

A ANTROPOLOGIA RELIGIOSA DE DOSTOIÉVSKI

THE RELIGIOUS ANTROPOLOGY OF DOSTOIÉVSKI

Renan Silva Carletti¹

Resumo: O presente artigo pretende apresentar o debate entre os autores russos Fiódor Dostoiévski e Nikolai Tcherchinévski realizado na Rússia na década de 1860. Apresentando teses distintas, Dostoiévski desenvolve uma abordagem da condição humana fundamentado no cristianismo ortodoxo vivenciado pelos camponeses. Por outro lado, Tchernichévski² sustenta um olhar racionalista e utilitarista a respeito do humano reunidos sob o título de “egoísmo racional”. A partir deste debate, a hipótese a ser justificada consiste na possibilidade de depreender uma antropologia religiosa elaborada por Dostoiévski, na qual a noção de liberdade é compreendida no seio de inquietações religiosas.

Palavras-chave: filosofia da religião; Dostoiévski; antropologia religiosa.

Abstract: The present article intends to present the debate between the Russian authors Fyodor Dostoevsky and Nikolai Chernyshevsky realized in Russia in the 1860s. Presenting different theses, Dostoevsky develops a perspective of the human condition based on the Orthodox Christianity experienced by the peasants. On the other side, Chernyshevsky maintains a rationalist and utilitarian view of the human, meeting under the title of "rational selfishness." Along this debate, the hypothesis to be justified consists in the possibility of deducing a religious anthropology elaborated by Dostoevsky, in which the notion of freedom is understood in the midst of religious concerns.

Keywords: philosophy of religion; Dostoevsky; religious anthropology.

1 Dostoiévski e seu lugar no debate na Rússia em meados de 1860

O presente artigo pretende apresentar o percurso intelectual de Fiodor Dostoiévski na década de 1860, no qual ocorreu a escrita de *Memórias do Subsolo*, indicando suas principais influências, contribuintes e debatedores. A obra citada foi escrita em meados de 1864, na Rússia, período em que era inseparável a discussão de um modo de pensamento e a colocação dele em prática. Debater uma forma de pensar era pensar um modo de viver em sociedade.

¹ Doutorando em Psicologia Clínica (USP-SP). Mestre em Ciência da Religião (PUC-SP), carletti.rs@gmail.com

² Optaremos por usar a grafia Tchernichévski no corpo do texto. Grafias diferentes somente serão usadas se assim constarem nas referências bibliográficas.

Dostoiévski escreveu pensando os problemas de sua época, mas os temas tocam em questões fundamentais da existência humana em debate ainda hoje.

Atualmente, autores como o psicólogo Sam Harris (2013), que escreveu *A paisagem moral*, afirmam a possibilidade da construção de uma ética distante de qualquer fundamento religioso. Dostoiévski argumenta uma moral fundada no cristianismo e mostra, com seu personagem o homem do subterrâneo, as possíveis consequências morais de um homem que escolhe acreditar em si mesmo como parâmetro moral. Para ele, a consequência desta decisão é um questionamento incessante se deveria ter tomado esta decisão. Martela sobre sua consciência a pergunta: sou mesmo capaz de ser a base moral para minhas escolhas? Diante disso, a hipótese a ser justificada neste trabalho é que a partir do debate desenvolvido por Dostoiévski com Tchernichévski durante a década de 1860, é possível deduzir uma antropologia religiosa, na qual a liberdade e a escolha moral são temas sustentados por uma tensão religiosa.

Para refletirmos sobre as posições de Dostoiévski no período a ser discutido neste artigo, é necessário pontuar dois temas centrais para suas ideias: a eslavofilia, um nacionalismo russo exacerbado que crê na Rússia como um país distinto de toda Europa³ e a experiência que obteve na prisão na Sibéria nos anos anteriores a 1860 que resultou na sua adesão a um cristianismo próximo do que era praticado pelos camponeses.

A eslavofilia foi um movimento que acreditava na Rússia como distinta do restante de toda Europa e que cabia a ela, não só uma realização singular de seus objetivos, mas também uma função de “modelo” para os demais países. Ou seja, os russos eslavófilos acreditavam que a Rússia não só não deveria copiar ideias europeias, mas deveria mostrar aos demais como deviam agir, portanto, ela seria um “exemplo” aos demais países (FRANK, 2002).

A crítica de Dostoiévski ao racionalismo não teria sido tão ácida se ele não fosse proveniente de solos estrangeiros. Os tons do eslavofilismo de Dostoiévski podem ser

³ Frank (2003) ressalta que Dostoiévski discordava de alguns tópicos do eslavofilismo como o saudosismo do passado de Pedro, o Grande e por isso, nunca aderiu, de fato, a este movimento. Consideramos pertinente afirmar que Dostoiévski discordava de alguns pontos desta corrente de pensamento, mas após a leitura completa do volume *Efeitos da Libertação* escrito por Frank, notamos que o autor “idealiza” algumas vezes a figura de Dostoiévski tentando colocar em uma posição distinta de todos os demais autores russos. Em troca de e-mails com o tradutor de Dostoiévski, o bielorrusso Oleg Almeida, ele disse que esta é uma característica comum na recepção de Dostoiévski em países “ocidentais” e que na Rússia, ele não é visto com toda esta aura de profeta e grande escritor que aqui lhe garantimos, mas sim, um escritor que marcou por inaugurar um estilo de escrita mais “psicológico”, mas abaixo de alguns na qualidade de sua escrita como Puchkin. Após estas informações notamos que Frank, de fato, faz esta leitura de um Dostoiévski quase mítico, mas que de forma alguma, reduz o valor de seu trabalho monumental.

exemplificados com trechos do primeiro número do *O Tempo*⁴, em que ele faz distinções entre a Rússia e a Europa. Afirma que entre os europeus a noção de humanidade tem se tornado cada vez mais frágil, pois, o elo cristão que os unia está se dissolvendo e acrescenta que o homem russo não tem o jeito grosso e mal-educado do europeu, mas “concorda com tudo o que é humano, universalmente humano” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 95) Na sequência, o romancista segue enaltecendo a capacidade de autocrítica e autoconhecimento do homem russo, livre de qualquer sentimento de auto piedade, o qual ele compreende como prejudicial. É como se o homem russo fosse dotado de uma sensibilidade humana mais apurada do que os europeus, não necessitando desses sentimentos em seu caráter e para se firmar como nação. Este conflito Rússia versus Europa é descrito por Frank (2002) como:

Boa parte da obra posterior [a volta da Sibéria] de Dostoiévski pode ser considerada uma dramatização do conflito entre tipos “predadores” ocidentais (ou influenciados pelo Ocidente) e tipos “mansos” genuinamente russos – um conflito cujo choque de valores, descrito como um duelo entre absolutos morais e espirituais, ele um dia conseguiria elevar ao nível da alta tragédia. (FRANK, 2002, p. 81)

Entretanto, este amor pela Rússia de Dostoiévski não o fazia tomar partido diretamente de uma opção política nem liberal, nem progressista. Como vemos na citação, o que Dostoiévski explicita em sua obra é o “choque”, o “duelo”. Criticava ambas as posições, tanto de “radicais” quanto “conservadores”. De modo geral, realizando um esforço para enquadrá-lo em uma categoria política, neste momento de sua vida poderíamos aproximá-lo de uma perspectiva social-cristã, pois, o autor nutria intensa simpatia pelos camponeses e defendia uma convivência mútua entre eles e a aristocracia, mas isso só seria possível sob uma forte base de senso religioso cristão. Em relação a estas posições, Dostoiévski afirma que os intelectuais deveriam deixar seus lugares de “superioridade”, já que muitos se viam como grandes homens responsáveis pelo futuro da sociedade russa. Ele sugere que estes ditos “homens grandiosos” tomassem ações menores como ensinar uma criança a ler. Ao invés de se enaltecem buscando dar passos gigantescos que se contentassem com um caminhar miúdo e se curvassem ao nível de uma criança (FRANK, 2002).

A experiência de Dostoiévski na prisão, ocorreu em 1850 quando o escritor foi enviado a Sibéria por fazer parte de um grupo que era suspeito de tramar contra o poder do czar. Este período foi de intenso contato com camponeses, que também habitavam a prisão, e foi onde Dostoiévski percebeu que o que fazia todos aqueles homens suportarem aquele estado de suas vidas era a religião, precisamente o cristianismo ortodoxo em sua prática e

⁴ Revista em que Dostoiévski escrevia e era editor na época em meados de 1860.

compreensão singular realizada pelos camponeses. O convívio não era fácil, já que os muitos camponeses que lá estavam não suportavam aqueles que pertenciam à classe instruída. Foi um período intenso na vida do autor e que durou de 1850 a 1859, incluindo o período que ele saiu da prisão e permaneceu no exílio realizando trabalhos como soldado raso do exército russo. Cumpre notar também a farsa de execução a que o autor foi submetido. Com o dia de sua morte agendado, a farsa foi revelada somente minutos antes do fuzilamento previsto (FRANK, 2002).

Esta aproximação com a religiosidade dos camponeses marcou a perspectiva ética defendida por Dostoiévski. Podemos exemplificá-la com o seguinte trecho:

Sejam quais forem suas convicções, os homens devem permanecer homens, não lhes é possível destruir sua própria natureza; o instinto de conservação continuaria imutável neles, e além disso, o homem, pelo fato de ser homem, sentiria a necessidade de amar o próximo, a necessidade de sacrificar-se pelo próximo, porque o amor é impensável sem o autosacrifício, e o amor, repetimos, não pode ser destruído. O homem teria então de odiar o que constitui a sua própria natureza. O senhor pode acreditar nisso? (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 154)

Neste trecho, Dostoiévski aponta preceitos do cristianismo como o amor e o autosacrifício e indica que abandonar estas atitudes é recusar-se enquanto ser humano. Para Frank (2002), esse ódio contra sua própria natureza é descrito no homem do subsolo, do livro “Memórias do Subsolo”, que entra em conflito por buscar anular-se de toda forma sua consciência moral. Entretanto, o efeito parece ser inverso: quanto mais ele se esforça para anular qualquer sentimento amigável ou de simpatia que tenha por alguém, mais sofre para manter esta anulação completa de sua preocupação moral.

A respeito da centralidade desta experiência na obra de Dostoiévski, Frank escreve:

São inúmeras as diferenças entre o Dostoiévski dos anos 40 e seu alter ego da fase pós-siberiana, mas a primeira e mais importante delas é a nova maneira de ver a vida, profundamente marcada pelo confronto com a morte. É a partir desse momento que a perspectiva predominante temporal que caracterizava sua maneira de ver recua para um segundo plano e o que passa a ocupar o primeiro plano [...] são aquelas “perguntas malditas”, fundamentais e angustiantes, que sempre afligiram a humanidade – perguntas cujas respostas só podem ser encontradas, se é que podem, na fé (FRANK, 2002, p. 97).

Percebemos então que as perguntas passam a ocupar lugar central na obra do autor, tomando lugar de romances que antes possuíam linearidade e clareza. A atmosfera romântica passa a dar lugar às chamadas *perguntas malditas*. Aquelas que o homem do subsolo se faz o tempo inteiro. Se não perguntas, afirmações que se contradizem e se tornam questões ao leitor.

A volta de Dostoiévski a São Petersburgo, no final de 1859, foi acompanhada de um acontecimento emblemático para a época: a declaração da emancipação dos servos feita pelo czar Alexandre II. Os servos eram a maioria da população russa, e o romancista viu neste ato um passo significativo para novas mudanças sociais em outros setores da sociedade. Diante deste novo fato, a intelectualidade da época foi segregada em dois grupos principais. Um eram os antigos literatos, que se uniram em 1840, e consideravam-se responsáveis por incentivar a emancipação dos servos. Outro, denominado os *raznotchíntsy*, chamados de “homens novos”, referia-se àqueles que não tinham status no sistema fixo de castas russo. Esta classe criticava posições dos literatos antigos como o idealismo presente em suas ideias e, propunham uma sociedade baseada no egoísmo racional e no materialismo, ambos embasados em uma racionalidade utilitarista e pragmática (FRANK, 2002).

Quando Dostoiévski volta do exílio, os “homens novos” já possuíam um grupo conciso de seguidores. Alguns destes “homens novos” eram Nikolai Tchernichévski e Nikolai Dobroliúbov. Ambos defensores do egoísmo racional e da ideia de que ciência e a racionalidade seriam suficientes para explicar a condição humana. Inicialmente, Dostoiévski não lhes era hostil, pois, tal como ele, defendiam um amor ao povo russo e sua singularidade diante dos europeus. Além disso, Dostoiévski encontrava semelhanças com seu passado revolucionário e, por isso, apontava os equívocos nas afirmações de seus oponentes, nutrindo uma relação complexa e ambígua. Com muita relutância, percebe que o modo como defendiam seus ideais tornava inviável uma aliança. (FRANK, 2002).

Diante das ideias defendidas pelos *raznotchíntsy*, Dostoiévski decide realizar sua crítica partindo de dois pontos fundamentalmente calcados em sua experiência na prisão: o humano jamais deixaria de afirmar sua liberdade⁵ e a moral cristã sustentada pelo amor e o auto sacrifício era absolutamente necessária ao indivíduo e a sociedade. É na prisão, conhecendo o “cristianismo praticado pelos camponeses”⁶ que Dostoiévski concebe o que

⁵ Compreendemos a afirmação da liberdade por Dostoiévski como defesa de uma liberdade infinita do humano, em seu sentido mais epistemológico do que psicológico. Não na acepção de liberdade para escolher entre comer em um restaurante ou em seu concorrente, mas naquela que está posta anterior a esta, próxima a afirmação pascaliana de que o “o homem ultrapassa infinitamente o próprio homem” (PASCAL, 2006, Laf. 131, Bru. 434, p. 47). A desproporção entre o homem e o infinito que Pascal marca neste fragmento é a mesma que entendemos que Dostoiévski coloca entre o homem e sua liberdade. Poderíamos verter a frase de Pascal para “a liberdade do homem ultrapassa o próprio homem”, aproximando assim da liberdade defendida por Dostoiévski. Para este, a liberdade é um fator que afirma a insuficiência da razão diante da existência. Já para Tchernichévski, o livre-arbítrio era uma irrealdade ou no máximo, um dado objetivo (FRANK, 2003).

⁶ A expressão utilizada por Frank é “cristianismo instintivo dos presos camponeses” (FRANK, 2003, p. 65) para se referir à religião praticada dentro da prisão. Tal escolha parece-nos eficaz para compreendermos a ideia de uma prática de cristianismo provavelmente pouco institucional e burocratizada, entretanto, em um trabalho que

considera constituinte da condição humana. Em sua interpretação, as experiências impostas a ele e aos demais prisioneiros só foram suportáveis devido a esta moral cristã que os sustentava cotidianamente. Neste sentido, para Frank (2002), cedo ou tarde Dostoiévski romperia com os *raznotchíntsy*, pois, ele não poderia admitir um pensamento que desconsiderasse a importância do cristianismo como alicerce do povo russo (FRANK, 2002).

Dostoiévski escrevia em revistas e o mercado editorial na época era repleto de disputas. Buscando expor melhor suas intenções e livrar-se da “boa vontade” dos editores, o romancista decide fundar a própria revista com o irmão. Organizam uma revista denominada *O Tempo* que, posteriormente, denominou-se *A Época*. A relevância das revistas dos irmãos Dostoiévski recebeu o nome de um novo movimento intelectual denominado *pótchvienitchestvo*⁷. O manifesto fundador do movimento já declarava em sua primeira frase: “Estamos vivendo uma época admirável e crítica ao extremo.” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 68) evidenciando a ambiguidade do momento devido à euforia promovida pelo ato de emancipação dos servos e as discussões então despertadas. A posição de dar continuidade com mudanças paulatinas, postura dos antigos intelectuais, rivalizava com os “homens novos” que defendiam mudanças radicais e abruptas (FRANK, 2002).

Além disso, os *pótchvieniiki* procuravam não só encaminhamentos para a situação atual, mas realizá-las através de uma profunda síntese cultural da Rússia entre certa elite intelectual e o povo. Para a intelectualidade mais radical (os *raznotchíntsy*), essa aproximação não era preconizada, o intuito era tão somente endossar as condições de vida dos camponeses (FRANK, 2002).

Procurando demonstrar com maior clareza as características do movimento *pótchvienitchestvo* e as ideias que ele sustentava, vejamos como dois importantes contribuintes deste movimento comungavam com as ideias de Dostoiévski. Nikolai Strákhov e Apólon Grigoriev foram não só contribuintes da revista dos irmãos Dostoiévski, mas o convívio com estes dois pensadores deixou fortes marcas no pensamento de Dostoiévski.

Um texto de Strákhov que nos chama a atenção devido à ressonância com as ideias de Dostoiévski é *Cartas sobre a vida*. Neste escrito, Strákhov afirma que não deveria se olhar

se localiza dentro da área de Ciências da Religião, a consideramos problemática pois, possibilita interpretações que naturalizam a relação entre ser humano e cristianismo, portanto, julgamos pertinente modificar a expressão escolhida pelo biógrafo.

⁷ Em tradução literal, possui o sentido de “solo” podendo ser interpretado também como “fundação” ou “apoio” (FRANK, 2013, p. 67).

para os seres humanos por meio de um viés puramente mecanicista, pois havia um princípio interno de desenvolvimento espiritual que regia a vida. Strákhov considerava inapropriadas as abordagens que consideravam o humano apenas como fruto de seu meio. Estas ideias iam ao encontro do que Dostoiévski havia lido, anos antes na prisão, em um livro de um médico alemão chamado Carl Gustave Carus, o qual defendia que a natureza era uma criação da “Ideia Divina” e não poderia ser considerada somente por seu estatuto material (FRANK, 2002).

Há também outra convergência dos pensadores sobre as ideias de vontade e liberdade humana. Strákhov escreve: “A vontade é subordinada, de um modo essencial e necessário, a uma única coisa, ou seja, à ideia de sua própria liberdade, à ideia de sua autodeterminação independente, original e consciente.” (STRAKHOV apud FRANK, 2002, p. 75). Entretanto, havia pontos de discordâncias entre ambos. Em suas críticas, Strákhov era mais firme que Dostoiévski e afirmava que os radicais deveriam tomar total responsabilidade pelos seus dizeres e, portanto, suas posições seriam passíveis de condenação.

Neste mesmo texto, Strákhov faz uma pergunta que os distancia de maneira ainda mais intensa: “será que o homem é realmente bom?”. E prossegue: “somos realmente capazes de negar impudentemente a sua podridão?” (STRAKHOV apud FRANK, 2002, p. 278). O próprio Strákhov responde em tom cristão calcado em uma percepção negativa da natureza humana:

O ideal de homem perfeito, aquele que o Cristianismo nos mostra, não está morto e não pode morrer em nossas almas; evoluiu junto com ele para sempre. E desse modo, quando o quadro da humanidade contemporânea se desenrola diante de nossos olhos e nos perguntam: O homem é bom? Imediatamente achamos em nós mesmos a resposta decisiva: ‘Não, é podre até o âmago!’ (STRAKHOV apud FRANK, 2002, p. 278)

Apesar de muito se pensar que Dostoiévski concordaria com tal afirmação, ele não o faria. Frank (2002) deixa claro que Dostoiévski afasta-se desta concepção negativa da natureza humana, próxima de Santo Agostinho, pois dirige seu olhar a possibilidade de arrependimento e perdão do ser humano. E claro, trata-se do homem russo neste ponto, da potencialidade incrustada em sua “alma russa” capaz de reconhecer seus próprios defeitos e assim mostrar aos demais como o processo deve ser feito. Aqui está uma das chaves para mostrar que mesmo discordando dos radicais, Dostoiévski não foi capaz de negá-los de forma incontornável, porque antes de terem ideias diferentes das suas, eram homens russos e, portanto, poderiam um dia reconhecer que estavam errados e tomarem outro caminho. Desta

maneira, o cristianismo russo, simbiótico à alma russa para Dostoiévski, é capaz de se reconhecer errante e tomar um novo caminho.

Já Apolon Grigóriev parece ter influenciado ainda mais intensamente a vida e os pensamentos de Dostoiévski. Sua personalidade tempestuosa parece ter chamado à atenção do romancista, era tido como místico, ateu, maçom, poeta, dramaturgo, jornalista, orador, entre outros adjetivos, mas atribuía a si como “o último romântico” (FRANK, 2002, p. 79). Tanto ele quanto Dostoiévski foram bastante influenciados por Schelling e acreditavam que a arte era uma forma de entrar em contato com algo transcendente. A arte, assim como a liberdade, era uma fresta onde a racionalidade escapava, revelando-se insuficiente diante dos encantos que as expressões artísticas proporcionavam.

Em uma conclusão parecida a de Kierkegaard, também leitor de Schelling, Grigóriev assim escreveu a Dostoiévski:

Para mim a ‘vida’ é realmente uma coisa misteriosa, quer dizer, é misteriosa, pois é algo inesgotável, ‘um abismo que traga toda razão finita’, para usar uma expressão de um velho livro místico, um espaço ilimitado no qual as conclusões lógicas da mente mais inteligente muitas vezes se perderão, como uma onda no oceano; [a vida é] até mesmo uma coisa irônica, mas ao mesmo tempo prenhe de amor, apesar dessa ironia (GRIGORIEV apud FRANK, 2002, p. 82).

Encontramos nesta citação, a influência do romantismo alemão, indicada pela contraposição ao empenho iluminista em seu enaltecimento a razão. Para Grigóriev, assim como para Dostoiévski, a razão é insuficiente diante da vida e seus mistérios, pois é incapaz de fornecer elementos para lidar com contradições como a da vida ser um abismo que, ao mesmo tempo, esgota a razão e gera o amor⁸.

1.1 O egoísmo racional e o materialismo de Nikolai Tchernichévski em debate com Dostoiévski

Em contraposição a esta posição sedimentada na religião, Tchernichévski defendia o egoísmo racional e o materialismo. Podemos compreender estes dois conceitos por meio de debates entre os dois pensadores.

Em certa discussão levantada nos editais de *O Tempo* discutia-se: qual a finalidade da arte? A partir desta questão, Dostoiévski elencará seu principal oponente no debate público durante muitos anos: Nikolai G. Tchernichévski. Para esse, a arte era uma possibilidade de

⁸ Este choque de elementos contrários que coabitam no ser humano é uma das características que Cabral (2012) captou para descrever o cristianismo trágico presente em Dostoiévski.

lidar com as frustrações e privações da vida. Como um morador da cidade que faz poemas para o campo e mudando-se para o campo, negligencia o enaltecimento da natureza que o rodeia. O pensador é categórico: “É claro, uma fantasia inútil pode dizer sobre qualquer coisa: “isto não é como deveria ser; aqui algo está faltando; isto é supérfluo”; mas esta fantasia, que nunca está satisfeita com nada, deve ser tratada como mórbida” (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 317, tradução nossa). Esta “fantasia inútil” está ligada aquilo que irá gerar uma obra de arte. Para Tchernichévski, uma fantasia não delimitada pelas rédeas da realidade é incapaz de gerar algo, renega-a como algo mordido. Ora, se Tchernichévski critica esta ideia de uma fantasia que nunca encontra um objeto para satisfazer, parece-nos que é precisamente ela que, para Dostoiévski, é motor para as ações artísticas do humano, rejeitando a posição de que ela serve unicamente como compensador de frustrações:

a arte é para o homem como uma necessidade tanto quanto a de comer e de beber. A necessidade de beleza, e as criações que a materializam, são inseparáveis do homem e sem ela é possível que o homem não tenha vontade de viver. O homem tem sede de [beleza...] e é nisso talvez que reside o maior mistério da criação artística, o de que a imagem da beleza que emerge de suas mãos transforma-se imediatamente em ídolo *fora de quaisquer estipulações* (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 130)

Na compreensão de Dostoiévski, a arte seria um ato em que se materializam esses traços irracionais do homem, uma vez que aquilo que sai de suas mãos não cabe em qualquer categorização ou noção previamente conhecida, ou seja: *fora de qualquer estipulação*⁹. No entanto, esta irracionalidade aqui presente não se trata de um “elogio à loucura”, mas, sinaliza que os trabalhos artísticos que o homem realiza, escapam a sua capacidade de decodificação. Sendo uma necessidade vital, como comer e beber, a arte marca justamente esta assimetria do homem com a vida, mas ao mesmo tempo, parece impulsioná-lo para manter-se vivo. A beleza que advém dela é combustível para prosseguir na rotina.

O rompimento da razão toca as margens da religião (FRANK, 2002). A referência às imagens que saem das mãos do homem e tornam-se ídolos remete-nos as pinturas e esculturas utilizadas em rituais religiosos que dão ao homem a possibilidade de experimentar algo que não pode ser classificado. E estamos falando de Dostoiévski, presente em ambiente cristão ortodoxo para o qual, a imagem, precisamente o ícone, possui uma importância ímpar¹⁰.

⁹Lembra-nos aqui também a possibilidade de contato com algo transcendente que já citamos, mas não adentraremos esta temática que não é o objetivo deste trabalho.

¹⁰ “A palavra grega *eikon* significa simplesmente “imagem”, mas na tradição Ortodoxa esta palavra passou a significar muito mais do que uma representação pictórica de um tema religioso”. Todo ícone, se retrata Cristo, a Palavra e Filho de Deus, Maria, a Mãe de Deus, um santo, ou uma passagem bíblica, representa uma profissão de fé e um testemunho da Encarnação. Isto ocorre porque o ícone é um símbolo que manifesta algo para além dos

No mesmo artigo, Dostoiévski avança em suas considerações sobre a arte e afirma que “o homem vive mais plenamente é quando está em busca de algo, quando deseja alcançar algo” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 131), ou seja, quando está em desacordo com a realidade e não completamente satisfeito com ela, é quando a necessidade de beleza se mostra mais intensamente, pois ela traz serenidade e harmonia. Diferentemente, Tchernichévski acredita na capacidade do homem satisfazer-se com uma realidade e afirma a impossibilidade de que os desejos do homem não tenham limites:

A opinião de que “o desejo do homem não possui limites” é falso no modo como é usualmente compreendida, que “não há realidade capaz de satisfazê-lo”; ao contrário, um homem está satisfeito não somente “com a melhor realidade capaz de existir”, mas igualmente com uma realidade bem mais modesta (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 318, tradução nossa).

Para Tchernichévski, o humano é capaz de satisfazer-se com a realidade e ela pode ser bem modesta para que isto aconteça. A insaciabilidade do desejo humano que para Dostoiévski é um motor, para seu interlocutor é uma afirmação falsa que se refere a mentes não saudáveis¹¹.

Tanto Tchernichévski como Dostoiévski concordam que a arte surge de desarmonia com a realidade, podemos chamar de uma ausência ou privação de algo, entretanto, a partir deste ponto, cada um segue por caminhos diferentes. Tchernichévski acredita que uma satisfação plena do homem seja possível e a arte seria um escape enquanto não se chega a esta plenitude possível ao homem na Terra. Já Dostoiévski relaciona este fato com imagens de morte e decadência moral. Para ele, o homem depois de atingir o ideal de seu desejo:

caía numa espécie de melancolia e chegava mesmo a provocar essa melancolia a si mesmo; [...] não só deixava de dar valor ao que desfrutava, mas também divergia até mesmo conscientemente do caminho apropriado, estimulando em si gostos que eram excêntricos, malsãos, picantes, incompatíveis, às vezes monstruosos, perdendo o sentimento e o senso estético da beleza sadia e exigindo em seu lugar o excepcional (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 131).

Na compreensão de Dostoiévski, tomar a possibilidade de satisfação plena como norte para as ações humanas, em última instância, era defender a perversidade e a corrupção moral. A realização completa dos desejos, se possível, atingiria ao homem como uma forma de tédio

limites materiais Como a palavra escrita, um ícone expressa a verdade divina da forma que os seres humanos podem perceber e entender. Como São João Damasceno afirmou no século oito, quando cristãos ortodoxos “veneram imagens, a veneração não é destinada a matéria, mas àqueles que são retratados por ela” (FORTOUNATTO; CUNNINGHAM, 2008, p. 136, tradução nossa).

11 “Está fora de dúvida que o organismo humano não precisa e não consegue aguentar intensos desejos e satisfações. Está também fora de dúvida que os desejos de um homem saudável são proporcionais com as forças de seu organismo” (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 318).

que o levaria a buscar os desejos mais levianos para livrar-se desta sensação. Nas palavras do homem do subsolo, passaríamos a espetar alfinetes de ouro no seio das escravas como o fez Cleópatra¹² (DOSTOIEVSKI, 2009). Estas ideias de Dostoiévski vão culminar numa crítica a uma estética utilitarista que prescrevia a ideia de que a arte deveria ter uma função social. Temos outro trecho onde esta crítica à satisfação completa do ser humano é empenhada:

Faça uma experiência: construa um palácio. Adorne-o com mármore, quadros, ouro, aves-do-paraíso, jardins suspenso, todas as espécies de coisa. E entre no palácio. Bem, pode ser que você nunca mais queira sair. Talvez, para dizer a verdade, você nunca mais vá sair. Você ali tem tudo! “Deixem-me só!” Mas, de repente – uma bobagem! Seu castelo é cercado de muros, e lhe dizem: “Tudo aqui é seu! Divirta-se! Só não ponha o pé fora daqui!” E, acredite-me, nesse instante você irá desejar deixar seu paraíso e pular os muros. E até mais! Todo esse luxo, toda essa plenitude só irá piorar seu suplício. Você até se sentirá ofendido por causa de todo esse luxo (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 63).

A passagem acima se trata de um trecho não publicado de *Recordações da casa dos mortos*¹³ que, segundo J. Frank (2002), já delineia alguns traços que aparecerão de no homem do subsolo. Nele, esta insatisfação que vem ao encontro do humano quando se percebe dotado de “tudo”, leva-o ao tédio. Por meio de argumentos como esse, a personagem vai desarticulando a perspectiva utilitarista de que o humano busca apenas o prazer e insere um grão de irracionalidade na condição humana que busca tanto algo, e quando consegue, renega-o.

Em uma argumentação oposta, Tchernichévski afirma que a capacidade do ser humano em satisfazer-se com aquilo que lhe é dado relaciona-se com uma mente saudável. Como vemos no trecho: “Para mim, “perfeição” é o que me satisfaz completamente minhas necessidades em um objeto que me foi dado. E o homem com uma mente saudável sabe que existem muitos objetos deste tipo na realidade.” (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 317). O pragmatismo de Tchernichévski é evidente, se ele está com fome e lhe dão um alimento, então, ele estará satisfeito e aquele alimento será perfeito a ele. Esta perspectiva comunga com a ideia do humano como um “organismo”, como ele mesmo se refere em outros trechos, um “organismo” que pode ter suas necessidades mensuradas e atendidas. E caso não fique satisfeito, é porque não está saudável.

Estas ideias têm suas raízes no utilitarismo, o qual Tchernichévski estudou. Para ele, havia algo de superior na realidade em relação à arte, já que a arte representava o ideal

¹² “Dizem que Cleópatra (desculpai-me este exemplo da história romana) gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios de suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 37).

¹³ Obra de Dostoiévski publicada anteriormente a *Memórias do Subsolo* baseada em sua experiência na prisão.

(PAPERNO apud DOMINGUES, 2015). Esta segurança na realidade ganha suas bases na causalidade que poderia ser aplicada, tal como nas ciências naturais, também para as ciências morais. Ou seja, o homem poderia aprender por meio da interpretação de um sistema de causa e consequência, uma forma de se comportar moralmente:

A lei da causalidade seria a chave mestra para a ciência acessar o movimento da matéria em todos os seus fenômenos, fossem nos naturais, fossem nos humanos. Para Tchernichévski, a aplicação da lei da causalidade na investigação dos fenômenos humanos, particularmente dos fenômenos morais, promoveria um grande avanço nas ciências morais (aquelas chamadas hoje em dia de ciências humanas, em particular a filosofia e a psicologia), obrigando-as a reinventarem o seu método e a buscarem o auxílio do método empírico das ciências naturais (ciências exatas e biológicas) (DOMINGUES, 2015, p. 159-160).

A possibilidade de testar o conhecimento pela lei da causalidade destaca-se da falibilidade humana. A razão por estar sujeita aos processos de teste e verificação não sofre com as limitações humanas. O conhecimento acontece por um agregado de verificações e este acúmulo não sofre o cerceamento que a cada homem é imposta pelas suas faculdades cognitivas (TCHERNICHEVSKI apud DOMINGUES, 2015). Tchernichévski é muito claro em relação a como a causalidade pode determinar as questões morais se olharmos elas a partir de suas causas:

É definitivamente sabido, por exemplo, que todos os fenômenos no mundo moral originam-se um dos outros e de circunstâncias externas em conformidade com a lei de causalidade, e, nesta base, todas as hipóteses de que pode haver algum fenômeno que não surja de um fenômeno precedente ou de uma circunstância externa são consideradas falsas (TCHERNYCHÉVSKI apud DOMINGUES, 2015, p. 309).

A empolgação do pensador russo com o materialismo era de substituir a dogmática religiosa presente no século XIX por outra que assegurava um conhecimento sólido por meio da ideia de causalidade. A inspiração para a aplicação da ideia de causa aos fenômenos morais eram os avanços na química que interpretava o homem enquanto organismo biológico que sofria alterações mensuráveis. Se este objeto de estudo sofre alterações que podem ser interpretada por meio de causas e consequências também seria transponível essa ideia para o mesmo objeto (homem) no campo moral. Tchernichévski é categórico quanto à importância da química: “A química é, talvez, a maior glória da nossa era.” (TCHERNICHEVSKI apud DOMINGUES, p. 157).

Este materialismo de Tchernichévski fundava-se em uma reinterpretação daquele apresentado por Feuerbach e é apresentado em seu texto *Princípio Antropológico na Filosofia*, embebido nos chamados materialistas mecânicos alemães que são Carl Vogt (1817-1895), Jakob Moleschott (1822-1893) e Ludwig Büchner (1824-1899). Três cientistas que

fizeram descobertas em diversas áreas como filosofia, biologia, química, psicologia, antropologia e combatiam qualquer interpretação que afirmasse forças extra-humanas ou supernaturais para a compreensão dos fenômenos mundanos (DOMINGUES, 2015). Dostoiévski tem conhecimento destes três nomes e chega a citá-los em *Os demônios* (DOSTOIEVSKI, 2005).

Dos três cientistas citados, Ludwig Büchner merece destaque com sua obra *Força e Matéria*. Nesta obra, o cientista argumenta contra a separação dos dois conceitos. A força havia sido interpretada como algo imaterial por alguns autores e Büchner afirmava que ela era um estado de matéria que permitia o movimento. Em seu livro “repete diversas vezes [...]: tudo o que há é matéria.” (BUCHNER apud DOMINGUES, 2015, p. 153). Afirmação contrária às ideias de outros estudiosos, como Carl Gustav Carus, médico alemão que Dostoiévski sentia apreço, que afirmava a natureza como uma criação da “Ideia Divina” que não poderia ser considerada puramente material (FRANK, 2002). Portanto, é a partir de um materialismo que defende a prevalência da matéria que está dizendo Tchernichévski, a qual, ele mesmo afirma:

Para tornar claras quais concepções que considero corretas, eu elaborei uma caracterização da visão de mundo científica em relação aos temas da ciência natural. Os principais pontos desta caracterização são: [a] Aquilo que há é matéria. [b] Nosso conhecimento sobre as propriedades da matéria é o próprio conhecimento da matéria como matéria, que existe invariavelmente. Qualquer propriedade determinada é invariavelmente a própria matéria, considerada de certo ponto de vista. [c] A força é uma propriedade considerada do ponto de vista da sua operação. Assim, a força é a própria matéria. [d] As leis da natureza são o modo de operação da força. Assim, as leis da natureza são a própria matéria”. (TCHERNICHEVSKI apud DOMINGUES, 2015, p. 153).

Tais *leis da natureza* serão ironizadas em *Memórias do Subsolo*. Como descrito por Tchernichévski acima, nada existe além da matéria, o próprio conhecimento é matéria, não há nada além nem aquém dela.

Tamanha empolgação com o materialismo não fica distante de uma posição de certeza e verdade como ele mesmo afirma em relação à possibilidade da resolução das questões morais pela aplicação da lei causal: “o homem não escapará da verdade, pois no presente estado das relações humanas ela está, ano após ano, se tornando uma necessidade maior e mais imperativa” (TCHERNICHEVSKI apud DOMINGUES, 2015, p. 309). A verdade citada é a resolução das questões morais, pois aquelas que ainda não tiveram uma resolução em futuro breve haveriam de ter.

A busca de Tchernichévski por tentar estabelecer uma lógica causal à condição humana é reconhecida por Domingues (2015) como algo que oscila entre um materialismo grosseiro e uma tentativa de estabelecer um conhecimento não fragmentado sobre o homem, pensando-o como uma unidade categórica material da natureza (DOMINGUES, 2015).

O rompimento definitivo de Dostoiévski com Tchernichévski acontece quando o primeiro começa a perceber que Tchernichévski estava buscando não somente debater, mas colocar alguns de seus ideais em prática. Ideais que para Dostoiévski deveriam ser colocados em ação somente em uma fase posterior de desenvolvimento da Rússia e não atropelando as situações que efervesciam naquele momento. Um fato que deixou clara as intenções distintas entre Dostoiévski e Tchernichévski foi à emancipação dos servos em 1861. A reação da revista dos irmãos Dostoiévski foi chamar este fato de “acontecimento sublime”, encarando-o como primeiro passo de uma nova fase. Já os radicais receberam com impaciência a notícia. A revista de Tchernichévski nada escreveu sobre o fato, pois julgavam que a emancipação provocava um enorme ônus aos camponeses que continuariam na pobreza diante da presunção e preguiça dos proprietários de terra. A emancipação tratava-se, na verdade, de uma ilusão frente à situação que encontrariam após a libertação (FRANK, 2002).

Em 1861, Dostoiévski publica o romance *Humilhados e Ofendidos* que nos fornece o tema da desestabilização da racionalidade já neste livro. Podemos dizer que Dostoiévski busca convulsionar a razão por meio da descrição de um estado que o personagem Ivan Pietróvitch narra e Joseph Frank aproxima-o de um “pavor místico”. Tal descrição aproxima-se da doença nervosa que Dostoiévski passou a manifestar a partir de 1840, possivelmente precursora da epilepsia que o acometeu nos anos seguintes. O trecho descreve uma confusão que parece tomar conta do personagem, descrevendo um desligamento entre o espírito e a mente:

É um estado agônico de terror de algo que não consigo definir, de algo que ultrapassa todo e qualquer entendimento, algo que está fora da ordem natural das coisas, que mesmo assim pode tomar forma nesse instante, como se quisesse troçar de todas as conclusões da razão, e vem até mim e se coloca diante de mim como um fato inegável, horrendo, horrível e inexorável. Esse pânico vai crescendo em mim gradualmente, apesar de todos os apelos à razão, de maneira que, embora o espírito consiga nesse momento a maior lucidez, ele perde todo poder de resistência. (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2002, p. 182)

A personagem descreve a angústia vivenciada no estado descrito e todas as tentativas de lidar com o fato enquanto ele parece constantemente escapar pelas frestas da razão. Como já vimos, para Dostoiévski a razão escapa à arte e ao “querer”. O mesmo parece acontecer

com algumas destas experiências narradas pelo personagem. Como bem salienta Frank, este trecho prenuncia “o grande tema dostoiévskiano da impotência da razão no combate aos mistérios secretos da existência humana” (FRANK, 2002, p. 182). Importante destacar que a posição de Dostoiévski é de *impotência da razão* e não de *negação da razão*¹⁴.

2 A antropologia religiosa de Dostoiévski

Diante deste tema da impotência da razão nos encaminhamos para uma antropologia religiosa que delinea o pensamento de Dostoiévski. Alguns autores como Berdiaeff (1940) e Jimmy Cabral (2012) notaram o que se denominou como cristianismo trágico presente na obra do autor russo. Um elemento essencial na tese defendida por estes autores é a dúvida. Ora, o ato de duvidar é também um comportamento muito caro a nossa hipótese de aproximação com a filosofia cética. Dostoiévski escreve sobre o “crisol da dúvida”¹⁵, que é citado em *Irmãos Karamazov*, via pela qual seu hosana (a fé de Dostoiévski) deve passar e que é também retomado em suas anotações no final da vida, rebatendo um de seus críticos:

No que diz respeito à estes capítulos, você [Kavelin] pode me interpretar do ponto de vista científico; mas não de forma tão arrogante quando se trata de filosofia, até porque filosofia não é minha especialidade. Mesmo na Europa, uma expressão ateuísta com tamanha força não existiu, nem existirá. Além disso, não foi como criança que acreditei em Cristo e professei minha fé nele, mas meu hosana atravessou o intenso crisol da dúvida como o diabo diz neste mesmo romance que escrevi (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2009, p.931, tradução nossa).

Portanto, estamos diante de um autor que assume a dúvida como ponto nevrálgico do atravessamento de sua fé. Seu *hosana* foi forjado na dúvida, no contexto de forte expressão do ateísmo que ele cita no trecho. Não queremos nos perder em dados biográficos, ou tomá-los de forma além da necessária, mas meses antes do término de “Memórias do Subsolo”, em 1864, a esposa de Dostoiévski falece e este acontecimento gera um longo escrito debatendo se voltaria a vê-la ou não. Trata-se de um momento onde confluem a perspectiva ateuísta de seus críticos, o sofrimento de perda da esposa e o cristianismo adotado no contato com os camponeses.

¹⁴ Reforçamos este ponto, marcando a distinção entre *impotência* e *negação* da razão, citando Pascal: “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?” (Pascal, 2005, fr. 188, pg. 74, edição brasileira) e/ou “Dois extremos: excluir a razão, admitir somente a razão” (Pascal, 2006, fr. 253, pg. 74, disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/18269/18269-h/18269-h.htm>).

¹⁵ Trata-se do trecho: “Sem crítica, só haveria Hosana. Mas, para viver, só o Hosana não basta, é preciso que esse Hosana passe pelo crisol da dúvida, e assim sucessivamente” (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 831). O termo crisol é sinônimo de cadinho e refere-se a um recipiente onde se coloca um metal para que possa ser fundido, resistindo assim a altas temperaturas. Em email trocado com a professora de literatura russa da USP, Elena Vassina, ela nos disse que no original esta expressão remete a ideia de forno, fornalha dando a ideia de que é preciso que a fé, assim como o ferro, passe pelo forno de fundição (provações, dúvidas e tentações).

Pensar a antropologia religiosa de Dostoiévski é deter-se em sua interpretação do humano ao longo de suas obras. No que se refere ao período de 1860, que antecede a publicação de “Memórias do subsolo”, sua reflexão sobre a liberdade salta como um tema chave. Nas palavras de Berdiaeff, “porque é nele [o homem do subsolo] que fermenta esta liberdade inicial do homem, que lhe é mais cara que o pão cotidiano” (BERDIAEFF, 1940, p. 175).

A tese de Jimmy Sudário Cabral (2012) nos é bastante válida, pois identifica um viés trágico que alia liberdade e a crítica à razão feita pelo escrito russo. Cabral (2012) afirma que Dostoiévski deixa em aberto questões que sua experiência religiosa não foi capaz de responder. Este chamado “cristianismo trágico” esteve distante da compreensão do cristianismo na Europa. Como nota Cabral (2012): “A teologia clássica, como racionalização de conteúdos religiosos, tem como próprio de sua constituição uma forma de reconciliação objetiva, desdenhosa da experiência trágica.” (CABRAL, 2012, p. 37). Para Camus (2012), o modo de vida cristão endossado pela modernidade destitui toda tensão existente no cristianismo entre a impotência humana e a ordem sagrada, resumida na passagem do monte Gólgota em: “meu Deus, porque me abandonaste?” (CAMUS apud CABRAL, 2012, p.38).

É esta pergunta *meu Deus, porque me abandonaste?* que indica o caminho para a interpretação feita por Cabral (2012), pois ela mostra que a ordem divina não está imperativa na condição humana, mas se vê desregulada em sua própria condição. O humano se vê abandonado e, logo depois, sente-se cuidado; crente e no segundo seguinte, descrente. Para Dostoiévski, esta oscilação é parte da estrutura humana e impossível de ser vencida, se caso for, levará a humanidade a um caos moral. Tal qual os efeitos do materialismo científico, a extirpação do *problema* teológico levará a morte do homem. A questão teológica é um problema que deve ser encarado e não resolvido por uma solução. Como afirmado em uma carta a Appolon Maikov, Dostoiévski alega que a principal questão de sua vida foi à existência ou não de Deus (DOSTOIEVSKI apud CABRAL, 2012), ainda que ele mesmo afirme a existência após os anos de prisão (CABRAL, 2012).

Esta tentativa de anular o que nos é desconhecido, esta inquietação teológica e existencial, Cabral descreve como um tipo de “recalcamento” que teria ocorrido e que se passa na modernidade: “Neste sentido, toda a *síntese* moderna apresenta-se como uma tentativa de recalcamento do desconhecido, uma forma de planificar e organizar a condição humana dentro de critérios que obedeçam à razão e o entendimento.” (CABRAL, 2012, p.

31). Esta *síntese* é justamente a empreitada feita tanto pela religião quanto pela razão em apagar qualquer fagulha trágica que pudesse vir a aparecer na modernidade.

Esta absolutização da vida pela razão foi chamada por Lev Chestov de “império da forma sobre a vida” (CHESTOV apud CABRAL, 2012, p. 37). É a este império representante da racionalidade e do materialismo que a personagem do homem do subsolo resiste. Apesar de dizer que acredita sofrer do fígado, no instante seguinte, diz que não entende sobre sua doença e depois, que não sabe o que está sofrendo. Este é um ritmo presente nesta primeira parte do livro. Ele apresenta uma afirmação e, em seguida, a questiona, depois acaba por negar a primeira afirmação. Este movimento de subtrair-se às tentativas de dominação da linguagem e da razão pode ser chamado de “subjatividade inquieta” (CHIPRAZ apud CABRAL, 2012).

Para Dostoiévski, o coração humano é um lugar de intensidade onde sentimentos antagônicos estão disputando o bem e o mal. Aqui se revela o que Cabral (2012) notou como o caráter trágico da obra *Memórias do Subsolo* e da interpretação singular de Dostoiévski do cristianismo ortodoxo. Quanto mais se mergulha nesta contradição e polaridade do humano, mais próximo se está de entrar em contato com o que poderíamos chamar da natureza humana para Dostoiévski (BERDIAEFF, 1940).

Distanciando-se do platonismo e de correntes místicas, o que resta no humano não são calma e estabilidade, mas uma ebulição de conflitos. Para o autor russo, quanto mais próximo e mergulhado se está nesta antinomia de sentimentos, do bem e do mal, mais profundamente está se conhecendo o ser humano. Este movimento de conflito é expresso na citação:

Ele [Dostoiévski] traz em si um sopro do espírito de Heráclito: tudo é fogo e movimento, oposição e combate. As ideias são ondas de chama, jamais categorias congeladas. Toda ideia, em Dostoiévski, está ligada ao destino do homem, ao destino do mundo, ao destino de Deus (BERDIAEFF, 1940, p. 8).

A citação explicita a problemática dostoiévskiana ao afirmar que o problema não é estabelecer uma teologia, mas uma antropologia. O que ele busca é dissecar a alma humana e seus conflitos. Não está preocupado em forjar conceitos sobre a experiência religiosa ou reinterpretações do cristianismo ortodoxo. Ainda que este homem que ele coloca no centro de sua obra esteja constantemente atormentado pela “questão Deus” (Ele existe ou não? Se existe porque sofremos?), não é este Deus que ele problematiza e procura entender, mas o próprio humano.

Em sua antropologia cristã, Deus não é questão porque é, na verdade, condição para pensar o homem. Quando Dostoiévski abandona a perspectiva humanista para passar a expurgar as contradições humanas, deixa de lado a crença de que o humano é capaz de fundar a própria redenção. Essa redenção passa a ser por meio do sofrimento e da fé em um mergulho nas contradições.

Portanto, para Dostoiévski, investigar a alma humana é também imergir-se neste processo de crença e descrença em Deus. Nas obras *Os Demônios* e *Os Irmãos Karamázov*, esta questão é tratada desta forma. Mas, em *Memórias do Subsolo*, este tema não é tratado, o foco não é discutir a existência de Deus, mas, a liberdade humana que, para Berdiaeff (1940), está correlacionada ao universo cristão.

A liberdade humana pode ser pensada como dois tipos: a inicial e a final (BERDIAEFF, 1940). A vida do homem estende-se entre essas duas liberdades. Para explicá-las, Berdiaeff (1940) as compara com as duas liberdades de Agostinho de Hipona, chamadas de *libertas minor* e *libertas maior*. A primeira envolve a possibilidade do pecado e refere-se à liberdade para escolher o bem ou o mal. A segunda decorre da escolha do bem e de uma liberdade interna a essa escolha, uma liberdade em Deus, segundo Berdiaeff (1940).

A liberdade segunda (final) é simbolizada no Cristo da *Lenda do Grande Inquisidor*, narrada por Ivan Karamázov por meio do seu silêncio. Diante das ferozes leis e acusações do Inquisidor, o Cristo de Dostoiévski exerce sua liberdade em seu silêncio. A tirania do Inquisidor resguarda, para Berdiaeff (1940), o desejo de dominação dos demais seres humanos a partir da recusa desta segunda liberdade. Ao utilitarismo criticado por Dostoiévski em *Memórias do Subsolo*, Berdiaeff dá o nome de “espírito euclidiano” (BERDIAEFF, 1940, p. 239) – ideia que engloba as tentativas de organização da vida humana em direção a exclusão de sua liberdade. Para ele, este “espírito euclidiano” reaparece em *Os Demônios* e nos *Irmãos Karamázov* e compara este Cristo da *Lenda do Grande Inquisidor* ao Zaratustra de Nietzsche. Um espírito aristocrático na acepção do termo de um homem que conquistou uma liberdade distinta galgada mediante a renúncia a todo poder efêmero. (BERDIAEFF, 1940).

E são estas liberdades que dão o tom da antropologia cristã realizada por Dostoiévski, em que o homem que se vê diante da liberdade tem no seu horizonte, ao mesmo tempo, o caos e a eternidade. Ou seja, uma perspectiva que o desnorteia e outra que o direciona. A

personagem do homem do subsolo leva esta tensão da liberdade ao extremo, questionando-se sobre seus atos e os narrando. Como se estivesse nesta liberdade que leva ao caos, mas ansiando por esta eternidade que lhe afague. Nas palavras de Evdokimov (1978): “o homem do subsolo está em êxtase com seu livre arbítrio” (EVDOKIMOV, 1978, p. 41). É em meio a esse êxtase que a personagem se debate indignado e ao mesmo tempo encantado com a imensidão de sua liberdade.

A liberdade defendida pelo homem do subsolo é tão fundamental que será ela mesma atacada pelo Inquisidor da história contada por Ivan ao seu irmão Aliócha em *Os Irmãos Karamázov*. Em nome da felicidade e da segurança dos homens, esta liberdade é subtraída do ser humano por qualquer sistema que busque alguma redenção para a condição humana. Qualquer liberdade que tenta se fundamentar em um sistema humano está fadada ao fracasso ou a se transformar em um “despotismo ilimitado” (BERDIAEFF, 1940, p. 97). Garantir a liberdade por um sistema humano já é perder a própria liberdade.

Pondé (2013) mostra outra divisão da liberdade que nos ajuda a entender esta posição. A primeira seria a heterônima, onde ela é entregue a outro como na figura do Inquisidor que cobra de Jesus um milagre, quer que a liberdade se torne uma exigência, tiraniza a liberdade alheia fingindo que está a afirmá-la. Já a segunda, denominada autônoma, refere-se à escolha condicionada na própria liberdade. Algo como “faço isso porque posso fazer”, neste caso, o indivíduo sabe-se dotado de uma liberdade e ciente que pode operar o mal ou o bem com ela. Mas, o mal está presente em ambas, pois, na primeira, há a tirania de outro sobre aquele que ilusoriamente exerce sua liberdade, no segundo, o indivíduo reconhece-se como dotado do desejo e da possibilidade de exercer o mal.

A liberdade defendida por Dostoiévski é aquela conquistada por meio da fé em Cristo (BERDIAEFF, 1940). Ideia muito bem sintetizada no trecho:

Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo, a existência do mal é a prova da existência de Deus. Se o mundo consiste unicamente no bom e no bem, então Deus seria inútil, o próprio mundo seria Deus. Deus é porque o mal é. O que significa Deus é, porque a liberdade é (BERDIAEFF, 1940, p. 102).

O que não nos leva a conclusão de que Deus é mal, mas de que Deus existe enquanto garantia de nossa liberdade para escolhermos o mal ou não. Na leitura de Berdieff sobre Dostoiévski, somente Deus é capaz de garantir esta liberdade.

Ainda segundo Berdiaeff (1940), *Memórias do Subsolo* divide a obra de Dostoiévski em duas partes. Se antes ele era apenas um “psicólogo”, nos dizeres de Berdiaeff, com esta obra ele passa a ser um metafísico que investiga o espírito humano, um pneumatólogo. Se em suas obras anteriores ressoava alguma esperança de plenitude tranquila da humanidade, a partir desta obra é a tempestuosidade do espírito humano que dá o ritmo aos romances do autor.

Portanto, o problema do mal está intimamente ligado à liberdade para Dostoiévski. A liberdade como algo inapreensível pela racionalidade humana é colocada como gênese do bem e do mal, portanto ela pode ser direcionada ao caminho relativista e arbitrário e levada a realização do mal. É por isso também que o autor recusa as chamadas “teorias do meio”, como assim chamadas em *Crime e Castigo*, pois, se o indivíduo é nada mais do que o reflexo do seu meio, de seu contexto, portanto, não há liberdade, logo, não há nem Deus, nem mal ou bem.

A liberdade, portanto, está fora dos ditames da razão e assim, pode gerar o bem e o mal (BERDIAEFF, 1940). E é nesta capacidade do homem de gerar o mal que Dostoiévski se aplica para falar da interioridade do homem. Pois, é justamente no processo de “digestão” do mal por meio do sofrimento que o homem volta-se para sua interioridade (BERDIAEFF, 1940).

A tragicidade de Dostoiévski dá-se nesta inescapabilidade do homem tanto em relação ao mal quanto ao bem, a condição dele está atada a estas duas polaridades. O sofrimento é a via pela qual o homem pode se reconhecer gerador do bem e do mal, devido a sua condenação a liberdade. Assim, o mal não deve ser tratado com um castigo externo, isto lhe é praticamente inútil, se o indivíduo não reconhecer-se portador deste mal e, além disso, dotado também da capacidade de realizar o bem. O sofrimento é força e combustível para a redenção e a regeneração. Quando Dostoiévski fala do mal, não está dizendo daqueles que cometem crimes como matar alguém. Mas do reconhecimento do desejo de cada ser humano em provocar sofrimento ao seu semelhante, em tiranizá-lo, em submetê-lo as suas próprias vontades (BERDIAEFF, 1940).

3 Considerações finais

Seguimos neste artigo o caminho que Frank (2002) apontou como aberto pelo filósofo Lev Chestov, pioneiro na interpretação de *Memórias do Subsolo*, e sua relação com as discussões com Tchernichévski. Buscamos pensar esta crítica focando na obra citada, mas, também levando em consideração a trajetória biográfica do autor e sua antropologia religiosa.

Notamos que há uma articulação, no que foi descrito como “cristianismo trágico”, na crítica à razão e a uma postura religiosa que busca extinguir a dúvida e o sofrimento da experiência humana no mundo. Como descrito pelo próprio Dostoiévski, foi através de uma *vasta fornalha de dúvidas* que seu hosana jorrou e sua fé se construiu. Fornalha aquecida pelo sofrimento onde carvões de dúvidas eram constantemente adicionados para intensificação da chama de sua própria fé.

Por fim, a antropologia religiosa de Dostoiévski fundamenta-se em uma postura crítica e questionadora dos sistemas e teorias humanas. É neste exercício da liberdade humana que pode-se atingir a liberdade silenciosa do Cristo do Grande Inquisidor e por meio deste atravessamento, o abandono da crença nas apostas humanas.

Referências bibliográficas:

BERDIAEFF, Nikolai. *O espírito de Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1940.

CABRAL, Jimmy Sudário. *Dostoiévski– Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica*. Tese de Doutorado. Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012. Disponível em: <http://www.maxwell.vrac.puc-rio.br/21047/21047.PDF>

CHERNICHEVSKY, Nikolai Gavrílovitch. *Selected Philosophical Essays*. Moscou: Foreign Language Publishing House, 1953.

CLEMENT, Olivier. Prefácio de *Dostoïevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1978.

DOMINGUES, C. J. T. *Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a intelligentsia russa : filosofia e ética na segunda metade do século XIX*. Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História, 2015.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Irmãos Karamázov*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schneidermann. São Paulo: Editora 34, 2009.

DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2005.

EVDOKIMOV, Paul. *Dostoïevski et le problème du mal*. Paris: Desclée De Brouwer, 1978.

FORTOUNATTO, Mariamna; CUNNINGHAM, Marry B. What is an icon? In Cunningham, M. B; Theokritoff, E. *The Cambridge Companion to Orthodox Christian Theology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

FRANK, Joseph. *A Writer in his time*. Princeton: Princeton University Press, 2009.

FRANK, Joseph. *Os Anos Milagrosos - 1865-1871*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.

FRANK, Joseph. *Os Efeitos da Libertação - 1860-1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2002.

HARRIS, Sam. *A paisagem Moral*. São Paulo: Companhia das Letras: 2013.

PASCAL, Blaise. *Pensamentos*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

PONDE, Luiz Felipe. *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Editora Leya, 2013.