minutos, depois dentro de meio minuto, depois agora, neste instante – a alma irá voar do corpo, que você não vai mais ser uma pessoa, e que isso já é certeza; e o principal é essa *certeza*. [...] A morte por sentença é um castigo desproporcionalmente mais terrível que a morte cometida por bandidos. [...] aqui existe uma sentença, e na certeza de que não se vai fugir a ela, reside todo o terrível suplício, e mais forte do que esse suplício não existe nada no mundo. [...] Quem disse que a natureza humana é capaz de suportar isso sem enlouquecer? Para quê esse ultraje hediondo, desnecessário, inútil?³⁸⁷

O drama de Hippolit é antecipado por essas palavras do príncipe Míchkin, que abre o romance em questão através de uma longa digressão acerca da vida e da morte de um condenado, bem como da prática da execução propriamente dita. Assim como para o homem sentenciado descrito por Míchkin, também para Hippolit não há milagre ou salvação, somente o fato cru, biológico e redundante da morte, que se revela como o poder mais duro da natureza. Inconformado, rancoroso, tomado por raiva e inveja que se dirigem à existência provisoriamente intocada daqueles que o cercam, Hippolit – que os julga culpados perante si pelo simples fato de disporem de saúde – representa, na trama, a exposição da imagem de que as típicas condições de existência, em nosso mundo, contradizem miseravelmente o ideal de harmonia universal.

³⁸⁵SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000, p. 62.

³⁸⁶Ibid., p. 63.

³⁸⁷DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 33.

Em meio à sua “explicação” – lida em ocasião da comemoração de aniversário do amável Príncipe – seu resto de vida se contorce, revolta-se e se confrange, enquanto a natureza, impassível, continua, silenciosamente, os seus processos de deterioração. Através da menção à cópia da pintura *O corpo do Cristo morto na tumba*, de Holbein, visto pela personagem na casa do rico filho de comerciante Parfen Rogójin, exprime-se o espanto diante da natureza, capturada como um maquinário da morte, um sistema autofágico cheio de rigores e melindres, pronto para criar, mas ao mesmo tempo atacar e devorar as coisas belas:

No quadro de Rogójin não há uma só palavra sobre a beleza; ali está, na forma plena, o corpo de um homem que, ainda antes de ser levado à cruz, sofreu infinitos suplícios [...]. Na verdade, é o rosto de um homem que *acaba de ser* retirado da cruz, isto é, que conservou muita coisa viva, afetuosamente; ainda não houvera tempo para enrijecer nada, de tal forma que no rosto morto ainda aparecia o sofrimento, como se ele continuasse a senti-lo (o artista captou isso muito bem); mas, por outro lado, o rosto não foi minimamente poupado; ali está apenas a natureza, e em verdade assim deve ser o cadáver de um homem. [...] Quando se olha o quadro, a natureza nos aparece com a visão de um monstro imenso, implacável e surdo ou, mais certo, é bem mais certo dizer, mesmo sendo também estranho – na forma de alguma máquina gigantesca de construção moderna, que de modo absurdo agarrou, moeu e sorveu, de forma abafada e insensível, um ser grandioso e inestimável [...].³⁸⁸

Em tudo oposto à beleza da transfiguração, o quadro retrata um homem que sofreu terrivelmente, esvaziado de qualquer traço divino. Ao estado embrutecido do corpo torturado, acrescenta-se o desamparo, o silêncio abissal e a solidão aterradora da composição. J. Kristeva chama atenção para esse último aspecto, assinalando a oposição do artista suíço à iconografia italiana, que não somente embeleza o Cristo torturado como “o cerca de personagens mergulhados na dor tanto quanto na certeza da Ressurreição, como que para nos sugerir a atitude que nós mesmos devemos adotar diante da Paixão. Pelo contrário, Holbein deixa o cadáver estranhamente sozinho”³⁸⁹. Não há ali nenhuma certeza, tampouco alguma esperança. A imagem do Cristo, tão devassável pela morte quanto qualquer outro vivente, insufla, em Hippolit, a impressão de que a lógica da natureza se assemelha a uma afronta dissoluta à vida do indivíduo: “É, a natureza é debochada! Por que ela – retomou com fervor –, por que ela cria os melhores seres para depois debochar deles?”³⁹⁰. O quadro é a imagem de seu próprio destino. *O Cristo morto* representa a tragédia universal e inabalável da morte, a verter sobre os seres a inconsistência explícita da natureza que, conforme afirma a personagem, “precisa diariamente

³⁸⁸ Ibid., p. 457-8.

³⁸⁹ KRISTEVA, Julia, op. cit., p. 107.

³⁹⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 335.

sacrificar a vida de uma infinidade de seres sem cuja morte o resto do mundo não pode permanecer de pé”³⁹¹.

Nesse aspecto, o romance *O Idiota*, o mais catastrófico e enigmático escrito dostoiévskiano, produz uma tensão filosófica que coincide notavelmente com a perspectiva schopenhaueriana segundo a qual a natureza, indiferente ao destino dos seres que a interrogam, se serve dos indivíduos para fazer com que a espécie caminhe, abandonando-os em seguida “ao encontro de mil perigos ameaçadores”³⁹². Essa falta de finalismo – a natureza como vontade cega, no tocante a Schopenhauer – expressa-se na afirmação de Hippolit de que “é como se o quadro exprimisse precisamente esse conceito de força obscura, insolente, absurda e eterna, à qual tudo está subordinado e é transmitido involuntariamente a você”³⁹³.

A condição do condenado, evocada na fala de Míchkin e desdobrada na revolta de Hippolit em sua alusão ao Cristo morto de Holbein, pode ser interpretada como a condição humana por excelência na obra madura de Dostoiévski, identificada ao combate perpétuo com vistas à conservação da própria existência que ao fim, no entanto, é sempre derrotada. Em meio a um cenário hostil de irrelevância cósmica assinalada na extrema precariedade do corpo, “o condenado e sofredor Hippolit tem direito a uma tolerância e compaixão ilimitadas; mas também tem a obrigação de dominar a inveja e a raiva que sente dos outros que, embora poupados até agora, no final irão compartilhar o mesmo destino”³⁹⁴.

Exprime-se, assim, nesse romance, o sentimento de horror diante de uma natureza que nos condena à destruição e nisso abaliza sua ausência de sentido, na decomposição inevitável de tudo o quanto produz, o que achincalha seu próprio esmero. Se a filosofia de Schopenhauer apresenta, no conceito, o pouco caso da natureza em face do indivíduo e a restrição de seu trato privilegiado à espécie, a literatura madura de Dostoiévski realiza na imagem do desespero maligno de Hippolit uma figuração de mundo bastante próxima, que não se restringe, contudo, a essa personagem, referindo-se antes ao fundo sobre o qual se alicerça todo o romance em questão. Com efeito, da decrepitude e da decomposição presentes como signo de uma natureza muda, participam os desdobramentos mais significativos do enredo: o assassinato de Nastácia Fillípovna, o enlouquecimento do príncipe Míchkin e a perversão radical de Rogójin, que pratica um assassínio. Desde o início de *O Idiota*, cada uma dessas personagens se confronta

³⁹¹ Ibid., p. 466.

³⁹² SCHOPENHAUER, Arthur. *Metafísica do amor, metafísica da morte*, p. 78.

³⁹³ Ibid.

³⁹⁴ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*. Trad Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2003, p. 439.

com a possibilidade desses desfechos, que acabam por lhes sorver completamente como o achaque que aniquila o jovem Hippólít.

Com Nastácia Filíppovna, a personagem feminina mais bela e enigmática de toda a literatura dostoiévskiana, a imagem de uma natureza indiferente a produzir coisas belas para então devastá-las, presente n’*O Cristo morto* citado por Hippolit, desempenha ali uma alegoria que considero análoga. Conforme a narrativa, Nastácia era “uma criança fascinante, menina de uns doze anos, viva, amável, inteligente, que prometia uma beleza incomum”³⁹⁵. Tornada órfã, sua educação passa a ser custeada por um devasso aristocrático que possuía uma propriedade ao lado da antiga fazenda de sua família. Afanássi Tótski não deposita nisso nenhuma intenção salvo a prática de uma “ação magnânima”, porém, depois de uma visita à aldeia, percebe que da criança desabrochará uma beldade. Então, aos dezesseis anos, Nastácia é transferida para uma província distante e, desde ali, “ele [Tótski] se tomou de certo modo de um amor particular por essa sua erma aldeola da estepe, passava todo verão lá, hospedava-se por dois e até três meses, e assim se passou um tempo bastante longo, uns quatro anos, tranquilo e feliz, com gosto de graça”³⁹⁶. Do ultraje de Tótski, passa-se à ofensa de Gravila Ardaliónovich, que embora já detestasse Nastássia Fillípvna, pretende desposá-la tendo em vista seu dote – oferecido por Tótski, a título cínico de um alívio de consciência. Em meio a isso, um general idoso apoia a ideia do matrimônio, na esperança de que seu funcionário, Gravila, venha, quem sabe, a lhe intermediar o desfrute de favores de sua futura esposa: a mulher mais bela de São Petersburgo. Não bastasse, o quadro se acirra na obsessão de Rogójin, que intenta propriamente “arrematar”, por assim dizer, Nastássia Fillípvna a cem mil rublos na noite de seu aniversário, onde todos os convidados esperam dela a resposta em face da proposta de casamento que Gravila Ardaliónovich lhe fizera. A beleza de Nastássia é trágica, não se assemelha a um presente da natureza, antes encerra sua desgraça e isso é intuído por Míchkin, um homem de coração bondoso, perplexo diante de seu retrato:

Esse rosto, incomum pela beleza e por alguma outra coisa, agora o impressionava ainda mais. Era como se nesse rosto houvesse uma altivez sem fim e um desprezo, quase ódio, e ao mesmo tempo algo crédulo, algo surpreendentemente simplório; esses dois contrastes pareciam excitar até uma certa compaixão quando se olhava para aqueles traços. Aquela beleza estonteante era até mesmo insuportável, era a beleza de um rosto pálido, de faces levemente caídas e olhos de fogo; estranha beleza!³⁹⁷

³⁹⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 53.

³⁹⁶ *Ibid.*, p. 55.

³⁹⁷ *Ibid.*, p. 97.

Terrivelmente bela, Nastássia é profundamente triste e sozinha, posto que objetificada por todos os homens à sua volta – à exceção do príncipe, que lhe atribui apenas um amor compassivo –, e invejada por todas as demais personagens femininas que, enciumadas, mascaram isto sob uma aura de desprezo. É nesse sentido que à afirmação da personagem Adelaída diante do tal retrato – “com uma beleza assim pode-se pôr o mundo de ponta-cabeça!”³⁹⁸ –, o bondoso Míchkin responderá: “nesse rosto... há muito sofrimento...”³⁹⁹. Não se trata, seguindo de perto a enunciação contida em J. Frank, de “uma Ifigênia dos nossos dias condenada inocentemente à destruição”⁴⁰⁰, posto que a personagem opera através de um orgulho e uma altivez excruciantes que a impedem de não se render ao adensamento de sua deterioração, aceitando, por exemplo, a ajuda isenta de qualquer egoísmo por parte de Míchkin. De acordo com a narrativa: “Nastássia Fillípovna era sempre irrefreável nos seus desejos e implacável se resolvia enunciá-los, ainda que fossem os desejos mais caprichosos e até mais inúteis para ela”⁴⁰¹. Ao mesmo tempo, porém, o próprio príncipe, um homem bom capaz de iluminar a interioridade confusa das demais personagens, está sempre disposto a socorrê-la, sugerindo que no fundo de seu riso convulsivo e em seus acessos voluntariosos o que sobressai não é apenas o orgulho, mas a tristeza de uma alma profundamente devastada: “A senhora é ativa, Nastássia Fillípovna, mas talvez já seja tão infeliz que realmente se considere culpada”⁴⁰². Atormentada em toda obra por figuras masculinas aviltantes que promovem paulatinamente sua destruição, é impossível a Nastássia Fillípovna afrontar por muito mais tempo o sofrimento moral da experiência perversa que lhe fora imputada e que é vivamente acirrada pela disposição de seu caráter. Cercada por forças destrutivas, Nastássia, quase insana, foge a caminho do altar, onde a espera Míchkin. Seguindo o mundano Rogójin, sujeito de uma paixão demoníaca na qual se abriga uma espécie de ódio, é, por fim, por ele assassinada, conforme previra o príncipe na primeira parte do livro. Segue-se, então, uma cena terrificante, na qual Míchkin e Rogójin velam, lado a lado, a personagem:

Na mesinha, à cabeceira, reluziam os brilhantes tirados e espalhados. Nos pés estavam amassadas num bolo umas rendas e sobre as rendas brancas a ponta de um pé nu apontava por baixo do lençol; ele parecia como que esculpido de mármore e estava terrivelmente imóvel. O príncipe olhava e sentia que quanto mais olhava mais morto e silencioso ficava o quarto. Súbito zuniu uma mosca

³⁹⁸ Ibid., p. 98.

³⁹⁹ Ibid., p. 98.

⁴⁰⁰ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*, p. 430.

⁴⁰¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 168.

⁴⁰² Ibid., p. 195.

que acordava, passou voando sobre a cama e calou-se à cabeceira. O príncipe estremeceu.⁴⁰³

A indiferença da natureza retorna nessa cena. Antes do discurso de Hippolit, há uma primeira menção ao quadro de Holbein. Míchkin e Rogójin espantam-se diante da cópia d’*O Cristo Morto* na casa lúgubre daquele último: “Ora, por causa desse quadro outra pessoa ainda pode perder a fé”⁴⁰⁴, diz o príncipe na ocasião, antevendo os efeitos da obra sobre Rogójin. No final d’*O Idiota*, essas personagens, que abrem esse romance travando conhecimento nos vagões de um trem, estão novamente lado a lado e espantadas, agora diante do corpo morto de Nastássia Fillípovna, a menina “viva, amável e inteligente que prometia uma beleza incomum”, tornada um cadáver tão branco e pétreo quanto o mármore, a assegurar mais uma vez que a beleza da vida humana se destina à decomposição como produto de uma natureza indiferente. O que se segue a esse quadro literário que pinta magistralmente uma atmosfera fúnebre quase fantástica, a afirmar o arrojo e a ousadia do escritor Dostoiévski, é o fracasso de qualquer conciliação. Míchkin, o homem bondoso, cuja construção enquanto personagem articula as figuras do Cristo e de Dom Quixote, é finalmente vencido por sua doença, exercendo igualmente, em seu desfecho, a função alegórica no interior da qual se expressa o horror de um universo atravessado por uma espécie de desordem desalmada. Também ele – expressão categórica da beleza do gesto – será devastado, remetendo a uma imagem presente nos textos trágicos, segundo a qual se diz que “nos grandes duelos da tragédia não há vitórias, somente ordens diversas de derrota”⁴⁰⁵.

Quando, já depois de muitas horas, abriu-se a porta e pessoas entraram, estas encontraram o assassino completamente sem sentidos e febril. O príncipe estava sentado ao lado dele na esteira, imóvel e calado, e sempre que o doente gritava ou delirava, ele se apressava em lhe passar a mão trêmula pelos cabelos e faces, como se o afagasse e acalmasse. No entanto já não compreendia nada do que lhe perguntavam e não reconhecia as pessoas que entravam e o rodeavam. Se o próprio Schneider chegasse agora da Suíça e olhasse para o seu ex-discípulo e paciente, ele, lembrando o estado em que o príncipe às vezes ficava no primeiro ano de tratamento na Suíça, agora desistiria e diria como naqueles tempos: “Idiota!”⁴⁰⁶

A impotência das ações de Míchkin em sua tentativa de resguardar a existência de Nastássia, o desencontro de ambos em uma noite crucial, o completo malogro de seus esforços

⁴⁰³ Ibid., p. 678.

⁴⁰⁴ Ibid., p. 252.

⁴⁰⁵ STEINER, George, op. cit., p. 130.

⁴⁰⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 683.

bondosos e o fracasso inevitável de sua razão conduzem quem se ocupe dessa obra à perplexidade diante da completa insubordinação da vida à direção que se projeta constantemente para ela, bem como ao desencanto exercido pela independência recalcitrante da natureza em face dos sonhos dulcificados com os quais se costuma envolvê-la. É a expressão poética de uma reflexão contida em Schopenhauer: “a verdade é que a natureza nunca pode nos levar a lugar algum senão sempre de novo a ela mesma, natureza. O quão precário, todavia, é existir como uma parte da natureza, cada um experimenta em sua própria vida e morte.”⁴⁰⁷

3.6 O infortúnio de dentro: egoísmo, caráter e liberdade em Raskólnikov

Chamando à cena a “verdade terrível” do nosso mundo, a prosa madura de Dostoiévski ilustra a impossibilidade de se corrigir o funcionamento da natureza ao ponto de eximir a existência das agruras da finitude e da impressão esmagadora da vulnerabilidade humana imbricada à ausência de controle efetivo sobre o próprio destino. A tentativa de fazê-lo, isto é, de rebelar-se contra a gratuidade da dor e a fragilidade do existente, permite destacar, em *Crime e Castigo* – mas não somente ali –, outro aspecto fadário que consagra a tragicidade da experiência humana: a centralidade dos impulsos egoístas aos quais as personagens dostoiévskianas estão destinadas pelo seu ser de maneira tão certa quanto o estão para a própria morte, a obliterar o jogo das ações moralmente valoradas. Como em Schopenhauer, nos escritos de Dostoiévski “as forças ocultas do egoísmo e do orgulho que dormitam no peito de cada ser humano”⁴⁰⁸ são devastadoras, revelando-se como a tendência orgânica que instaura positivamente a experiência do mal, figurado como aniquilação, destruição imbricada à afirmação titânica da personalidade. Essa inclinação humana possui raízes profundas no coração de Raskólnikov e a jornada dessa personagem consiste, propriamente, em descobri-lo. Na descrição de seu amigo Razumíkhin, a interioridade ambígua do herói é destacada:

Eu conheço Rodion há um ano e meio: carrancudo, sombrio, soberbo e altivo; ultimamente (ou talvez bem antes) anda cismado ou hipocondríaco. É magnânimo e bom. Não gosta de externar seus sentimentos e antes prefere uma crueldade a fazer falar o coração. Às vezes, porém, não tem nada de hipocondríaco, mas é simplesmente frio e insensível até a desumanidade, palavra, como se nele se alternassem dois caracteres opostos. Às vezes é terrivelmente taciturno! Nunca tem tempo para nada, tudo atrapalha, mas vive deitado sem fazer nada. Não faz galhofa, e não porque lhe falte graça, é como se não lhe restasse tempo para semelhantes futilidades. Não ouve até o fim o

⁴⁰⁷ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 722.

⁴⁰⁸ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*, p. 189.

que os outros falam. Nunca se interessa pelo que todos os outros estão interessados em dado momento. Tem um conceito terrivelmente alto de si mesmo e, parece, não deixa de ter certo direito a isso.⁴⁰⁹

Com efeito, no início dessa obra, Raskolníkov apresenta-se como uma personagem cativante, pois mesmo em seu estado de penúria, uma inclinação à magnanimidade se deixa entrever. Cultiva um amor sincero e devotado por sua mãe e irmã; deixa em casa de Marmieládov – um bêbado que se lhe dirige em uma taberna assim sem mais – seus últimos copeques, vindo a pagar, um pouco depois, o funeral do recém-conhecido, embora tivesse recursos tão parcos quanto o próprio. Interpõe-se entre uma jovem e um violador em potencial e chega mesmo a noivar com uma moça que em nada correspondia aos critérios da época para a aquisição de matrimônio, e o faz simplesmente por apiedar-se dela. A moça morre e, portanto, o casamento não se realiza. Mas o estudante continua a ocupar um quarto fétido, pequeno, sufocante e obscuro nas instalações da mãe daquela, a senhoria de sua habitação cujo pagamento já não honrava. Trata-se, portanto, de um homem jovem, indignado com a própria miséria, forçado a abandonar a vida universitária. Mas, também, de uma alma extremamente revoltada diante do sofrimento que atravessa a experiência humana como uma praga resistente e inatacável, expressa em cada esquina dos bairros miseráveis de Petersburgo por onde transita, mirando rostos de súplica e degradação. No entanto, não se demora a se fazer ver o retrato de que também comparecem no espírito do ex-estudante os demais impulsos que Schopenhauer, em seus estudos sobre a ética, destaca como constituintes dos indivíduos em maior ou menor veemência. O egoísmo, que é visar exclusivamente o próprio bem; e, também, a maldade, que é empreender forças com vistas ao mal alheio.

O herói – muito símile ao homem do subsolo em suas rumações – é tomado por uma profunda meditação em torno de uma ideia que convoca à exaustão seus esforços reflexivos e, a um só tempo, paradoxalmente, lhe preenche de uma certa repugnância: em prol de um bem maior, um mal “menor” pode ser engendrado? O que é o bem e o mal moral? E, até que ponto, pode um homem manuseá-los? Transportando essas abstrações para o caso concreto, como é próprio à literatura dostoiévskiana que encarna ideias em destinos humanos para então levá-las às últimas consequências, o que Raskólnikov se propõe é nada mais nada menos que assassinar uma velha usurária para assim, valendo-se dos recursos que lhe roubasse, ajudar sua família e empreender boas ações aos montes junto aos desamparados e sofredores. De um lado, um “piolho inútil” que presta um desserviço à sociedade, que se aproveita da pobreza de jovens

⁴⁰⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 226.

como ele; de outro, a possibilidade de abrandar a miséria que grassa na cotidianidade de seu meio social.

Esse é o cálculo de Raskolnikóv, que não o faz sem sentir certa repugnância, a deixar entrever o embate ativo de seus ímpetos mais íntimos. No discurso da personagem, a positividade das éticas tradicionais e da moralidade religiosa será deslocada em favor de uma ação entendida como coerência com a própria consciência, a fundar a partir da racionalidade do sujeito a sua plena justificação. A seus olhos, o mal se apresenta, naquele momento, como a perspectiva de um bem propriamente, cujo custo é o assassinato de um ser ignóbil, medíocre, nefasto para a vida social. Dentro de sua situação de marginalidade, Raskólnikov concebe que sua “ideia” de aniquilar algo que se equipararia a um inseto odioso, a uma vergonha, reportaria a um bem através da destinação conscienciosa dos recursos obtidos. Essa “ideia” é estranhamente recriada numa conversa entre dois homens em uma taberna e na presença do herói, reforçando a dimensão trágica do romance no peso da vida em seus anelos quase fantásticos e tão pouco evidenciados:

Mas por que justamente agora tinha ele de ouvir logo essa conversa e essas ideias, quando em sua própria cabeça acabavam de medrar... exatamente essas mesmas ideias? E por que logo agora, quando ele mal acabara de sair da casa da velha com o embrião da sua ideia, logo agora ia dar de cara com uma conversa sobre a velha?... Essa coincidência sempre lhe pareceu estranha. Aquela insignificante conversa de botequim teve uma influência excepcional sobre ele no posterior desenvolvimento do caso: como se ali tivesse mesmo havido alguma predestinação, um sinal...⁴¹⁰

Em meio à antinomia entre a repugnância à ideia e a sedução de executá-la, a personagem pratica o assassinio. O funesto é o que escapa ao seu plano: a presença inesperada de Lizavieta, a irmã mais nova do “piolho inútil”, a assegurar que se derrame sangue uma segunda vez. Nesse sentido, o enredo do romance é talhado em definitivo no que sucede imediatamente a essa ação injuriosa: o completo embotamento da motivação de Raskolnikóv ter saído de seu cubículo para matar, ressaltado à medida que seu coração não silencia depois do feito, insinuando que algo escapara à sua “ideia”:

Crime e castigo concentra-se na solução de um enigma: o mistério dos motivos do assassino. É que o próprio Raskolnikóv, como se fica sabendo, descobre que não entende por que matou; ou, em termos mais precisos, toma consciência de que o propósito moral que supostamente o inspirou não pode explicar sua conduta.⁴¹¹

⁴¹⁰ Ibid., p. 81.

⁴¹¹ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*, p. 150.

Se do ponto de vista da exterioridade, a entrada inesperada de Lizavieta na cena do crime dilacera a percuciência de Raskolnikóv, responsável pela rigorosa elucubração prévia ao ato, do ponto de vista da interioridade, tudo também se arruína, pois não se sente e não se age conforme o previamente esperado. A presença inóspita de um incômodo, da falta de indiferença ao feito, da irritabilidade, da impaciência e de um certo temor, com os quais não se contava previamente, deterioram a personagem, para a qual a razão deixa de ser a capacidade de capturar a realidade para tornar-se “literalmente” uma lâmina que retalha, corta, abre caminhos e reduz a nada tudo que não condiz com a representação.

Esse quadro, profundamente reforçado no romance em questão, ilumina artisticamente uma compreensão capital da ética schopenhaueriana, a saber, a impossibilidade de que o indivíduo conheça *a priori* seu próprio caráter, o que pressupõe o predomínio da vontade sobre o intelecto. Em termos dostoiévskianos, isto se apresenta também em outras obras através de uma imagem constantemente destacada: a vida a esmagar a precisão do conceito que os indivíduos tantas vezes fazem de si mesmos, sem qualquer desconfiança de seu aspecto falimentar. É apenas posteriormente ao assassinato que, não somente Raskólnikov, mas também quem acompanha sua jornada poderá visualizar que existe uma desfaçatez irretocável com a qual se escamoteia, no discurso, o móbile de sua ação sob uma roupagem supostamente altruísta, oriunda de um esquema mental embasado em pressupostos utilitários. Na menção do juiz de instrução Porfiri Petrovich a um artigo de jornal escrito por Raskolnikóv, revela-se mais profundamente o ponto a partir do qual o teor do romance se origina. Há ali as considerações da personagem que afirmam a existência de uma lei histórica: a distinção entre os homens ditos ordinários e extraordinários. Os primeiros referem-se aos submissos, à massa que assimila e teme as tradições éticas e a moral religiosa transpostas à lei de estado. Os segundos, por sua vez, remetem a figuras como Napoleão, que embora esqueça toda uma armada para a morte, recebe honras e monumentos à sua homenagem: “É até notável que a maioria desses beneméritos e fundadores da sociedade humana foram sanguinários especialmente terríveis”⁴¹², afirma o protagonista.

Não se trata, porém, da defesa cínica das carnificinas empreendidas por tantas figuras históricas, mas do fascínio de um jovem misturado à revolta ante a imagem de que, para alguns, efetivamente, “tudo é permitido”. O herói de *Crime e castigo* acredita ter capturado uma verdadeira lei da história, isto é, a de que existem homens para os quais é lícito fazer o que lhes

⁴¹² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 269.

passa pela mente, à medida que os caminhos da humanidade amparar-se-iam no recurso de suas forças. É presente no romance uma revolta profunda em face da violência com a qual um sujeito como Napoleão submetera a existência de milhares de outros seres humanos, impondo-lhes o inferno sobre a Terra e a morte inconfundível. Porém, o fascínio – a tentação do mal – sai vitorioso no espírito de Raskólnikov, pois “agora é o reino da razão e da luz e... da vontade, e da força”⁴¹³, conforme assevera. No encontro com seu próprio caráter, a revolta da personagem em face do sofrimento e seu espanto ante a condescendência histórica aos facínoras, produz um sentimento de titanismo diabólico que resulta na reprodução de uma postura de negação da alteridade, implicitamente atualizada na raiz de seu nome: “Raskól”, que em russo significa “cisma”. Nesses termos, penso que uma passagem de *Parerga e paralipomena* pode ilustrar vivamente esses desdobramentos cruciais de *Crime e castigo*, a explicitar que a filosofia de Schopenhauer e literatura madura de Dostoiévski iluminam-se, inequivocamente:

Imitação e hábito são molas mestras da maioria das ações humanas. Porém, o modo do efeito do exemplo é determinado pelo caráter de cada um: por isto um mesmo exemplo pode acarretar um efeito de sedução sobre uns, e de intimidação sobre outros. Para observar isto são oportunos certos maus modos sociais, não existentes antigamente, mas que lentamente se afirmam. Com a primeira percepção de algum deles, alguém pensará: “Quão desagradável, egoísta e inescrupuloso! Jamais farei igual”. Vinte outros entretanto pensarão: “Se ele o faz, eu também posso!”⁴¹⁴

Se a personagem se atormenta depois do crime é sobretudo em função do dado ao qual a consciência de seu estado de tormento parece lhe conduzir. Atormentar-se é a marca oculta do lugar subalterno que, a seu ver, ele próprio ocuparia dentro das leis da história, que antes julgara não somente ser capaz de conhecer, mas mesmo de aplicar. Raskólnikov sofre e, ao fazê-lo, já não pode se ver à altura da “ideia” que produzira, incapaz que é de manter a firmeza dos nervos e a serenidade resolutiva do pensamento depois do feito. Pode-se dizer que a personagem vivencia a angústia caracterizada na ética schopenhaueriana como a dor de conhecer-se a si mesmo⁴¹⁵. Sente-se completamente aturdido e impressionado não apenas pelo terrível sentimento de autoapreciação em tudo oposto àquele “aplausos de consciência”⁴¹⁶

⁴¹³ Ibid., p. 200.

⁴¹⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, p. 120.

⁴¹⁵ Idem, *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 384.

⁴¹⁶ Idem, *Sobre o fundamento da moral*, p. 131.

destacado por Schopenhauer na ação moralmente valorada, mas sobretudo pela atroz implicação que a consciência de seu estado de espírito lhe oferece sobre si mesmo⁴¹⁷.

É apenas nesse sentido que o seguinte fragmento pode ser interpretado: “Atormentava-o alguma outra coisa, muito mais importante, extraordinária – que dizia respeito a ele mesmo e a ninguém mais, e no entanto era alguma coisa diferente, alguma coisa importante”⁴¹⁸. Essa “outra coisa, muito mais importante” converge, por um lado, para a imagem da pobreza da condição humana expressa nos limites da razão que não tem primazia sobre o aspecto irracional endossado como corpo. Por outro, revela-se como compreensão da natureza pecaminosa do ser humano. Ao negar o primeiro aspecto, a personagem é conduzida à descoberta inevitável do segundo.

Raskolnikóv rebelava-se contra a precariedade da condição humana, tomado por um orgulho desmesurado e pela afirmação titânica da própria personalidade, para só então compreender precisamente o que escapara à sua ideia: “naquela ocasião o diabo me arrastou, mas já depois me explicou que eu não tinha o direito de ir lá porque eu sou um piolho exatamente como todos os outros!”⁴¹⁹. Convocado à delegacia, um pouco de tempo depois do crime, à guisa do aluguel atrasado, o ex-estudante desmaia ao ouvir ali uma menção ao caso da velha usurária. Talvez porque houvesse cheiro de tinta fresca nas paredes do recinto e sua barriga estivesse vazia, mas talvez porque ele próprio não fosse, antes de tudo, consciência ou uma “cabeça de anjo alada”, guiada pela inteligência e impassível a todo o resto, o que se expressa nas falas do juiz de instrução Porfiri Pietróvitch:

Queira desculpar este velho –, é um homem ainda jovem, por assim dizer, na primeira mocidade, e por isso aprecia acima de tudo a inteligência humana, a exemplo de toda juventude. A agudeza brejeira da inteligência e os argumentos abstratos da razão o seduzem. [...] a realidade e a natureza, meu caro senhor, são uma coisa importante, e às vezes interrompem o cálculo mais perspicaz!⁴²⁰

O espírito é uma coisa magnífica, é por assim dizer, o encanto da natureza e o consolo da vida, e, pelo visto, é capaz de armar tamanhos truques que, vez por outra, parece fugir à compreensão. [...] mentiu admiravelmente, mas não foi

⁴¹⁷ V. Kirpótin menciona uma anotação de Dostoiévski que embasa essa perspectiva. Em seus papéis de rascunho encontra-se uma nota a respeito de um personagem de um poema de Púshkin, onde se lê: “Aliéko – matou. A consciência de ser ele próprio indigno de seu ideal atormenta-lhe a alma. Aí está o crime e o castigo”. (KIRPÓTIN, Valiéri. Dostoiévski. In *Revista Caderno de literatura e cultura russa*. São Paulo, n 2, maio 2008, p. 380).

⁴¹⁸ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 472.

⁴¹⁹ *Ibid.*, p. 428.

⁴²⁰ *Ibid.*, p. 351.

capaz de levar em conta a natureza [...] o espelho é a natureza, o espelho é a coisa mais transparente!⁴²¹

O pensamento abstrato que absorve Raskólnikov antes do crime não é capaz de sustentar as suas pernas depois do feito, muito menos de controlar as situações produzidas pelos arroubos aos quais a personagem é conduzida por seu caráter hipocondríaco e vaidoso. As bases de sua hipótese são postas a prova na cena mesma da vida, cuja força excede o cálculo de sua razão, por mais rigoroso que se lhe pretenda, pois “só com a lógica é impossível pular por cima da natureza!”⁴²². Nesse embate, onde as pernas e as mãos tremulam irresistivelmente, o sofrimento atinge um nível insuportável e, em sua extensão, determina-se como autoconhecimento que Raskólnikov experimenta de sua natureza pecaminosa no instante em que tudo se alumia e a motivação egoísta que subjaz a sua ação se revela, finalmente, para si:

Eu... quis *ousar* e matei... [...] eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentir nem a mim mesmo! Não foi para ajudar minha mãe que eu matei – isso é um absurdo! Eu não matei para obter recursos e poder, para me tornar um benfeitor da humanidade. Absurdo! Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim: agora, quanto a eu vir a ser benfeitor de alguém ou passar a vida inteira como uma aranha, arrastando todos para a rede e sugando a seiva viva de todos, isso, naquele instante, deve ter sido indiferente para mim! E não era do dinheiro, Sônia, que eu precisava quando matei; não era tanto o dinheiro que me fazia falta quanto outra coisa... Agora eu sei de tudo...⁴²³

O que advém à personagem, dentro da narrativa, avizinha-se como expressão literária à compreensão schopenhaueriana de que “nossos atos serão um espelho de nós mesmos. Daí se explica a satisfação ou o peso de consciência com que olhamos retroativamente para nosso caminho de vida”⁴²⁴. Como se o espelho não mentisse, Raskólnikov reconhece a si mesmo como moralmente mal: “Sônia, eu tenho um coração mal, repara nisso: isso pode explicar muito”⁴²⁵. E, assim, começa a admitir-se responsável não apenas pelo que fez (a condição de criminoso), mas também pelo que é (a condição de pecador). Essa perspectiva conecta fortemente o mundo artístico de Dostoiévski ao esquema conceitual da filosofia de Schopenhauer, pois em ambos se acolhe a alegoria das religiões pessimistas, a saber, o que ensinam sobre “uma culpa que é carregada pelo gênero humano devido à própria existência dele”⁴²⁶, implicando a

⁴²¹ Ibid., p. 352.

⁴²² Ibid., p. 266.

⁴²³ Ibid., p. 284.

⁴²⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 350.

⁴²⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 423.

⁴²⁶ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo II, p. 720.

responsabilidade de uns perante os outros⁴²⁷. Culpa e expiação revelam-se como o próprio registro da realidade na obra desses autores, nas quais se admite um mal originário, primordial, cuja sede é o próprio coração humano e cuja experiência é o seu caráter – essa “espécie de fatalidade, um destino interior que nos constitui”⁴²⁸ –, a investir de um significado mais profundo a responsabilidade, referida, aqui, à esfera do ser.

Há, na literatura madura de Dostoiévski, uma corroboração artística da noção de caráter inato, assim como a perspectiva de que este não se dá a conhecer antes da ação. É apenas no decurso da experiência que se pode, em alguma medida, tateá-lo, produzindo, com a ajuda da razão, algum nível de conhecimento da individualidade, o que na tipologia schopenhaueriana se processa na relação do “caráter inteligível” com o “caráter adquirido”. A tensão profundamente presente nos episódios que antecedem o encontro de Raskólnikov com o juiz de instrução que pretende interrogá-lo, baseia-se inteiramente em uma imagem literária que expressa a interação entre as disposições inatas do caráter da personagem e os motivos que o despertam como força dominante. Enquanto Raskólnikov teme profundamente não resistir às provocações de Porfiri Pietróvitch, este conta justamente com isso. À medida que as ações do jovem lhe produzem o retrato de uma altivez sem limites e de um orgulho incontestado, o juiz tem em vista manusear tais aspectos, despertá-los, provocá-los através da palavra e do gesto oportunos, para assim produzir, quem sabe, uma confissão. Nesses termos, ressaltando essa vizinhança de perspectivas, C. Philipps afirma:

A descrição de Schopenhauer da vontade e do caráter humano lhe rendeu muito do reconhecimento póstumo de seu trabalho. No entanto, não foram tantos os filósofos e os cientistas que exploraram sua visão de mundo, mas os escritores do final do século XIX e do século XX. Entre eles [...] Dostoiévski, em quem encontramos descrições de personagens humanos como que fechados na prisão invisível de seu próprio caráter.⁴²⁹

Raskólnikov não suporta em absoluto a condição humana por sabê-la mínima, insuficiente, penosa, pouca, passível de um esforço a seus olhos ofensivo e humilhante. Tratando-se da finitude, da precariedade, do sofrimento, decide ultrapassá-la através de uma ação livre no interior da qual despontaria sua salvação. A pretensa ação livre, no entanto,

⁴²⁷ É a isto, a propósito, a que se referem as palavras da personagem Márkel, irmão do *stárietz* Zossima, na última obra escrita por Dostoiévski: “Fica sabendo que, em verdade, cada um é culpado por todos e por tudo. Não sei como te explicar isso, mas sinto que é assim, e até me dá aflição.” (DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, vol. 1, p. 396).

⁴²⁸ BRUM, José Thomaz, op. cit., p. 36.

⁴²⁹ PHILIPPS, Cristiana. Déterminisme causal et liberté chez Schopenhauer. In *Scripta Philosophiae Naturalis*, n 7: 21-39, 2015, p. 34.

tropeça nos aspectos de seu caráter que ele próprio desconhece, e se relaciona mais profundamente a estes do que ele pudera então supor. A liberdade, nesse caso, é numênica, como o é para Schopenhauer, uma vez que, no mundo dos fenômenos, “no fim das contas triunfa a necessidade, porque a luta das vontades que se cruzaram conduz a um resultado inesperado, que não coincide com o que queriam os que tomaram parte na ação do herói”⁴³⁰.

A personagem se quer plena de liberdade, mas seu ato pretensamente livre não passa de um embuste, pois não se revela como a escolha indiferente entre objetos presidida por uma razão primaz, mas como revolta, capricho diabólico de um homem furiosamente voluntarioso, cuja motivação egoísta mostra-se prevalente em sua compleição. Integrando a galeria das personagens dostoiévskianas que “agem por si próprias e olham para as outras pelo prisma de sua individualidade, de seu caráter, de sua paixão ou de sua visão de mundo”⁴³¹, esse herói se torna, paradoxalmente, um prisioneiro de si mesmo em vista de um ímpeto de afirmação cega de si. Não fora a razão, ao fim, o móbil da ação de Raskólnikov, antes um impulso se estabelece como base: “uma vontade irresistível e implacável o arrastava”⁴³². Nesse sentido, se há na obra de Dostoiévski imagens que afirmam a necessidade de imputação de responsabilidade moral aos indivíduos, esta se processa de um modo símile à afirmação da ordem moral do mundo em Schopenhauer, reconduzindo a liberdade e, portanto, a responsabilidade à esfera do ser, que é fundamentalmente vontade: essência metafísica, no caso do filósofo; potência humana de afirmação de si, irracional e sem limites, no caso do literato. Esse registro é pujante em uma passagem referente ao dia em que Raskólnikov se dirige à casa de Aliena Ivanóvna para empenhar-se na materialização de seu plano:

O último dia, que começara tão por acaso e resolvera tudo de uma só vez, agia sobre ele de maneira quase inteiramente mecânica: como se alguém o segurasse pelo braço e o arrastasse, de forma irresistível, cega, com uma força antinatural, sem objeções. Como se uma nesga da sua roupa tivesse caído debaixo de uma roda de máquina e começasse a tragá-lo.⁴³³

Constituindo a duras penas o seu “caráter adquirido”, Raskólnikov dá continuidade, em alguma medida, à descoberta de Dom Quixote. O cavaleiro da triste figura descobre não somente que não é um herói, mas que os heróis não existem. Esse é o destino das personagens dostoiévskianas, que também tomam, a seu modo, moinhos de vento por avantajados gigantes. É isto o que seus grandes romances pretendem considerar, ao elaborar um percurso em fins do

⁴³⁰ KIRPÓTIN, Valiéri, op. cit., p. 370.

⁴³¹ Ibid.

⁴³² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 183.

⁴³³ Ibid., p. 85.

qual seus heróis se revelam despidos e desorientados, conhecendo-se a si mesmos apenas através da própria ação. É o ser humano a se encontrar consigo, desprovido de sortilégios ou prestidigitação que promova uma acepção tão favorável quanto fantasiosa de sua natureza, de seu caráter. Desse modo, afirmo que o que se descobre nessa aventura assemelha-se à observação schopenhaueriana acerca de nossa intimidade desditosa:

No coração de cada um repousa efetivamente um animal selvagem, apenas à espera de uma oportunidade para bramar com fúria e devastação, na pretensão de prejudicar outros e mesmo, quando se lhe opõem, de aniquilá-los [...]. Em todo caso, denominemo-lo mal radical, o que servirá ao menos àqueles para quem uma palavra substitui uma explicação. Eu, porém, afirmo: é o querer-viver, que, amargurado mais e mais pelo contínuo sofrimento da existência, procura aliviar seu próprio padecimento causando o dos outros.⁴³⁴

O forte apelo da individuação – eis o moinho de vento dos heróis dostoiévskianos – é a raiz do egoísmo, que nessa prosa se apresenta como força demoníaca orientada à afirmação cega de si e expressa seja na insubmissão do titanismo ou em um tipo de acedia propensa ao cinismo. Não importa o viés, o resultado é o mesmo: a personagem aparta-se do outro, acessando-o tão somente para instrumentalizá-lo, abatê-lo, segundo a distorção do pensamento que a impede de reconhecer naquele um seu igual. Quanto mais são reforçadas tais fronteiras estabelecidas por uma visão aferrada ao mundo fenomênico, isto é, quanto mais autocentrada é a personagem, produzindo incansavelmente uma afirmação arrebatada de sua volição que não recua humildemente, mais desdita provocará a si mesma e às demais. Nesse caso, assim como se procede conceitualmente no pensamento schopenhaueriano, nas imagens da literatura madura de Dostoiévski o desvio inepto da retina, a fantasmagoria que talha a feição do inferno, revela-se no engano de que o mundo se constitui de fenômenos díspares e que o eu e o outro possuem, objetivamente, divisas determinadas.

3.7 A compaixão de um "idiota": o príncipe Míchkin e o vaso chinês

Como suportar o grande espetáculo do sofrimento humano? A frustração da fraca força diante da certeza inextrincável de que “a vida constitui uma tarefa a ser realizada”⁴³⁵? É o que os heróis de Dostoiévski parecem se perguntar. A dor infinita que atravessa um indivíduo tão ínfimo, de aparecimento fugaz? O esforço cotidianamente resposto exigido pelo existir?

⁴³⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, p. 104.

⁴³⁵ *Ibid.*, p. 128.

Somente se há, para o mundo, um sentido. Raskólnikov inventa-o, amparado numa teia de argumentação racional que não passa, no entanto, de um sofisma autoinfligido, cujo produto longe de quebrar as cadeias que selam a necessidade do existente, isto é, a dor, a precariedade, o sofrimento inscritos na finitude, antes tomam parte em sua produção, expressando a participação direta do indivíduo na injustiça e na maldade do mundo.

Raskólnikov pretende demonstrar a lógica da moralidade, no entanto lhe resta apenas descobrir que é impossível submeter radicalmente a vida ao conceito. Sua tentativa de extrair de uma demonstração racional um horizonte de prática e de sentido não passa, nessa prosa, de “hipertrofia da consciência”: demonstra-se em um artigo de jornal que é aceitável matar, mas o axioma se revela muito mais fraco do que aquilo que a vida mesma impõe ser o caso⁴³⁶. Desse modo, a imagem da moralidade não se relaciona, na obra de Dostoiévski, à consciência, ao que é útil ou aprazível. Não se funda em conceitos, pois estes podem ser refutados por outros ardis da razão, por sua vez também passíveis de demolição, dispondo-se em uma série infinita que expressa o fundo inexistente de uma alma lançada, inadvertidamente, à procura desse fundo. O que se retrata nas peripécias do ex-estudante é o fracasso de uma tentativa de reduzir a ética a um cálculo de interesses ou a um esquema mental a partir do qual se poderia, com sucesso, afrontar a realidade.

Não será uma argumentação filosófica o que fará com que Raskólnikov e tantas outras personagens se deparem com o aspecto abjeto do que fizeram. O que decreta o fracasso inevitável de suas conjecturas e ações é, antes, a experiência de um sofrimento terrível, a exprimir que as “ideais” não substituem o existente e que leis abstratas não são a força imperativa que orienta o coração humano. O que se captura, portanto, na atmosfera dos grandes romances dostoiévskianos é que uma sorte de opacidade permanece, fixando o problema e o mistério da condição humana. Dito de outro modo, significa que é possível “que o progresso venha sem nós”⁴³⁷, contrariando as expectativas de uma época que considerara a resolução dos dilemas práticos – mais que nunca em evidência no contexto da queda dos grandes sistemas e dos arranjos rigorosos da fé – como mais um conjunto de problemas que o progresso técnico contínuo haveria de resolver.

⁴³⁶ Em outra parte, a estrutura é a mesma: Ivan Karamázov fustiga o irmão bastardo Smierdiákov através de pensamentos concluídos na famigerada máxima: “se a alma é mortal e Deus não existe, então tudo é permitido”, mostrando, na palavra, um arrojo e uma ousadia que encantam e seduzem Smierdiákov. No entanto, quando cintila ao seu meio-irmão, ao modo de um motivo, a concepção explanada pela personagem mais ilustrada da galeria dostoiévskiana, de maneira que aquele planeje e execute o parricídio, Ivan tremula ante as consequências vivas de suas considerações abstratas que falcaram no coração de Smierdiákov, terminando por refugiar-se no desespero e na loucura propriamente dita que nos informam que, em seu íntimo, ele jamais acreditara nelas. (Cf. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, vol. 1 e 2).

⁴³⁷ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 295.

Nesse sentido, embora não haja nesses escritos uma filosofia moral propriamente, posto que se trata de arte e não de conceito, desponta dali uma sabedoria intuitiva que reitera imagetivamente a impossibilidade destacada na reflexão ética schopenhaueriana. Se o indivíduo não dispõe da autonomia sem reservas que lhe imputara a tradição filosófica, o fundamento da moral não pode ser atribuído a uma função lógica. Se a primazia é aquela da vontade, do impulso, de um ímpeto que escapa à representação, então “Acreditar que o conhecimento determine efetiva e radicalmente o querer é acreditar que a lanterna que alguém segura à noite é o *primum mobile* de seus passos”⁴³⁸. É exatamente nessa direção que se processa a sátira a Tchernichévski presente, conforme expus, em *Memórias do subsolo*, e adensada, posteriormente, nos demais escritos que tem naquele o seu grande anúncio. Dessa maneira, na literatura dostoiévskiana de maturidade, o intelectualismo ético é sumariamente destroçado através de imagens que situam o conhecimento como mais um instrumento de domínio a afirmar o egoísmo soberano, em lugar de situá-lo como dispositivo que determina exclusivamente os objetivos básicos da satisfação humana. Figurando em vida literária um retrato do cotidiano que se assemelha à descrição da moralidade perpetrada por Schopenhauer, não há uma única personagem de Dostoiévski para qual a prescrição de uma lei abstrata se exerça como fosse uma pedra-ímã. É sempre o sentimento o que opera a direção nesses destinos humanos, realçado em sua relação com o motivo mais forte que se impõe necessariamente. As ações das personagens não são como que respostas da inteligência, mas contrapartidas de corações predominantemente egoístas, malévolos ou compassivos que se veem diante de motivos igualmente vastos.

Dessa maneira, no mundo artístico de Dostoiévski a ação moral – a bondade, o ato que produz um bem para o outro desinteressadamente – não se apresenta presidida por um imperativo racional, mas antes se relaciona à experiência interna do indivíduo, sendo sempre consequência do sentimento da compaixão, não do conhecimento. Isto não excetua a participação do intelecto nas ações através da representação dos motivos, da oferta do mundo fenomênico propriamente dito, mas exprime a sua condição de subalternidade, constituindo imagens literárias que, em consonância à filosofia schopenhaueriana, contestam as tradições éticas de inclinação socrática, deontológica e utilitarista. Não é uma fórmula ou um discurso fechado o que acompanha as personagens que agem moralmente na obra madura de Dostoiévski, mas um coração que sente no outro o profundo pesar da vida mesma.

⁴³⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 270.

É nessa direção que a passagem que Chátov atribui a Stavróguin no romance *Os Demônios* – e que consta numa carta pessoal do próprio Dostoiévski⁴³⁹ – pode ser interpretada: “Mas não foi você mesmo que me disse que se lhe provassem matematicamente que a verdade estava fora de Cristo, você aceitaria melhor ficar com Cristo do que com a verdade?”⁴⁴⁰. A verdade tem a ver com pensamento e é por isto que Cristo está fora dela, porque ele é a justiça e a caridade produzidas pelo sentimento. A ação moral é aquela que imita o Cristo, isto é, que tem por base a compaixão, que não é uma “ideia” nem um discurso. Aquele que imita o Cristo é o mesmo que se compadece do outro ante a visão de seu sofrimento, que nada mais é do que vida. É assim que perfazendo com este uma comunidade de lugar e destino – vale de lágrimas, esforço e deterioração –, furta-se da possibilidade de o prejudicar ou mesmo, vai além, agindo em seu benefício. Desse modo, a prosa madura de Dostoiévski engendra um movimento que resgata, através de seu vínculo com um cristianismo trágico, o papel do sentimento da compaixão nas relações humanas, situando-o na raiz da bondade. As dores do mundo e a falta de uma resolução racional para este, em contato com a altivez, o orgulho e a presunção de personagens como Raskólnikov, Hippolít e Ivan Karamázov, resvalam na revolta e no titanismo, na afirmação cega de si que conduz à negação da alteridade. Por outro lado, para personagens como o príncipe Míchkin, Sônia e o homem ridículo, o sofrimento constitutivo do existente não se torna um obstáculo para o amor, antes exige que este germine com aquela mesma força que faz as plantas brotarem da terra. Desta feita, penso que a moralidade retratada pelo escritor russo se processa segundo uma base empírica e, nisto, expressa-se de modo a iluminar a perspectiva filosófica de Schopenhauer, para quem é mister que se aprecie a experiência na investigação da ação moral, o que conduzirá ao destaque do agir compassivo.

Se, em *O Idiota*, o príncipe Míchkin é a tentativa dostoiévskiana de representar um homem bom⁴⁴¹, que se aproxime do comportamento do Cristo, sua característica mais fundamental é justo a agudeza com a qual – diferentemente de todos que o rodeiam – tal personagem consegue adentrar no coração das demais, capturando inequivocamente a profunda desventura e sofrimento que atravessa e estrutura o existente. Diversas passagens ressaltam essa sua estranha habilidade, que está na base de suas respostas demasiadamente resignadas em face das ofensas que constantemente se lhe atribuem nessa narrativa. Sobre Nastássia Fillípovna, a personagem afirma: “– É um rosto admirável! [...]. – E estou certo de que seu destino não é dos

⁴³⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor *apud* FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos de provação* (1850-1859), p. 227.

⁴⁴⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. 6 ed. Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018, p. 249.

⁴⁴¹ MELETÍNSKI, Eleazar. Notas sobre a obra de Dostoiévski. In *Revista Caderno de literatura e cultura russa*, n 2, São Paulo, maio 2008, p. 26.

comuns. O rosto é alegre, e não obstante ela sofreu terrivelmente, não? É o que dizem os olhos”⁴⁴². Quanto a um paciente da casa de saúde suíça onde estivera por anos, dirá: “Lá havia um doente [...], um homem muito infeliz. Era uma infelicidade tão terrível que dificilmente pode haver outra igual. Ele havia sido enviado a tratamento de loucura; a meu ver não era louco, apenas sofria terrivelmente – era essa toda a sua doença⁴⁴³. Acerca da pobre camponesa Marie, comenta: “Eu a beijei apenas uma vez... Não, não riam – o príncipe se apressou em deter as risotas das suas ouvintes –, aí não havia nada de amor. Se as senhoras soubessem que criatura infeliz era aquela, as senhoras mesmas sentiriam muita pena dela como eu senti”⁴⁴⁴. Míchkin captura no outro o que há de mais fundamental: “E de onde eu fui tirar ainda há pouco que o senhor é um idiota! O senhor percebe o que os outros nunca irão perceber”⁴⁴⁵. Significa dizer que acessa o sofrimento dos demais como o índice da vida e, ao fazê-lo, é tomado por uma postura predominantemente justa, mas também caridosa, mesmo quando o achincalham. Justa, na maior parte do corpo do romance, quando é incapaz de produzir uma reação que implique no prejuízo de seu interlocutor. Ao bofetão de Gravila, o príncipe chora com o rosto entre as mãos, tomado pela impressão antecipada do que tal ação causará posteriormente naquele agente, que é certo amargará seu próprio feito. Nada faz contra Rogójin, depois que este tenta assassiná-lo, por considerá-lo um infeliz, um homem que vive o tormento de desejos incapazes de serem satisfeitos. Silencia diante do deboche em torno do “cavaleiro pobre” orquestrado por Aglária que, inquieta com uma tal disposição de espírito, se assombra diante do que considera ser a completa ausência de orgulho em um homem. Não enxota de sua habitação de veraneio Burdóvski e seus amigos bandoleiros, mesmo quando é explícito que estes últimos exortam o primeiro a lhe extorquir. Silencia diante do ódio raivoso que Hippólít lhe dedica e esquece imediatamente as pequenas traições do cínico Liebiediêv, mal chegando a lhe censurar. Se o príncipe não dirige contra todos uma reação mais austera, não é porque fosse um homem fraco, eivado de covardia, incapaz de desagradar, enfim, por motivos egoístas, mas pelo reconhecimento agudo das sombras daqueles que estão à sua volta e das dores que apavoram suas imediações. É a experiência da compaixão a única a fundar sua bondade.

Em se tratando de Marie, não se mostra apenas justo, como predominantemente o é, mas também caridoso. Desafiando toda uma aldeia que a submetera a episódios marcados pela maldade, tais como o insulto e a fome, Míchkin se lamenta pela natureza viperina das pessoas

⁴⁴² DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 48.

⁴⁴³ *Ibid.*, p. 83.

⁴⁴⁴ *Ibid.*

⁴⁴⁵ *Ibid.*, p. 144.

que a maltratavam: “[...] quando ela voltou doente e destroçada, não houve em ninguém qualquer compaixão por ela! Como eles são cruéis com essas coisas! Como são duras as noções que eles têm das coisas!”⁴⁴⁶. Não tendo estado apaixonado por Marie, a personagem afirma que fora, no entanto, “feliz de outro modo”⁴⁴⁷, o que evoca o sentido schopenhaueriano de que a ação moral, assim como a dimensão da arte, desempenha um viés salutar para o ser humano, ainda que apenas em caráter provisório.

É com Nastássia Fillípovna, no entanto, que a imagem do evento raro da compaixão em sua oposição ao egoísmo colossal do mundo humano será articulada com maior profundidade. Enquanto todos registram a belíssima jovem sob pontos de vista que a situam sempre em um lugar opositivo – Gania a despreza porque ela faz com que ele experimente a própria banalidade; Rogójin a odeia pelo desprezo orgânico que ela sem esforço lhe dirige –, apenas Míchkin é capaz de atravessar a superfície convencional da aparência. Da fotografia ao encontro face a face, o herói é completamente devastado pelo sofrimento que a visão de Nastássia lhe impõe, capturando o que lhe é constitutivo. Destarte, a moralidade de Míchkin parece se relacionar estreitamente com essa capacidade de se deixar atravessar pela agruras da finitude implicada no sentimento da compaixão. Com isso, a figura do herói expressa um conteúdo que dialoga com Schopenhauer, quando este filósofo afirma que no tocante a cada pessoa que nos rodeia:

Não empreendamos uma valorização objetiva da mesma conforme valor e dignidade, não consideremos portanto a maldade da sua vontade, nem a limitação do seu entendimento, e a incorreção dos seus conceitos; porque o primeiro poderia facilmente ocasionar o ódio, e a última, desprezo; mas observemos somente seus sofrimentos, suas necessidades, seu medo, suas dores. Assim sempre teremos com ela parentesco, simpatia, e, em lugar de ódio ou do desprezo, aquela compaixão que unicamente forma a *agapé*, (ágape) pragada no evangelho. Para não permitir o ódio e o desprezo contra a pessoa, a única adequada não é a busca de sua pretensa “dignidade”, mas, ao contrário, a posição de compaixão.⁴⁴⁸

O príncipe assevera: “não a amo por amor mas por compaixão”⁴⁴⁹ e, ao devotar a Nastássia esse sentimento de tal modo desinteressado, faz com que Gania e Rogójin percebam que as próprias ações diante daquela decorrem exclusivamente de uma natureza vaidosa e de outra bestialmente sensual e apaixonada: “Tu, por exemplo, dizes que a amas por compaixão. Em mim não existe nenhum tipo de compaixão por ela”⁴⁵⁰, afirma Rogójin. Em outra passagem,

⁴⁴⁶ Ibid., p. 84

⁴⁴⁷ Ibid.

⁴⁴⁸ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, p. 95.

⁴⁴⁹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Idiota*, p. 241.

⁴⁵⁰ Ibid., p. 241.

dirá: “O mais provável é que tua compaixão seja ainda maior que o meu amor”⁴⁵¹. Com efeito, a compaixão sentida em relação à Nastássia é de tal modo intensa que supera o amor mundano que o herói nutre por Agláia. A filha mais nova da generala compreende ser este o caso ao afirmar que “no cavaleiro pobre, porém, esse sentimento já atingiu o último grau, o ascetismo; é preciso reconhecer que a capacidade para semelhante sentimento sugere muito e que tais sentimentos deixam uma marca profunda”⁴⁵². Sua suspeita – que descreve com correteza a compaixão do príncipe – concretiza-se quando este permite que ela cruze em definitivo a porta, em se tratando de com isto poder acorrer ao desmaio de Nastácia. Segue, assim, a permanência ao seu lado, no intento de minoração da condição de sofrimento da qual pretendia tomar parte a humilhação que Agláia tentara infligir à bela:

Dez minutos depois o príncipe estava sentado ao lado de Nastássia Fillípovna, olhando para ela sem desviar o olhar e afagando-lhe o cabelo e o rosto com ambas as mãos como a uma criancinha pequena. Gargalhava com as gargalhadas dela, e estava disposto a chorar diante das lágrimas dela. Não dizia nada, mas escutava com atenção o balbucio impetuoso, extasiado e desconexo dela, dificilmente compreendia alguma coisa, mas sorria baixinho, e mal lhe parecia que ela recomeçava a sentir tristeza ou chorar, a censurar ou queixar-se, logo recomeçava a afagar-lhe a cabeça e passar-lhe carinhosamente as mãos pelas faces, consolando-as e persuadindo-a como a uma criança.⁴⁵³

Côncio de que é a compaixão que o move, a imagem de Míchkin produz com preciosidade a profusão dessa estranha disposição de condoer-se, incomodar-se, desesperar-se quando se está diante de um sofrimento aparentemente estrangeiro que então subitamente se faz próximo, íntimo, torna-se nosso. Não à toa Schopenhauer afirma que as ações de bondade, caracterizadas como aquelas dirigidas ao bem alheio de um modo desinteressado, podem ser consideradas como “o início da mística”⁴⁵⁴, no sentido de que aí sempre está em jogo uma “ação misteriosa, um mistério”⁴⁵⁵ cuja tentativa de justificação teria dado origem a muitas “ficções”. No romance *O Idiota*, esse mistério é presente na inquietação das demais personagens que pretendem, sem sucesso, explicar racionalmente Míchkin em seu irrecuável movimento de fazer-se justo e caridoso. Fracassadas nesse intento e aferradas ao egoísmo, sobra-lhes justificar a existência original do príncipe através da “ficção” de que seus comportamentos se devem à sua doença, ao fato de ser ele um “idiota”. A essa atmosfera, o herói retruca: “mas que idiota

⁴⁵¹ Ibid., p. 245.

⁴⁵² Ibid., p. 284.

⁴⁵³ Ibid., p. 640.

⁴⁵⁴ SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena*, p. 107.

⁴⁵⁵ Ibid.

sou agora, quando eu mesmo compreendo que me consideram um idiota?”⁴⁵⁶. Míchkin sente-se deslocado nesse mundo, e nisto se reforça o aspecto insurreto da compaixão. Estar “à vontade” nesse mundo implica abraçar a inclinação egóica de afirmação cega da própria volição que reforça a espessura do caráter ilusório, onírico do mundo fenomênico. Conversando com seus botões, a personagem sugere que o sentimento da compaixão é uma espécie de rasgo, intermitência, brecha a produzir de maneira intuitiva um aprendizado sobre a existência que interrompe momentaneamente a submissão violenta do mundo à fruição do eu, instaurando um modo diverso de sua relação com o outro:

Quando vier a saber de toda a verdade e quando se convencer do quanto é digno de pena esse ser prejudicado, meio louco – porventura ele não irá perdoá-lo por tudo o que houve antes, por todos os seus sofrimentos? Porventura não se tornará seu servo, seu irmão, seu amigo, sua providência? A compaixão irá compreender e ensinar ao próprio Rogójin. A compaixão é a lei mais importante e talvez a única da existência de toda a humanidade.⁴⁵⁷

Por “lei” nessa trama não se compreende um dever, pois o bem imposto verte-se sempre em seu oposto na obra madura de Dostoiévski e nisso reside, com efeito, sua crítica à proposta salvífica de Tchernichévski. Antes, a palavra “lei” permite por interpretação um modo de organização interna do indivíduo, uma dimensão íntima que retira sua importância, dentro da existência humana, daquilo que produz: a beleza do gesto que, em seu esforço, recusa a distorção do pensamento que faz com que o algoz não se reconheça na vítima, que o ser humano, de um modo geral, veja predominantemente seus consortes como um alvo a ser abatido em alguma proporção.

Que Míchkin faça cair aos pedaços, num golpe de distração, o precioso vaso chinês da casa dos Iepantchin não diz respeito somente à sua inabilidade de corresponder às exigências da alta sociedade que, naquela sala, se reúne. O vaso quebrado através de um movimento brusco figura, outrossim, como a imagem mais apropriada para a intimidade da personagem: ela estiliza espontaneamente aquilo que os outros tentam a todo custo preservar e proteger. Desafiando um certo espírito de época no qual prevalece uma apreensão científica da vida, a literatura madura de Dostoiévski aproxima-se da filosofia schopenhaueriana também através da relevância com a qual articula a temática da compaixão, produzindo imagens que a insinuam como a única dimensão de florescimento da ação moral. Como acontece em Schopenhauer, no entanto, a compaixão é apenas um lenitivo e “Míchkin está, assim, condenado inevitavelmente

⁴⁵⁶ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*, p. 90.

⁴⁵⁷ *Ibid.*, p. 264.

à catástrofe, porque a luz etérea do amor e da reconciliação universal não pode iluminar o mundo decaído do homem durante mais do que um instante ofuscante e autodestrutivo”⁴⁵⁸.

⁴⁵⁸ FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)*, p. 431.

CONCLUSÃO

Que a vida seja, conforme explanado ao longo desta tese a partir dos autores abordados, fundamentalmente finitude – dor, desgaste, esforço, morte – não significa, contudo, esvaziar o mundo de beleza e de bondade ou mesmo de alegria. Schopenhauer, afinal, dedica uma parte considerável de seus escritos à afirmação do valor existencial da arte e da moral; Dostoiévski faz algo parecido ao conceber personagens como Sônia, Míchkin e Aliócha. Em uma filosofia e uma literatura cuja prerrogativa é, por excelência, exprimir a imanência, enredar-se em seus fios, percorrer as suas dobras em lugar de escamoteá-las sob propostas inócuas que não exprimem o cotidiano mais miúdo, mais imediato dos seres humanos, a bondade, a beleza e a alegria não poderiam ser rechaçadas. Se o pensamento de Schopenhauer e os escritos maduros de Dostoiévski se esquivassem da afirmação da concretude de tais elementos, tratar-se-ia de uma filosofia e de uma literatura do impossível, pois qualquer indivíduo pode experimentá-los ou observá-los, a despeito de sua duração ou intensidade, proximidade ou distância. Quem de nós não sorrira a esmo envolvido por sentimentos macios e uma sensação de bem-estar que nos refugiasse, temporariamente, das agruras mais contumazes? A experiência da arte, ademais, eleva o ser humano a um tipo de subversão que maneja de um modo brincante a própria inconsistência do real, permitindo extrair do que nos fustiga algo que, a um só tempo, nos ampara e realiza. Da bondade dos outros o indivíduo pode ser objeto ao menos uma vez em sua vida e, se não o for, pode com ela travar contato na experiência de terceiros ou através de sua própria ação, caso lhe permita o seu caráter. Então é verdade que o mundo é alegre, bom e belo, mas é igualmente verdade que, a partir daquelas obras, essa é somente a sua face mais trêmula, despontada como intermitência que força os limites do existente, embora não seja capaz de confrontá-lo decisivamente a ponto de dissolver, de maneira categórica, a aspereza que lhe é primaz.

Conforme pretendi assinalar, no que tange à regra, ao que não pode deixar de ser o caso, à tendência originária da vida, à luz desses registros, determina-se segundo o império da dor que desintegra a matéria – como uma deusa ancestral e terrível – a arrastar o que se move em sua torrente. Schopenhauer, jocosamente, afirma que o mundo, do ponto de vista da lógica, assemelha-se a um hospício e, de um âmbito moral, recorda, a seus espectadores, um verdadeiro covil de ladrões. Esse é também o mundo retratado nos romances e novelas dostoiévskianos, dentro dos quais se ilumina, insistentemente, a duplicidade tragicômica da vida humana assinalada por Schopenhauer. Para o filósofo, no tocante ao seu conjunto, a nossa existência contém os lamentos e as dores da tragédia, no entanto, os indivíduos não possuem a dignidade

edificante do herói trágico, evocando, antes, nos detalhes, a figura de tolos caracteres cômicos. A literatura madura dostoiévskiana realça essa perspectiva, pois agremia o grande sofrimento e o infortúnio de um mundo visto como um “cerrado de desesperados”, aspecto este que remete aos textos trágicos, sem deixar, contudo, de presentificar o ridículo, o humor e o paradoxo típico dos textos cômicos.

Com efeito, conforme destaca V. Ivanov⁴⁵⁹, praticamente todos os grandes romances dostoiévskianos orbitam em torno de um crime, resultam em catástrofes, apinham atos trágicos e não raro, através destes, suscitam o terror, mas também a piedade, refundando, em sentido moderno, algo semelhante à acepção antiga do que Aristóteles⁴⁶⁰ nomeara catarse. Fazendo uso do conceito aristotélico, o estudioso afirma que a catarse penetra a ficção de Dostoiévski, tornando-se uma vivência das próprias personagens que, através do terror da morte do outro e da compaixão que sucede tal evento, experienciarium um processo de purificação trágica impulsionado pela dor, cuja resultante dar-se-ia na dissolução da negação da alteridade. Que a forma dos grandes romances presentifique elementos dramáticos e que seu conteúdo o suscite através da presença esmagadora de um infortúnio implacável, não se trata de coincidência, mas do fato de que, como Schopenhauer, “Dostoiévski acreditava que o modo dramático era o mais próximo das realidades da condição humana”⁴⁶¹. Recobrando a sinonímia de vida e tragédia, a literatura madura do escritor moscovita produz a imagem do desamparo de seres destituídos de fundamento, submetidos a uma existência, por natureza, problemática, e nisso, mantém o conflito, o problema, o dilaceramento ao invés de tentar mascará-lo por meio de uma síntese filosófica ou religiosa. A esse aspecto trágico, contudo, vincula-se – fazendo coro à perspectiva de Schopenhauer – a comicidade que distancia a personagem da dignidade do herói trágico e a aproxima das figuras das comédias. Para Dostoiévski, “a tragédia e a sátira são duas irmãs e andam juntas, e o nome de ambas, tomados juntos, é: verdade”⁴⁶². Desse modo, este escritor produz inúmeras passagens que acentuam, na chave do riso e no âmbito das coisas vulgares, dos “detalhes”, a fratura ontológica da qual somos herdeiros por nascimento. Na paródia, no paradoxo e no humor acena-se à insignificância do corpo atomizado e isolado do indivíduo moderno, preso aos passos velozes das paisagens citadinas, tão próprias aos desdobramentos da forma romanesca, bem como o torvelinho mirabolante de “ideias”, concepções, conceitos forjados nos sonhos da cidade e que o acercam em meio à dissolução dos valores consolidados

⁴⁵⁹ IVANOV, Viatcheslav. *Freedom and tragic life: a study in Dostoevsky*. Apresentação de Maurice Bowa. Tradução de Norman Cameron. Ed. S. Kononov. New York: The Nobody Press, 1959.

⁴⁶⁰ ARISTÓTELES. *Poética*. 2 ed. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

⁴⁶¹ STEINER, George, op. cit., p. 125.

⁴⁶² DOSTOIÉVSKI, Fiódor *apud* KIRPÓTIN, Valéri, op. cit., p. 381.

na esfera das sociedades tradicionais. Expressando a fragmentação de um mundo que assiste o auge do desenvolvimento das forças seculares produtivas, o romancista oferece uma expressiva fotografia da metrópole nascente, esse “vaso de escorpiões”, no interior do qual suas personagens agarram-se a uma “ideia” que porventura lhes produza uma nesga de orientação. Fracassam miseravelmente e tal fracasso não deixa de conter um acento cômico, um ridículo magistralmente explorado. Guardando algo de cômico, de risível entremeado a uma base de infortúnio, a uma experiência de sofrimento atroz, Dostoiévski acrescenta à sua prosa um refinamento que apenas a modernidade fora capaz de evidenciar: a volúpia sub-reptícia que o indivíduo pode experimentar por ocasião da queda, da degradação, do charco.

Nesse sentido, busquei assinalar que a filosofia de Schopenhauer e a literatura madura de Dostoiévski produzem a partir daí sua zona de vizinhança: o sofrimento lhes parece escandaloso demais para ser inaudito; entranhado demais para ser removido; e estendido sobremaneira para ser concreta e definitivamente superado. Filosofia e literatura comungam de um mesmo destino: empenham-se na busca do fundo da vida, revelado neste caso na dor que cobre o mundo de uma certa gratuidade; na finitude como esforço sempre repostado e jamais suficientemente satisfeito; no imponderável imiscuído nos desdobramentos de nossa ação pretensamente arrazoada. É o antídoto moderno para a razão moderna que toma a si como primado, sedução oitocentista – mas não somente – que falseia o ser humano na tentativa de torná-lo altivo e, nisto, exime-se de explorar o seu abisso. “Encontrar o homem no homem”⁴⁶³, conforme escrevera certa feita Dostoiévski, é ser um realista no mais alto sentido, e é este o seu impeditivo de projetar em sua obra imagens que celebrem o “homem novo” de seu século, ingenuamente feliz e impávido, bem como um ideal de história no interior da qual se supera a dor e a angústia como se estas não fossem, propriamente, a intimidade fundante da experiência humana. Schopenhauer e Dostoiévski têm por horizonte essa espécie de compromisso de acercar essa intimidade, para assim saber do grande livro do mundo, onde cabem todas as histórias. É deste que o filósofo e o artista extraem a matéria de seus escritos, assim como Dante evocara o mesmo mundo real como matéria para seu inferno⁴⁶⁴.

Dentro do realismo dostoiévskiano, toma pé também o fantástico, caso este seja necessário para um retrato mais potente da vida: um personagem se duplica, outro conversa com o diabo; um terceiro sonha ter habitado o paraíso e por isso conhecer a verdade. Seu

⁴⁶³ “Sem deixar de ser totalmente realista, encontrar o homem no homem... Chamam-me psicólogo: é errado, sou simplesmente um realista no mais alto sentido, quer dizer que pinto as profundezas da alma humana”. (DOSTOIEVSKI *apud* ROLLAND, Jacques. *La question de l'Autre*. Paris: Verdier, 1983, p. 25).

⁴⁶⁴ “De onde DANTE extraiu matéria para seu inferno senão deste nosso mundo real?” (SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*, tomo I, p. 361).

realismo guarda, assim, um traço de “incongruência” que, ao distanciá-lo de um desenho mais tradicional do “realismo” enquanto escola literária, aproxima-o da trama íntima da vida mesma, posto que esta, se debulhada radicalmente, é frágil na firmeza de sentido, contraditória e inconciliável. Talvez seja possível considerar, desse modo, a existência de um “realismo dostoiévskiano”, onde sujeito e objeto se fundem, se explicitam, tornam-se um do outro a condição: o xale verde de Sônia é mais que isto, é sua afinidade em face de uma madona muito venerada na Rússia daquele tempo; o amarelo embotado de tudo que cerca Raskólnikov é a extensão de sua melancolia, hipocondria; as aranhas, que vez por outra aparecem nessa prosa, revelam-se como prenúncio do horror e do abjeto que por certo está para chegar. No centro desse realismo no qual sujeito e objeto se implicam e não se acanha a palavra do extraordinário, as questões eternas e malditas impõem-se ao “frágil e minúsculo corpo humano”. Deste encontro, constituem-se as tensões filosóficas que orientam reiteradamente a narrativa dostoiévskiana e permitem pretendê-la em confluência com o pensamento schopenhaueriano, conforme propus: imagens que criticam o racionalismo moderno e reconduzem a razão à dimensão da finitude; que recusam uma divinização do tempo por meio da proposta de um sentido histórico; que realçam a profundidade dos dilemas éticos ao ilustrarem o aspecto falacioso do intelectualismo moral; e que, sobretudo, assinalam o aspecto assombroso do sofrimento e o fato de que apenas à custa de algum cinismo poder-se-ia justificá-lo. Embora haja outros percursos que poderiam ser elaborados numa proposta de diálogo entre os autores supracitados – tais como o lugar da figura do asceta na obra de ambos, o rechaço do suicídio e a “conversão” mediada pela experiência pessoal da dor – por ora me fixei naqueles outros e nisto me pus em consonância com uma perspectiva defendida pelo próprio Schopenhauer: a valência de argumentos literários no contexto da explicitação de enunciados filosóficos.

Certa vez, Schopenhauer afirmou que caso se conduzisse um otimista pelos hospitais, praças de execução, prisões etc., ele veria de que tipo é o “melhor dos mundos possíveis”. Arrisco dizer que Dostoiévski foi precisamente este indivíduo, apresentando indubitavelmente a prerrogativa que adviria como visão de cada uma dessas experiências: a infância no hospital dos pobres de Moscou; um patíbulo apenas posteriormente falseado; os horrores do presídio de Omsk, na Sibéria, por quatro longos anos “pesados como chumbo”, em virtude de ter lido, em voz alta, em um círculo político, uma carta proibida de Bielínski (1811-1848) a Gógol (1809-1852). Schopenhauer sinaliza que o humano é como o “personagem trágico despedaçado por forças que não podem ser compreendidas completamente nem superadas pela sabedoria

racional”⁴⁶⁵. Dostoiévski retrata a vida tal como a tragédia que nos repete “que o domínio da razão, da ordem e da justiça é terrivelmente limitado, e que nenhum progresso social e técnico-científico seria capaz de aplacar o mal que assola a natureza humana”⁴⁶⁶. O filósofo e o literato se comunicam ao lançarem sobre nós, leitoras e leitores, a compreensão de que dentro do ser humano existe um outro, o “destino cego, as solicitações do inferno, a fúria bestial do nosso sangue – à nossa espera, na encruzilhada”⁴⁶⁷. Não nos conduzem, pois, ao otimismo: o baluarte da época. No entanto, se não há de se confundir o otimismo com a mera boa expectativa, não se deve tampouco tomar o seu contrário como um tosco imobilismo. Há aqui, duplamente, uma sabedoria do sofrimento e uma recusa do existente que se revelam como um importante ponto de resistência no contexto de um arranjo social cuja tendência é sempre retirar de nosso campo de visão a quantidade indecorosa de sofrimento exigida para sua reprodução.

⁴⁶⁵ GOLDMANN, Lucien. *Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine*, p.57.

⁴⁶⁶ CABRAL, Jimmy Sudário, op. cit., p. 118.

⁴⁶⁷ GOLDMANN, Lucien, op. cit., p. 16.

BIBLIOGRAFIA

Obras de Schopenhauer

A arte de ser feliz. Org. de Franco Volpi. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

Aforismos para a sabedoria de vida. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2002.

Metafísica do amor, metafísica da morte. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

Metafísica do belo. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2003.

O Livre-arbítrio. Tradução de Lohengrin de Oliveira. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira Participações, 2012.

O mundo como vontade e como representação, primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.

O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015.

O mundo como vontade e representação, III pt; Crítica à filosofia kantiana; Parerga e paralipomena, cap. V, VIII, XIX, XIV. Tradução de Wolfgang Leo Maar e Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1985.

Parerga y paralipomena. Tradução de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

Sobre a filosofia universitária. 2 ed. Tradução, textos introdutórios e notas de Maria Lúcia Mello Oliveira Cacciola e Márcio Suzuki. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente: uma dissertação filosófica. Tradução de Gabriel Valladão Silva e Oswaldo Giacoia Junior. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

Sobre a vontade na natureza. Tradução, prefácio e notas de Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Sobre o fundamento da moral. Tradução de Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes: 1995.

Obras de Dostoiévski

A Writer's Diary 1877-1881. v. II. Tradução e anotações de Kenneth Lantz. Illinois: Northwestern University Press, 2000.

Contos reunidos. Tradução de Priscila Marques, Boris Schnaiderman, Paulo Bezerra, Fátima Bianchi e outros. Org.: Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2017.

Correspondências (1838-1880). Tradução de Robertson Frizero. Porto Alegre: 8Inverso, 2011.

Crime e castigo. 6 ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

Diario de un escritor: crónicas, artículos, crítica y apuntes. Edição de Paul Viejo. Tradução de Elisa de Beaumont Alcalde, Eugenia Bulátova e Liudmilla Rabdanó. Madrid: Páginas de espuma, 2010.

Duas narrativas fantásticas: A dócil e O sonho de um homem ridículo. 4 ed. Tradução, prefácio e nota de Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2017.

L'esprit souterrain. Traduzido e adaptado por Ely Halpérine e Charles Morice. Paris: Librairie Plon, 1886.

Memórias do subsolo. 5 ed. Tradução, prefácio e notas de Boris Schneiderman. São Paulo: Editora 34, 2004.

O Adolescente. 2 ed. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; ilustrado com os manuscritos do autor. São Paulo: Editora 34, 2020.

O Crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão. 3 ed. Tradução de Boris Schneiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

Os Demônios. 6 ed. Tradução, prefácio e notas de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2018.

O Idiota. 5 ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2020.

Os irmãos Karamázov. Vol. 1. 4 ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2023.

Os irmãos Karamázov. Vol. 2. 4 ed. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2023.

Obras sobre Schopenhauer

BONNET, Ch.; SALEM, J. **La raison dévoilée: études schopenhaueriennes.** Paris: VRIN, 2005.

BRANDÃO, Eduardo. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer.** São Paulo: Humanitas, 2008.

BRUM, José Thomaz. **O Pessimismo e suas Vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

CACCIOLA, Maria Lúcia. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. In **Revista Discurso**. São Paulo, v. 20, 1993, p. 79-98.

_____. O tema da razão em Horkheimer e Schopenhauer. In **Cadernos de filosofia alemã: crítica e modernidade**, São Paulo, v. 22, n. 02, jul.-dez., 2017, p. 49-61.

_____. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: EDUSP, 1994.

CHEVITARESE, Leandro. **A Ética em Schopenhauer: que "liberdade nos resta" para a prática da vida?** 2005. Tese. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 162f.

CIRACÌ, Fabio. Schopenhauer e la fondazione laica dell'etica. In **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**. Santa Maria, vol. 3, n. 1 e 2, 1º e 2º semestres de 2012, p. 111-21.

DEBONA, Vilmar. **A outra face do pessimismo: caráter, ação e sabedoria de vida em Schopenhauer**. São Paulo: Edições Loyola, 2020.

_____. A presença da literatura nos "argumentos" de Schopenhauer a favor da primazia da vontade sobre o intelecto. In **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**. Santa Maria, vol. 7, n. 2, jan.-jun., 2016, p. 111-23.

_____. Schopenhauer e Augusto dos Anjos: sobre a arte poética. In **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**. Santa Maria, vol. 6, n. 2, jan.-jun., 2015, p. 54-68.

DURANTE, Felipe. A esquerda schopenhaueriana no Brasil. In **Voluntas: Revista Internacional De Filosofia**. Santa Maria, vol. 9, n. 1, jul.-dez., Schopenhauer: a filosofia e o filosofar, Ed. 17, p. 137-47, 2018.

FAZIO, Domenico. (Orgs.). La Scuola di Schopenhauer: Testi e contesti. A cura del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola. In **Schopenhaueriana - Collana del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento**. Vol. 2. Lecce: Pensa Multimedia, 2009.

FELIPE, A. P. M. O remorso de Raskólnikov em uma perspectiva schopenhaueriana. **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Santa Maria-Florianópolis, v. 15, n. 1, 2024, p. 01-17.

FONSECA, Eduardo Ribeiro da. **Psiquismo e vida: sobre a noção de Trieb nas obras de Freud, Schopenhauer e Nietzsche**. Curitiba: Editora UFPR, 2012.

GIACOIA, Oswaldo. Princípio de individuação e originação interdependente: Schopenhauer e o buddhismo – um diálogo Ocidente-Oriente. In **Buddhismo e filosofia em diálogo**. Florentino Neto, A.; Giacoia, O. (Orgs). Campinas: Editora PHI, 2014, p. 93-114.

_____. Ser e sentido: o paradoxo do sofrimento. In **Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer**. Santa Maria, v. 7, n. 2. 2º semestre de 2016, p. 04-26.

HORKHEIMER, Max. A atualidade de Schopenhauer. Tradução de Lucas Lazarini Valente. In **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Santa Maria, vol. 9, n. 2, jul.-dez, 2018, p. 190-208.

_____. Schopenhauer e a sociedade. Tradução de Thiago Souza Salvio. In **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Santa Maria, vol. 9, n. 2, jul.-dez, 2018, p. 180-9.

INVERNIZZI, Giuseppe. **Il pessimismo tedesco dell'Ottocento: Schopenhauer, Hartmann, Bahnsen e Mainlander e i loro avversari**. Firenze: La nuova Italia, 1994.

KOBLER, Matthias. “A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer. Tradução de Fabrício Coelho. In *ethic@*. Florianópolis, v. 11, n. 2, julho de 2012, p. 17-30.

LÜTKEHAUS, Ludger. Esiste una sinistra schopenhaueriana? Ovvero: il pessimismo è un quietismo? In FAZIO, Domenico; KOBLER, Mathias; LÜTKEHAUS, Ludger. (Orgs.). **Arthur Schopenhauer e la sua scuola: Per l'inaugurazione del Centro interdipartimentale di ricerca su Arthur Schopenhauer e la sua scuola dell'Università del Salento**. A cura di Fabio Ciraci, Domenico M. Fazio, Francesca Pedrocchi. Vol. 1. Lecce: Pensa Multimedia, 2007.

MAURER, Sigrid Helga. **Schopenhauer in Russia: his influence on Turgenev, Fet and Tolstoy**. 1961. Tese. Stanford University. Departamento de línguas e literatura. Califórnia. 384f.

MORANO, Guillaume. **Schopenhauer: pas à pas**. Paris: Ellipses, 2010.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer: una filosofia de la tragedia**. Barcelona: Anthropos, 1989.

PHILIPPS, Cristiana. Déterminisme causal et liberté chez Schopenhauer. In **Scripta Philosophiæ Naturalis**, n7, 2015, p. 21-39.

ROGER, Alain. **Le vocabulaire de Schopenhauer**. Paris: Ellipses, 2014.

ROSSET, Clément. **Schopenhauer**. Paris: Presses Universitaires de France, 1968.

_____. **Schopenhauer, philosophe de l'absurde**. 2 ed. Paris: Quadrige/Presses Universitaires de France, 1994.

SAFRANSKY, Rüdiger. **Schopenhauer e os anos selvagens da filosofia: uma biografia**. Tradução de William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SALVIANO, Jarlee Oliveira Silva. **Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer**. São Paulo: EDUSP, 2013.

_____. **O niilismo de Schopenhauer**. 2001. Dissertação. Universidade de São Paulo. 111f.

_____. Schopenhauer, os afetos e o pior dos mundos possíveis. In **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Santa Maria, v.12, Ed. Especial: Schopenhauer e o pensamento universal, 2021, p. 01-14.

SILVA, Luan Corrêa da. A unidade ética em “O mundo como vontade e como representação” de Schopenhauer. In **Voluntas: Revista Internacional de Filosofia**. Santa Maria, v. 9, n. 2, p. 4-15, 2018.

SIMMEL, Georg. **Schopenhauer & Nietzsche**. Tradução de César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto, 2011.

VOLPI, Franco. In SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de ser feliz**. Org. de Franco Volpi. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2008. (Apresentação).

Obras sobre Dostoiévski

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1981.

BERDJAIEV, Nikolaj. **La concezione di Dostoevskij**. Tradução di Bruno del Re. Torino: Einaudi, 2002.

CABRAL, Jimmy Sudário. **Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica**. 2012. Tese (Doutorado em Teologia). Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. 298f.

_____. Transcendência e materialismo em Memórias do subsolo. In **Numen: Revista de Estudos e Pesquisas da Religião**. Dossiê Dostoiévski e a religião. V. 19, n 1, 2016, p. 163-94.

CASTAGNA, Luigi. **Il mondo religioso di Dostoevskij: Romano Guardini interprete dello scrittore russo**. 2010. Tese. Università degli Studi di Cagliari. Departamento de Estudos Filológicos e Literários. Sardegna. 491f.

COSTA, Mariana Lins. **O herói niilista e o impossível além do homem: uma investigação filosófica do romance Os Demônios de Fiódor Dostoiévski**. 2015. Tese. Universidade Federal da Bahia, Salvador. 336f.

EROFÉIEV, Viktor. **Encontrar o homem no homem: Dostoiévski e o existencialismo**. Tradução de Marina Darmaros. São Paulo: Kalinka, 2021.

EVDOKIMOV, Paul. **Dostoïevski et le problème du mal**. Paris: Éditions de Corlevour, 2014.

FARCI, Carola. Svevo e Dostoevskij. Temi in comune e terzo incomodo. In **Italianistica: Rivista di letteratura italiana**. Ano XLIV. N. 3. Pisa/Roma: setembro/dezembro, 2015.

FERNANDES, Arlene Aparecida. **O solo sagrado: crítica da modernidade em Dostoiévski**. 2017. Dissertação. (Mestrado em Ciências da Religião). Universidade Federal de Juiz de Fora. 106f.

FÖLDÉNYI, László. **Dostoyevski lee a Hegel en Siberia y rompe a llorar**. Tradução de Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: as sementes da revolta (1821-1849)**. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Editora Universidade de São Paulo, 1999.

_____. **Dostoiévski: o manto do profeta (1871-1881)**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2018

_____. **Dostoiévski: os anos de provação (1850-1859)**. Tradução de Aurora Bernardini e Noé Silva. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. **Dostoiévski: os anos milagrosos (1865-1871)**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2003.

_____. **Dostoiévski: os efeitos da libertação (1860-1865)**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2002.

_____. **Dostoiévski: um escritor em seu tempo**. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das letras, 2018.

_____. **Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura**. Tradução de Paula Cox Rolim e Francisco Achkar. São Paulo, EDUSP, 1992.

GHIDINI, Maria Candida. **Dostoevskij**. Roma: Salerno Editrice, 2017.

GIDE, André. **Dostoïevski**. Paris: Gallimard, 1981.

GIRARD, René. **Dostoiévski: do duplo à unidade**. Tradução de Roberto Mallet. São Paulo: Realizações Editora, 2011.

GIVONI, Sergio. **Dostoevskij e la filosofia**. Roma-Bari: Laterza, 2007.

FOGEL, Gilvan. Dostoiévski: voluntarismo = niilismo. In **Revista Sofia**. Vitória, ano I, out. de 1994, p. 93-129.

_____. Rodion Raskólnikov ou Do pretense direito ao crime: Apontamentos/ itinerário para uma leitura de Crime e Castigo. In **Rus: Revista de Literatura e Cultura Russa**. São Paulo, v. 12, n 18, abril de 2021, p. 12-25.

IVANOV, Viatcheslav. **Dostoïevski: Tragédie, Mythe, Religion**. Traduzido do russo por Louis Martinez. Paris: Editions des Syrtes, 2000.

_____. **Freedom and tragic life: a study in Dostoevsky**. Apresentação de Maurice Bowa. Tradução de Norman Cameron. Ed. S. Konovalov. New York: The Nobody Press, 1959.

KASATKINA, Tat'jana. **Dostoevskij: il sacro nel profano**. Tradução de Elena Mazzola. Milão: RCS, 2012.

KIRPÓTIN, Valiéri. Dostoiévski. Tradução de Fátima Bianchi. In **Revista Caderno de literatura e cultura russa**, n 2, São Paulo, maio 2008, p. 367-81.

LAUTH, Reinhard. **“He visto la verdad”**: la filosofía de Dostoevski en una exposición sistemática. Tradução de Alberto Ciria. Sevilla: Thémata, 2014.

MANGUEL, Alberto. In FÖLDÉNYI, László. **Dostoyevski lee a Hegel em Siberia y rompe a llorar**. Traducción de Adan Kovacsics. Barcelona: Galaxia Gutenberg, 2006. (Prefácio).

MELETÍNSKI, Eleazar. Notas sobre a obra de Dostoiévski. Tradução de Denise Regina de Sales. In **Revista Caderno de literatura e cultura russa**, n 2, São Paulo, maio 2008, p. 25-40.

MINN, Oleg. **A. Schopenhauer and F. Dostoevsky: some philosophical and literary parallels**. 1995. Dissertação. Pós-graduação em Artes na Rússia. Universidade de Waterloo. Ontario, Canadá. 119f.

PAREYSON, Luigi. **Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa**. Tradução de Maria Helena Nery Garcez, Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: EDUSP, 2012

PACINI, Gianlorenzo. In DOSTOEVSKIJ, Fëdor. **Ricordi dal sottosuolo**. Tradução de Gianlorenzo Pacini. Milão: Feltrinelli, 1995. (Introdução).

ROLLAND, Jacques. **Dostoïevski: la question de l'Autre**. Paris: Verdier, 1983.

SCHNEIDERMAN, Boris. **Dostoiévski: prosa e poesia**. São Paulo: Perspectiva, 1982.

ŠESTÒV, Léon. **La filosofia della tragedia. Dostoevskij e Nietzsche**. Tradução de E. Lo Gatto. Napoli: Edizioni Scientifiche Italiane, 1950.

SINI, Carlo. L'interpretazione di Dostoevskij nel pensiero di Remo Cantoni. In **Problemi attuali di critica dostoevskiana**. Milão: Instituto Lombardo di Scienze e Lettere, 1983.

STEINER, George. **Tolstói ou Dostoiévski: um ensaio sobre o Velho Criticismo**. Tradução de Iza Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.

TROYAT, Henri. **Dostoïevski**. Paris: FAYARD, 1990.

Outras

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. Tradução de Mauro W. Barboza. 6 ed. São Paulo: perspectiva, 2007.

_____. **Reflections on literature and culture**. Stanford: Stanford University Press, 2007.

ARISTÓTELES. **Poética**. 2 ed. Tradução, introdução e notas de Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2017.

BARTHES, Roland. **Crítica e verdade**. Tradução de Leyla Perrone Moisés. São Paulo: Perspectiva, 1982.

BENJAMIN, Walter. O narrador: considerações sobre a obra de Nikolai Leskov. In **Magia e técnica, arte e política**. 7 ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994.

_____. Sobre o conceito de história. In **Magia e técnica, arte e política**. 7 ed. Tradução de Sergio Paulo Rouanet; prefácio de Jeanne-Marie Gagnebin. São Paulo: Brasiliense, 1994.

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

BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

BODEI Remo; PIAZZOLATO, Franco. **A política e a felicidade**. Tradução de Antônio Angonese, introdução de Franco Riva. Bauru, SP: EDUSC, 2000.

CAMARGO, Frederico. Um ensaio inédito de Guimarães Rosa. In **Revista do Instituto de Estudos Brasileiros**. São Paulo, set/2012, n 55, p. 183-204.

CAMUS, Albert. **L'été**. Paris: Gallimard, 1959.

_____. **O mito de Sísifo**. 6. ed. Tradução de Ary Roitman e Paulina Watch. Rio de Janeiro: Record, 2008.

CANDIDO, Antônio. **Vários escritos**. 2. ed. São Paulo: Duas Cidades, 1977.

CASSIRER, Ernst. **A filosofia do Iluminismo**. Campinas: Editora UNICAMP, 1997

_____. **El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas I: El renacer del problema del conocimiento. El descubrimiento de la naturaleza. Los fundamentos**

del idealismo. Tradução directa de W. Roces. México. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 1953.

CERVANTES, Miguel de. **Dom Quixote de La Mancha**. Vol. I. 7 ed. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2016.

_____. **Dom Quixote de La Mancha**. Vol. II. 4 ed. Tradução de Sérgio Molina. São Paulo: Editora 34, 2017.

CIORAN, Emil. **De l'inconvénient d'être né**. Paris: Gallimard, 1973

DESCARTES, René. **As Paixões da Alma**. Introdução, notas, bibliografia e cronologia por Pascale D'Arcy; tradução Rosemary Costhek Abílio. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FIGES, Orlando. **Uma história cultural da Rússia**. Tradução de Maria Beatriz de Medina. Rio de Janeiro/São Paulo: Editora Record, 2018.

FREUD, Sigmund. Conferências de introducción al psicoanálisis. In **Obras completas, vol. XV**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

_____. Dostoiévski e o parricídio. In **Obras incompletas: Arte, Literatura e os Artistas**. Tradução de Ernani Chaves. Belo Horizonte: Autêntica, 2015.

_____. Manuscrito G. Melancolia. In **Obras Psicológicas Completas de Sigmund Freud, vol I**. Rio de Janeiro: Imago, 1996.

_____. Presentación autobiografica. In **Obras completas, vol. XX**. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1988.

GIVONE, Sergio. Dizer as emoções. A construção da interioridade no romance moderno. In **A cultura do romance**. Org: Franco Moretti. Tradução de Denise Bottmann. São Paulo: Cosacnaify, 2009.

GOLDMANN, Lucien. **Le Dieu Caché. Étude sur la vision tragique dans le Pensées de Pascal et dans le théâtre de Racine**. Paris: Gallimard, 1997.

GUYER, Paul. **Kant on freedom, law and happiness**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

HEGEL, Georg W. F. **Fenomenologia do espírito**. 9 ed. Tradução de Paulo Meneses, Karl-Heinz Efen e José Nogueira Machado. São Paulo: Editora Vozes, 2014.

HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche: seminários de 1937 e 1944**. Tradução de Enio Paulo Giachini. São Paulo: Editora Vozes, 2015.

HOBBSAWN, Eric J. **A era dos impérios**. Tradução de Sieni Maria Campos e Yolanda Steidel de Toledo. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1998.

JAY, Martin. **A Imaginação dialética. História da Escola de Frankfurt e do Instituto de Pesquisas Sociais 1923-1950**. Tradução de Vera Ribeiro. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática**. Tradução, introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Martins Fontes.

_____. **Crítica da razão pura**. 5 ed. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Introdução e notas de Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2001.

_____. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org.: Ricardo R. Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Tradução de Wilma Patrícia Maar, Carlos Alberto Pereira; revisão da tradução César Benjamin. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC-Rio, 2012.

KOYRÉ, Alexandre. **Du monde clos à l'univers infini**. Traduit de l'anglais par Raissa Tarr. Paris: Gallimard, 1973.

_____. **La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe siècle**. Paris: Gallimard, 1976.

KRISTEVA, Julia. **Sol negro: depressão e melancolia**. 2 ed. Tradução de Carlota Gomes. Rio de Janeiro: Rocco, 1989.

LEÃO, Emmanuel Carneiro. **Aprendendo a pensar**. 3 ed. Petrópolis: Vozes, 1977.

LEBRUN, Gerard. Uma escatologia da moral. In KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org.: Ricardo R. Terra. Tradução de Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

LEOPARDI, Giacomo. **Opúsculos morais**. Tradução e notas de Vilma De Katinsky Barreto de Souza. Apresentação de Carmelo Distanto. São Paulo: Editora Huicitec, 1992.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. Tradução de Nair Fonseca. São Paulo: Boitempo, 2015.

LUBAC, Henri. **El drama del humanismo ateo**. 2 ed. Tradução de Carlos Castro Cubelles. Madrid: Tomás Breton, Ediciones e Publicaciones Españolas, 1967.

MACHADO, Roberto. **O nascimento do trágico: de Schiller a Nietzsche**. São Paulo: Zahar, 2006.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e secularização: as categorias do tempo**. Tradução de Guilherme Alberto Gomes de Andrade. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

_____. **Fragmentos Póstumos, 1887-9, Vol.VII**. Tradução de Marco A. Casanova, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

_____. **Schopenhauer como educador. Considerações extemporâneas III**. Tradutor: Luis Clademir Araldi. São Paulo: Martins Fontes, 2020.

PAREYSON, Luigi. **Ontologie de la liberté: la souffrance et le mal**. Tradução de Gilles A. Tiberghien. Paris: Éditions de L'Éclat, 1998.

PASCAL, Blaise. **Pensée**. Paris: Gallimard, 2004.

PASCHOAL, Antonio Edmilson. Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do “homem do ressentimento”. In **Revista Estudos Nietzsche**. Curitiba, v. 1, n. 1, jan./jun. 2010, p. 199-223.

PEIXOTO, Nelson Brissac. **A Sedução da Barbárie: o marxismo na modernidade**. São Paulo: Brasiliense, 1982.

PRADO JR., Bento. **Alguns ensaios: filosofia, literatura, psicanálise**. 2 ed. São Paulo: Paz e Terra, 2001.

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. 21 ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

ROSSET, Clément. **Lógica do pior**. Tradução de Fernando J. F. Ribeiro e Ivana Bentes. Rio de Janeiro: Espaço e Tempo, 1989.

SAES, Sílvia. **Notas totais sobre partículas**. Rio de Janeiro: 7Letras, 2022.

SEGRILLO, Ângelo. In TCHERNICHÉVSKI, Nikolai. **O que fazer?** Tradução e introdução de Ângelo Segrillo. Curitiba: Editora Prisma, 2015. (Introdução).

SZONDI, Peter. **Ensaio sobre o trágico**. Tradução de Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.

TCHERNICHEVSKI, Nikolai. **O que fazer?** Tradução e introdução de Ângelo Segrillo. Curitiba: Editora Prisma, 2015.

_____. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign languages Publishing House, 1953.

TERRA, Ricardo R. Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant. In KANT, Immanuel. **Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita**. Org.: Ricardo R. Terra. Trad: Rodrigo Naves e Ricardo R. Terra. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2016.

TODOROV, Tzvetan. **Viver com o absoluto**. Rio de Janeiro: Difel, 2006.

ZANGHI, Daniele. **Lo scarto della retina**. Taranto: Fallone Editore, 2019.