

O NIILISMO NAS *MEMÓRIAS DO SUBSOLO*: A CRÍTICA À RAZÃO COMO CRÍTICA À MODERNIDADE OCIDENTAL EM DOSTOIÉVSKI

Paulo Cesar Jakimiu Sabino¹

Resumo: Este artigo propõe pensar a crítica de Dostoiévski à razão em *Memórias do Subsolo* como uma crítica contra a modernidade ocidental. Para isso, é necessário entender o contexto russo do século XIX e como ocorre uma espécie de “importação de ideias” da Europa ocidental para a Rússia, provocando no país as mesmas consequências da Europa, como o niilismo. Entende-se que o niilismo é um fenômeno moderno derivado das novas filosofias que emergem nesse período e, portanto, o niilismo ocorre também na Rússia, motivo pelo qual muitos autores, entre eles Dostoiévski, refletem sobre essa questão. Para compreender a crítica de Dostoiévski à modernidade, precisa-se levar em consideração que o niilismo não é apenas um “problema filosófico”, mas também possui uma dimensão social. Logo, a crítica é em relação à sociedade russa. Para a execução de tal proposta, toma-se de empréstimo a definição de niilismo de Franco Volpi a fim de estabelecer uma relação com o niilismo tal como se desenvolvia na Rússia.

Palavras-chave: Racionalismo. Ocidentalismo. Romance russo. Slavofilia.

NIHILISM IN *NOTES FROM UNDERGROUND*: THE CRITIQUE OF REASON AS A CRITIQUE OF WESTERN MODERNITY IN DOSTOEVSKY

Abstract: This paper proposes to think the Dostoevsky’s critics of reason in *Notes from the Underground* as a critique against the western Modernity. To do this, it is necessary to understand the 19th century Russian context and how occurs a kind of import of ideas from the Western Europe to Russia, provoking in the country the same consequences of Europe, such as nihilism. Understands that the nihilism is a modern phenomenon derived from the new philosophies that emerge in this period, therefore, nihilism also occurs in Russia, this is the reason to many authors, like Dostoevsky, reflect on this question. To understand the Dostoevsky’s critics of modernity, it is necessary to consider that nihilism it is not only a “philosophical problem”, because it has also a social dimension. Therefore, the critique is related to russian society. To execute this proposal, it is borrowed the Franco Volpi’s definition of nihilism in order to set a relationship to nihilism as it was developing in Russia.

Keywords: Rationalism. Occidentalism. Russian novel. Slavophilie.

142

Introdução: o niilismo e a modernidade

O fenômeno do niilismo é compreendido, na maioria das vezes, como um “problema filosófico”, este que surge das circunstâncias sociais e culturais da Modernidade. Contudo, é preciso compreender que o niilismo, mesmo enquanto problema filosófico, possui também uma dimensão social que nem sempre é considerada

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Professor na rede pública do Estado de Santa Catarina. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7811-672X>. Email: pcjsabino1@yahoo.com.br.

com o devido cuidado. Em *O niilismo social*, Monteiro afirma: “considerado muitas vezes um objeto de análise da filosofia por excelência, frequentemente ignora-se que a origem de sua problemática é eminentemente social, mais precisamente, política” (Monteiro, 2010, p. 11). Além do aspecto político, podemos destacar também o aspecto religioso, que assumirá um papel determinante para a compreensão mais ampla do niilismo, já que este é derivado das mudanças políticas, religiosas e morais que iniciavam um processo de renovação social, mas que não foi aceito sem dificuldades. A religião, por exemplo, era uma espécie de norte ou “bússola moral” para a política e moral antes do período moderno, tendo estabelecido valores que ficaram enraizados na sociedade e eram aceitos como “tradicionais”.

Eis o motivo pelo qual a modernidade é o período no qual o niilismo emerge enquanto problema filosófico. A atmosfera renovadora do período moderno iniciado pelas novas perspectivas filosóficas inicia um processo que iria destronar os antigos valores e costumes tradicionais, e sem estes, seria despertado um sentimento de falta de sentido e direção. Por isso, o significado mais geral do niilismo é de “uma situação de desnortamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideais que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana” (Volpi, 1999, p. 08). As filosofias modernas estabeleceram um novo sujeito que seria capaz de instituir valores que substituiriam os antigos. Agora, o sujeito moderno era autônomo, livre e totalmente consciente de suas ações graças à sua capacidade racional. São os filósofos do Esclarecimento que desempenharam um papel fundamental na “queda dos valores religiosos” na medida em que estabelecem uma nova concepção de razão diferente da anterior que era vista como um “erário” ou uma “tesouraria do espírito” no qual eram depositadas verdades ou ideias inatas, a razão setecentista “não a tem em conta de um *conteúdo* determinado de conhecimentos, de princípios, de verdades, preferindo considera-la uma *energia*, uma força que só pode ser plenamente percebida em sua *ação* e em seus *efeitos*” (Cassirer, 1994, p. 34). Esta razão permitiria o “aprimoramento” do ser humano e, conseqüentemente, da humanidade.

É desse panorama filosófico do esclarecimento que surgiria o fenômeno da “morte de Deus”, tal como percebido Hegel e outros autores (cf. Volpi, 1999, p. 24)².

² Em, *Fé e saber*, Hegel contatava que as filosofias modernas em si davam “a sensação de que Deus ele mesmo está morto” (HEGEL, 2009, p. 170). Por sua vez, Henrich Heine (cf. 1991, p. 93-99) afirmava que Kant, em sua *Crítica da razão pura*, teria “matado” Deus, isto é, eliminado o deus cristão como entidade soberana.

Outros pensadores, como Franz von Baader e Danoso Cortés traçam um panorama parecido. O primeiro, criticando o protestantismo, afirma que este deu origem a um “niilismo científico destrutivo”, ou seja, algo que destruía as “verdades sagradas”, definindo o niilismo como um “abuso da inteligência destrutivo para a religião”, enquanto que para Donoso Cortés, político conservador e anti-revolucionário, o niilismo seria a perversa manifestação do racionalismo do Esclarecimento, e a religião está no centro do conceito filosófico de niilismo por que ela seria a “vítima” desse racionalismo (cf. VOLPI, 1999, p. 28). Nesse sentido, Volpi afirma que: “com esses autores hostis ao iluminismo e à Revolução, surge o emprego do termo ‘niilismo’ como categoria de análise crítica social (VOLPI, 1999, p. 28).

A Filosofia do Esclarecimento lançou ríspidos ataques aos valores e instituições tradicionais, seja questionando regimes políticos como a monarquia autocrática, ou então questionando o próprio sujeito do conhecimento, a exemplo do que fizeram Kant e Descartes. O curioso é que, por um lado, quando falamos de Filosofias do Esclarecimento algumas vêm à mente com facilidade: a inglesa, a alemã e a francesa, por exemplo. Dificilmente a filosofia russa figura nesse panteão. Por outro lado, quando falamos de niilismo é difícil não pensar em escritores russos como Dostoiévski e Turguêniev – este último, no seu romance *Pais e Filhos*, tem o niilismo como *leitmotiv* da obra, chegando a definir o protagonista Bazárov através desse conceito. Como explicar esse aparente paradoxo? Como Dostoiévski pode criticar o niilismo se, supostamente, não há uma “filosofia do esclarecimento” em seu país?

144

A Rússia de Dostoiévski: o desnorteamento identitário

Quando comparada a seus vizinhos da Europa ocidental, a Rússia era considerada atrasada. Se do lado oeste do globo começavam a surgir importantes mudanças culturais e os países europeus avançavam a passos largos em relação à modernização militar e surgimento de novas tecnologias, a Rússia parecia estagnada. Isso levou o czar Pedro I – ou Pedro, o Grande – a implementar uma série de modernizações que visavam aproximar a Rússia dos modelos ocidentais, processo que ficou conhecido como “ocidentalização” e teve São Petersburgo como o primeiro projeto de cidade à moda ocidental:

São Petersburgo não era só mais uma cidade. Era um projeto vasto e quase utópico de engenharia cultural para reconstruir o homem russo e convertê-lo em homem europeu [...]. Cada aspecto de sua cultura petrina eram vistos como uma negação da Moscou “medieval” do século XVII. Segundo a concepção de

Pedro, se converter em cidadão de São Petersburgo equivaleria a deixar para trás os costumes “medievais” e “atrasados” do passado russo de Moscou, e, entrar, como russo europeu, no mundo moderno ocidental do progresso e do Esclarecimento (FIGES, 2006, p. 35).

Os valores tradicionais russos deveriam ser deixados de lado para que fosse possível “evoluir” em Europeu. Inclusive, através de políticas de Estado, Pedro começou a forçar certos costumes ocidentais abdicando dos valores russos: as famílias deveriam de falar francês mesmo dentro de suas casas, aqueles que quisessem usar barbas longas, tradicionais na Rússia, iriam ter de pagar um alto imposto para isso, entre outras mudanças (cf. Segrillo, 2016, p. 15). Inicialmente, esse processo de modernização que buscou impor a queda dos valores russos tinha como principal objetivo a militarização e a tecnologia, mas Pedro viabilizou uma abertura para a Europa que fez outros czares avançarem nesse projeto posteriormente. No reinado de Catarina I – ou Catarina, a Grande – a “ocidentalização” passou a ser mais sobre ideias filosóficas e a czarina estabeleceu fortes laços com pensadores do Esclarecimento, principalmente do Esclarecimento francês como Voltaire e Diderot. Mas trazer à baila as ideias desses pensadores implicava em trazer também suas possíveis consequências. Por isso, logo que tomou conhecimento das revoluções que aconteciam na Europa enfraquecendo a monarquia e até executando seus membros, Catarina imediatamente mudou de postura e passou a censurar e perseguir os pensadores russos que ousaram criticar o seu reinado. Apesar disso, a abertura já havia acontecido e as ideias filosóficas começaram a penetrar cada vez mais no país, mesmo que na ilegalidade, provocando uma crise de identidade: os russos pertenciam à Europa ocidental ou ao Oriente? Ou talvez a nenhum dos dois. A questão era: como e onde encontrar a verdadeira “russidade”?

Frente a esse desafio, os russos se dividiram. Alguns, estavam interessados em promover mudanças sociais na Rússia a partir das ideias vindas do Ocidente, como do Esclarecimento, outros, porém, eram contrários a ocidentalização, argumentando que se tivessem de ocorrer mudanças, deveria ser a partir de um resgate dos valores da era pré-petrina, pois era nesse período que encontrariam a “essência” de ser russo. Surgem dois movimentos antagônicos: os ocidentalistas, que eram a favor das ideias ocidentais, e os eslavófilos, que defendiam os valores tradicionais russos. Ficava claro que existia uma carência entre os russos, de valores e princípios, alguém teria de preencher esse vazio.

Essa querela ganha contornos mais filosóficos com a publicação da primeira das *Cartas Filosóficas* do filósofo russo Piotr Tchaadáiev. A carta foi publicada primeiro em

francês no ano de 1831, mas só causou impacto quando publicada em russo na revista *Teleskop* no ano de 1836. Nessa carta, Tchaadáiev argumenta que a Rússia era um país sem tradição e que não contribuiu para os avanços da razão, enquanto o Ocidente estava sempre se renovando. Isso se deve ao fato de que o Ocidente foi educar-se pelo cristianismo católico apostólico romano, enquanto os russos foram buscar a doutrina moral que devia educa-los na corrompida Bizâncio (cf. Tchaadáiev, 2017, p. 77). Essa carta é um marco na querela ocidentalistas x eslavófilos, porque a defesa do Ocidente por Tchaadáiev se dá pelo seu caráter racional. Tchaadáiev, porém, não era a favor da razão do Esclarecimento, e sim de uma racionalidade anterior fruto de um aspecto religioso, seria uma espécie de “razão universal” e não a razão esclarecida que ele denominava de “adâmica”, que seria a razão de filósofos como Kant e Hume, a qual era limitada ao mundo sensível³. Essa diferença nos conceitos de razão não fez diferença, pois Tchaadáiev havia determinado o ponto central da discussão: o Ocidente avançou pelo seu caráter racional, enquanto a Rússia nunca contribuía para a história da humanidade e para os avanços da razão, e, por esse motivo, não possuía uma verdadeira tradição, ou seja, carecia de uma “identidade”.

Os autores ocidentalistas, inspirados pelo argumento de Tchaadáiev, defendem que a razão deve ser essencial para promover mudanças sociais e encontrar a identidade russa a partir de caminhos semelhantes aqueles oferecidos pelos filósofos do Ocidente. Por outro lado, autores eslavófilos defendiam que o racionalismo ocidental era prejudicial à cultura. Iván Kiriêievski (2017), um dos mais importantes pensadores eslavófilos, argumenta em seu ensaio “Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia” que a diferença entre as culturas russa e ocidental era pela maneira como cada uma buscou se desenvolver. Ele segue uma linha de interpretação parecida com a de Tchaadáiev, isto é, a Rússia se desenvolveu pelo cristianismo ortodoxo e o Ocidente pelo cristianismo de Roma, mas Kiriêievski não é favorável ao cristianismo romano, como era Tchaadáiev, pois Kiriêievski define esse cristianismo como extremamente racionalista e abstrato, incapaz de unificar as pessoas e fazia nascer nelas interesses egoístas. A escolástica é um exemplo do racionalismo do cristianismo romano,

³ Sobre o conceito de razão em Tchaadáiev, Obolevitch explica: “as principais questões que Kant levantou foram: ‘o que podemos saber?’ ou ‘como o conhecimento é possível’, e sua solução não se referia à Revelação Cristã. Como uma alternativa, Tchaadáiev coloca as questões mais fundamentais que poderiam ser formuladas da seguinte maneira: ‘como a razão é possível?’ e ‘A que a razão deve se subordinar?’ (Obolevitch, 2018, p. 60).

pois buscava submeter artigos de fé à razão (cf. Kiriêivski, 2017, p. 208), isto é, a razão precisaria justificar e sustentar a fé – algo que na ortodoxia não ocorria. Segundo Figes, as igrejas ocidentais se baseiam na compreensão racional da divindade, mas para a Igreja russa a mente humana não compreende Deus e até debater sobre Deus em categorias humanas é reduzir o mistério divino de sua revelação (cf. Figes, 2006, p. 337-8). A religião e o racionalismo travaram um embate no Ocidente e o mesmo começava a acontecer na Rússia.

A preocupação dos eslavófilos é de que a razão secular do Esclarecimento estaria destruindo os valores tradicionais da Rússia e, assim sendo, levariam ao mesmo destino da Europa ocidental, que passava por diversos conflitos e estaria, na percepção dos eslavófilos, se degenerando. Mais uma vez, temos a religião no centro do debate. Percebe-se, também, como a Rússia passa por uma situação na qual está desorientada, em busca de uma identidade, de um modelo a ser implantado para que possa conduzir a moral e a política de seu povo. A necessidade de resgatar valores ou de implantar novos deixa claro que a situação da Rússia era semelhante à do Ocidente. Isso não é sem motivo, pois a ocidentalização de Pedro I fez com que as ideias ocidentais penetrassem na Rússia trazendo junto as mesmas consequências e provocando fenômenos similares. Com Pedro, a modernidade “iniciou”, o que significava passar pelo processo de renovação que ocorria por meio da racionalidade.

A crítica à modernidade ocidentalizada nas Memórias do Subsolo

A modernidade russa que Dostoiévski critica está em crise com seus valores e com sua identidade devido à penetração dos modelos ocidentais. Para Dostoiévski, a Europa ocidental não era modelo de civilização elevada, pois essa ideia apenas ocultava o que havia de decadente na sua cultura, e os avanços técnicos e científicos mascaravam sua falência moral. Esse posicionamento crítico do escritor pode levar a conclusão de que ele fosse um partidário do movimento eslavófilo, mas isso estaria incorreto. Após a sua prisão e exílio na Sibéria, Dostoiévski retorna à cena literária russa influenciado por um movimento de caráter conservador denominado *pótchvienithestvo*, que pode ser traduzido por “Retorno ao Solo Nativo”. Mas esse movimento influencia Dostoiévski apenas entre o final da década de 1850 e os primeiros anos da década de 1860. Na verdade, já no ano de 1863 o movimento serve mais como um apoio do que um modelo a ser reproduzido. A principal ideia remanescente do *pótchvienithestvo* é a alienação do povo

russo de seu próprio solo – isto é, de seus valores e tradições – proveniente da adesão cada vez maior aos modelos ocidentais, sendo fundamental reintegrá-los à sua terra-natal, mas não por um “retorno” à era petrina, e sim com uma reintegração dos intelectuais esclarecidos com o povo simples⁴. Mas aquilo que era no *pótvienitchestvo* a causa principal, em Dostoiévski seria apenas a premissa, ou melhor, o primeiro sinal de aparecimento de uma grave doença que exigia um diagnóstico mais apurado e amplo. A alienação era um sintoma da “doença estrangeira” da modernidade, o racionalismo. A modernidade, em Dostoiévski, deve ser tratada menos como um período histórico e mais como um conjunto de sintomas dessa “doença”.

É possível perceber na Rússia o mesmo desencadeamento de fenômenos que ocorreu no Ocidente, a mesma “causa e efeito”: a razão seria o fundamento de um novo tipo de sujeito que iria “destronar Deus” e colocar em xeque os antigos valores; a próxima etapa era o niilismo. Dostoiévski estava ciente dos fatos e adota uma defesa do povo russo contra as ideias racionalistas e ocidentalizantes.

Entre os principais nomes do racionalismo na Rússia estava o de Nikolai G. Tchernichévski. Filósofo e crítico literário, Tchernichévski escreveu um romance intitulado *O que fazer?* e argumentava em favor de uma ética pautada no “egoísmo racional”. A premissa básica é: o ser humano age sempre de forma egoísta querendo o melhor para si, basta esclarecer-lhe a razão para que ele possa compreender que o melhor para si é o melhor para o coletivo, e, assim sendo, ficará determinado a agir de forma *racional* buscando esse “bem-coletivo” de forma quase que determinista. A ideia do autor era promover uma ética nos mesmos termos do método científicos: descobrir as regras da ação para fazer o ser humano agir exclusivamente de acordo com tais regras⁵. Tchernichévski foi um membro da ala revolucionária dos ocidentalistas⁶, por isso, aderiu ao socialismo utópico e ao materialismo, mas sem abrir mão dos ideais do Esclarecimento. Por isso, sustentava que a razão e a ciência conduziriam a humanidade ao progresso, sustentando uma espécie de sociedade que seria orientada apenas pela razão e pela ciência, que em seu romance *O que fazer?* é ilustrada pelo “Palácio de Cristal”:

⁴ Este é o termo usado para designar os camponeses e os membros afastados da intelectualidade russa

⁵ Sobre uma explicação mais detalhada da ética de Tchernichévski, cf. o artigo “Tchernichévski: entre o determinismo e a revolução” (Sabino, 2020) e a dissertação “Nikolai Gravrílovitch Tchernichévski e a *intelligentsia* russa: filosofia e ética na segunda metade do século XIX” (Domingues, 2015)

⁶ Diferente dos eslavófilos, os ocidentalistas não formam um grupo homogêneo. Na *intelligentsia* ocidentalista, ocorreu a divisão entre duas alas, uma mais liberal da geração dos 40 que buscava promover mudanças sociais por meio de reformas, e outra mais radical, da geração dos 60, que era a favor do método revolucionário.

Um edifício. Um imenso, enorme edifício como há poucos e apenas nas maiores capitais. Ou não? Na verdade, agora não há nenhum como esse. Ele eleva-se entre campos e prados, pomares e arvoredos. Os campos são nosso pão, mas não são como temos hoje. São espessos e abundantes. [...] Mas e esse edifício? O que é? Que tipo de arquitetura é essa? Hoje não há nada assim. Não, já há uma insinuação dele: o Palácio de Cristal, em Sidenham, apenas de ferro fundido e vidro, vidro e ferro fundido (Tchernichévski, 2017, p. 344-345)

O Palácio de Cristal simbolizava a “utopia socialista” guiada pela razão e pela ciência, a idealização dessa arquitetura idealizada é um exemplo nítido do excesso de confiança na razão muito semelhante ao otimismo racionalista dos filósofos do Esclarecimento. É contra isso que Dostoiévski argumenta, em especial, no seu livro *Memórias do Subsolo*.

Em *Memórias do Subsolo*, acompanhamos, em duas partes, a história de um homem “doente”, tal como ele mesmo afirma: “Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável. Creio que sofro do fígado” (Dostoiévski, 2000, p. 15). Na primeira parte, acompanhamos uma espécie de monólogo do personagem sem nome, este homem do subsolo, posteriormente, narra seus encontros com a personagem Liza. É possível perceber que se trata de um tipo bastante ressentido e bastante calculista. Inclusive, essa característica foi desconsiderada em algumas interpretações da obra. O homem do subsolo foi interpretado como um personagem que renunciou aos princípios racionais e aderiu a um irracionalismo ordinário. Mas não é o caso, Joseph Frank apontava o erro dessa negligência e demonstrava que o texto era uma crítica afiada à razão:

Assim, suas [do homem do subsolo] diatribes na primeira parte não derivam, como se pensou comumente, de sua rejeição da razão; ao contrário, resultam de sua aceitação de *todas* as implicações da razão na sua encarnação russa então corrente – e, particularmente, de todas aquelas consequências que os advogados da razão, como Tchernichévski, optam jubilosamente por não considerar (Frank, 2013, p. 433).

O homem do subsolo, se faz o que faz, não é por desconhecer os princípios da razão. Pelo contrário, todas as suas ações, boas ou más, são pensadas, calculadas e premeditadas. Por isso, a crítica à razão como crítica à cultura, à ideologia e à sociedade moderna do Ocidente que penetrava na Rússia fica mais evidente quando entendemos que o homem do subsolo representa alguém que aderiu à razão em todos os seus excessos. Logo, “o homem do subsolo não é apenas um tipo moral e psicológico cujo egoísmo o autor deseja expor; é igualmente um tipo socioideológico, cuja psicologia deve ser vista estreitamente interligada com as ideias que ele aceita e pelas quais tenta viver” (FRANK, 2013, p. 432). Por meio da personagem do subsolo, é possível perceber a íntima conexão

O NILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

entre psique e sociedade que Dostoiévski estabelece ao demonstrar um indivíduo afetado pela doença da razão esclarecida que tomou conta do mundo social russo. O texto é uma crítica política e moral dos valores ocidentais.

Para compreender a crítica à razão é preciso, antes, esclarecer que essa razão – configurada como doença em Dostoiévski – aparece vinculada à outra doença que aflige o homem do subsolo: a da consciência hipertrofiada. É possível pensar que essa seja a doença primordial que causa todos os males e enfermidades, até porque o homem do subsolo faz questão de enfatizá-la: “Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença, uma doença autêntica, completa” (Dostoiévski, 2000, p. 18). Acontece que a consciência hipertrofiada é derivada da razão, que agrava e perturba a condição humana. A racionalidade permite ao indivíduo identificar o que é certo e o que é errado, isto é, permite a ele ter consciência do útil e do que é desvantajoso – isso, porém, não o impede de escolher o errado/desvantajoso. Sua ação não foi realizada por ignorância: “Resulta o seguinte, por exemplo, da consciência hipertrofiada: tu tens razão em ser um canalha, como se fosse um consolo para um canalha perceber que é realmente um canalha (Dostoiévski, 2000, p. 20). Dessa forma, esse tipo age tendo total consciência daquilo que faz e, assim sendo, tenta justificar seus atos, mas ele é culpado, um culpado sem culpa: “e o principal, por mais que se rumine o caso, está em que eu sou o primeiro culpado e, o que é mais ofensivo, culpado sem culpa e, por assim dizer, segundo as leis da natureza” (Dostoiévski, 2000, p. 21).

Esse ponto é particularmente importante. O diagnóstico de Dostoiévski a respeito do racionalismo europeu questionava o poder dos raciocínios lógicos frente aos afetos, expondo uma questão pertinente na época e que seria fundamental para linhas de pensamento do século XX, como a psicanálise freudiana⁷. É nesse sentido que o homem do subsolo é o porta-voz do livre-arbítrio identificado com a vontade e os afetos, mas, ao mesmo tempo, não podemos desconsiderar que é um tipo afetado pelas condições socioculturais da época e a sua vontade está circunscrita no contexto racionalista. Por conseguinte, a vontade provoca conflito no interior do próprio ser humano, pois sucede que ela se impõe sobre a razão, o que faz o indivíduo abdicar de princípios benéficos e úteis para agir de forma livre, mas isso não significa a livre vazão dos afetos, pois se assim fosse o conflito não existiria. O processo que leva ao conflito é explicado por Dostoiévski

⁷ Freud afirmava que “argumentos lógicos são impotentes em face de interesses afetivos[...]” (Freud, 2010, p.169).

a partir da difícil posição do ser humano esclarecido do século XIX: ele tem consciência e pode se responsabilizar por isso, porque a consciência e a responsabilidade são exigências da razão, isto é, para agir de forma premeditada é preciso *conhecer* a realidade, e conhecendo saberá também das responsabilidades e atribuições de sua ação. Uma consciência hipertrofiada impede qualquer possibilidade de justificar sua ação por “desconhecimento” ou “incapacidade”.

Acontece que essa mesma razão é utilizada para satisfazer os interesses da vontade: para agir livremente e satisfazer sua vontade ele precisará calcular e medir, ou seja, precisará dos expedientes que a razão dispõe. Por isso não pode alegar incapacidade, porque a usa, mas não para atender aos interesses da razão, e sim os da vontade. Esse tipo de dinâmica ocorre em qualquer indivíduo, mas o homem do subsolo é dono desse tipo de consciência, é diferente dos demais, e por isso se coloca em um pesado conflito no interior de si mesmo⁸ – conflito esse que gera uma perturbação na sua condição fisiopsicológica. Ela sabe o que é certo e que deve fazê-lo, mas ele *quer* fazer?

Enquanto um tipo perturbado, suas ações não provocam nem o bem a si e nem ao outro. Ele pode até encontrar uma satisfação pessoal momentânea, mas fica distante de uma realização completa. O prazer que encontra na ação livre é rapidamente substituído por um desprazer psíquico. Esse tipo de relação entre vontade e liberdade nas *Memórias* não é uma tese defendida por Dostoiévski como algo ideal, mas diagnósticos psicológicos sobre o cidadão da sociedade racionalista nos moldes ocidentais. Além disso, a ideia de que a liberdade está condicionada pelos interesses da vontade não era uma novidade na época⁹. Existiam teorias filosóficas de acordo com seu pensamento, por

⁸ Como o homem do subsolo é um arquétipo de personagens posteriores, podemos notar esse conflito em personagens das últimas obras de Dostoiévski. O assassinato da velha usurária por Raskólnikov em *Crime e castigo* foi uma ação extremamente calculista e justificada a partir de princípios racionais – como a divisão entre ordinários e extraordinários. Não foi algo instintivo ou condicionado por um afeto “livre da razão”. Algo que fica comprovado pela maneira como reage ao crime após cometê-lo: está fraco, nauseabundo, chegando a desmaiar em situações difíceis – sua sensibilidade não estava preparada para lidar com aquela ação, e sua reação fisiológica demonstra isso. Em um sentido semelhante, embora não seja exatamente o mesmo, é possível compreender a ideia de suicídio de Kirilov no romance *Os demônios*. O personagem acredita que tirando sua vida estaria comprovando sua liberdade. Segundo o seu raciocínio para justificar um ato tão absurdo, se Deus não existe ele poderia provar que é Deus (o homem-Deus) tirando sua própria vida, já que essa seria uma ação sua e não uma vontade divina. Ambos os casos não apresentavam vantagens ou utilidades sociais ou a si, mas foram realizadas ou justificadas através de procedimentos racionais.

⁹ A ideia de que as paixões são mais fortes que a razão aparecia já na filosofia anterior de Dostoiévski, como é o caso de David Hume, que alega que “a razão é, e deve ser, apenas a escrava das paixões, e não pode aspirar a outra função além de servir e obedecer a elas” (Hume, 2009, p. 451). Também Espinosa, que define o desejo – e não a razão – como a essência do ser humano, conforme constatado na “Proposição 18” da parte IV de sua *Ética*: “O desejo é a essência do homem (*pela definição 1 dos afetos*), isto é [...], o esforço que o homem tenta fazer perseverar em seu ser” (Espinosa, 1980, p.199).

isso a originalidade reside no argumento de uma liberdade pautada nos afetos, em detectar a liberdade como uma força *vital* que não apenas não se deixa determinar pela razão, como se mostra uma manifestação impositiva da vontade – ou seja, não se exerce a liberdade, ela simplesmente se manifesta. Não se trata das paixões serem mais fortes, e sim que quando elas aparecem o ser humano age para atender a esses interesses, mesmo que seja preciso racionalizar independentemente dos próprios princípios que a razão estabeleceu. Dito de forma mais simples, a razão contraria até mesmo a razão, porque se torna um recurso da vontade dos afetos.

Dostoiévski contraria a teoria de Tchernichévski, mas não o faz visando seus ideais, mas suas ideias – não os valores morais, mas a forma arquitetônica de seu pensamento teórico. Nesse sentido podemos ler os trechos que ironizam o autor de *O que fazer?*:

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 as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele e, por conseguinte, por assim dizer, por necessidade, ele passaria a praticar o bem? Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! Mas, em primeiro lugar, quando foi que aconteceu ao homem, em todos esses milênios, agir unicamente em prol de sua própria vantagem? E que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens, com *conhecimento de causa*, isto é, compreendendo plenamente suas reais vantagens, relegado estas a um plano secundário e se atirado a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, sem serem obrigados a isto por nada e por ninguém, mas como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel-prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? (Dostoiévski, 200, p. 32-33).

Dostoiévski alerta sobre as teorias racionalistas: mesmo os valores sendo socialmente benéficos e moralmente bons, eles podem fazer do indivíduo bom um ser cruel e opressor que desvale o outro para satisfazer seus próprios interesses – vale lembrar que o próprio homem do subsolo, embora tenha iniciado seu monólogo garantindo ser mau, depois afirma o contrário: “O caso todo, a maior ignomínia, consistia justamente em que, a todo momento, mesmo no instante do meu mais intenso rancor, eu tinha

Outro filósofo importante nesse aspecto é Schopenhauer: para ele, o engano do indivíduo em relação à liberdade de suas ações individuais é decorrência de sua má compreensão de como o intelecto e a vontade se relacionam, isto é, ao intelecto cabe apenas clarear a natureza dos motivos que levam a uma decisão: “o intelecto nada pode fazer senão clarear a natureza dos motivos em todos os seus aspectos, porém sem ter condições de ele mesmo determinar a vontade, pois esta lhe é completamente inacessível, sim, até mesmo, como vimos, insondável” (Schopenhauer, 2005, p. 377).

consciência, e de modo vergonhoso, de que não era uma pessoa má, nem mesmo enraivecida” (Dostoiévski, 2000, p. 16). Motivo pelo qual Dostoiévski não considera o socialismo dos ocidentalistas radicais¹⁰ um regime opressor, o que acontece é que a estrutura socialista só seria possível em uma sociedade na qual a fraternidade fosse orgânica, pois dessa forma não seria necessário *forçar* os princípios fazendo a liberdade ser suprimida tal como pensou Tchernichévski. Para agir de forma fraternal, seria preciso *racionalizar* as ações.

Embora a teoria socialista seja coerente, sua prática é impossível quando contrastada com a economia pulsional do indivíduo, mesmo sendo alguém esclarecido – porque a razão não vence a vontade. Ademais, a vontade afetada pelas circunstâncias da sociedade racionalista – que exige mais consciência – não atua de forma direta e sem intermediários, mas por intermédio da própria razão, o que não significa ser determinada por ela. O problema é que, a vontade enquanto expediente e sufocada pelo racionalismo esclarecido se alastrava pela sociedade russa, pouco importaria se o meio que a vontade encontra para satisfazer os seus interesses fosse perverso. Vale destacar, no texto Dostoiévski critica tanto os ocidentalistas radicais como a geração dos 40, que era mais moderada e liberal. Porém, a sua crítica não é tanto contra as teorias liberal e socialista, e sim à necessidade que estas possuem em sustentar suas ideias na razão e, conseqüentemente, fazendo crescer o racionalismo no contexto social.

O conflito entre razão e sensibilidade

A sabedoria do homem do subsolo é fruto de sua vivência dentro da sociedade racionalista que o obrigava, constantemente, a agir de acordo com uma lei ou princípio da razão. Motivo pelo qual a sua vontade é a de alguém afastado do solo, isto é, dos valores tradicionais russos: é a vontade marcada pela força da razão introduzida na Rússia pelos ocidentalistas. Dostoiévski ataca em particular a razão esclarecida e materialista de Tchernichévski e é preciso considerar que foi esse conceito o responsável por impactar o homem do subsolo. Não qualquer razão, ou alguma razão que ainda concede certo espaço aos desejos e sentimentos, mas a razão que poderia até mesmo excluir um desejo ao se combinar com ele:

de fato, se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar, justamente porque não podemos, por exemplo, conservando o uso da razão, *querer* algo desprovido de sentido

¹⁰ O socialismo desses radicais é o utópico, ou seja, não é uma referência ao socialismo marxista.

e, deste modo, ir conscientemente contra a razão e desejar aquilo que é nocivo a nós próprios... (Dostoiévski, 2000, p. 40).

Nesse sentido, Dostoiévski interpreta a razão de Tchernichévski como uma espécie de força que quer se impor a qualquer custo. Logo, essa razão aparece em Dostoiévski como um modelo de ferramenta determinista em prol dos interesses egoístas. Inclusive, Dostoiévski parece detectar no conceito de razão de Tchernichévski algo além daquilo que de fato influenciou o autor de *O que fazer*. Para ser mais exato, é como se compreendesse a razão de Tchernichévski a partir do mecanicismo, ou como um elemento que tentava tornar o ser humano um elemento mecanicamente determinado¹¹, apagando dele qualquer possibilidade de desejo. Constata-se isso quando sugere que o ser humano racionalista fosse uma “tecla de piano”. Conforme aponta, a intenção do racionalismo seria esclarecer o ser humano a ponto de ele apenas agir conforme uma parte da natureza, sendo que estaria submetido às mesmas leis – e também justificaria um pensamento moral ser formulado com base nas ciências naturais, como de fato ocorre em Tchernichévski. Porém, esse tipo de força apenas iria sufocar mais e mais o ser humano que tentaria a todo custo provar que não é uma tecla, porque o ser humano é um ser ingrato e faz de tudo para contrariar aquilo que lhe é proposto:

Mas ainda: mesmo que ele realmente mostrasse ser uma tecla de piano, mesmo que isto lhe fosse demonstrado, por meio das ciências naturais e da matemática, ainda assim ele não se tornaria razoável e cometeria intencionalmente alguma inconveniência, apenas por ingratidão e justamente para insistir na sua posição (Dostoiévski, 2000, p. 44).

O argumento de Dostoiévski diz respeito ao “livre-arbítrio” como algo inerente ao ser humano, e quando impedido de se manifestar gera consequências fisiopsicológica no indivíduo, fazendo-o agir de forma contrária ao que pretendia o racionalismo egoísta dos radicais. O próprio exemplo de Dostoiévski é o “homem do subsolo”, que na segunda parte aparece como alguém dilacerado, cujas emoções não são positivas nem para si e nem para o outro, já que tenta dar vazão a elas por qualquer meio. Isso acontece porque o arbítrio é determinado por uma vontade e esta deve ser capaz de atender a todas as necessidades do ser humano, e não apenas às da razão:

¹¹ A influência de filósofos materialistas como Feuerbach, Helvétius e o Barão D’Holbach é algo que pode ser constatado no pensamento de Tchernichévski e de outros pensadores russos (Cf., por exemplo, Domingues, 2020, p. 21; e Lukács, 2017, p. 21). Entretanto, nenhuma fonte consultada indica que o autor de *O que fazer?* teve contato com obras do mecanicismo, como as de La Mettrie. Desse modo, quando Dostoiévski sugere que o ser humano seria uma tecla de piano, quase uma parte mecânica e que age de forma mecânica, trata-se de uma interpretação particular.

Pensai no seguinte: a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas razão é só 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 (Dostoiévski, 2000, p. 41).

Considerando a condição humana nesses termos, o “Palácio de Cristal” de Tchernichévski se torna um ambiente hostil e inóspito, sustentado apenas pelos princípios racionais onde qualquer questionamento ou dúvida poderia colocá-lo em xeque. Daí o perigo da liberdade ser supressumida em prol da vida coletiva organizada de forma artificial, mas benéfica. Ou seja, Dostoiévski não nega os benefícios do Palácio, apenas indica que isso jamais seria o suficiente, pois era sustentado exclusivamente pela racionalidade humana.

No penúltimo capítulo da primeira parte, Dostoiévski compara o Palácio com um galinheiro. O homem do subsolo afirma: se começasse a chover “talvez eu trepe no galinheiro, a fim de não me molhar; mas, assim mesmo, não tomarei o galinheiro por um palácio, por gratidão, pelo fato de ter me protegido da chuva” (Dostoiévski, 2000 p. 49). O sentido disso é simples: o galinheiro só seria um palácio se a necessidade do ser humano fosse exclusivamente “não se molhar”. Mas a vida não pode ser satisfeita apenas com as necessidades básicas, pois ela precisa de tudo, de toda força vital, mesmo que essa seja contraditória, dolorosa ou mesmo prejudicial ao próprio vivente – ela precisa de liberdade. Liberdade é, em Dostoiévski, a própria força motora da vida humana. Enquanto uma força vital, a liberdade não está preocupada com a lógica da razão, a qual poderia dar conta dos problemas sociais provocados por um sistema político, mas apenas com a vida e com tudo aquilo que a constitui, seja isso bom ou ruim para a própria espécie humana: “está ansiando pela vida, mas resolve os problemas da existência com um emaranhado lógico (Dostoiévski, 2000, p. 51).

Dostoiévski não sugere que a liberdade deva existir acima de tudo e de todos, mesmo que isso prejudique o outro. A sua defesa da liberdade não é exatamente uma defesa, mas uma constatação de que ela se impõe sobre qualquer princípio racional. Dessa forma, não cabe educar a razão a fim dela se tornar uma espécie de “bússola” para o ser humano, pois a parte sensível, com a qual o desejo se conecta, é mais importante e fundamental – até mais “determinante”, isto é, se sobrepõe aos interesses racionais. Uma vez que a razão é esclarecida, mas o coração é perverso, de pouco adiantaria ser educado. A primeira parte termina expondo essa contradição entre racionalidade e sensibilidade:

No senhor há verdade, mas não há pureza; por motivo da mais mesquinha vaidade, traz a sua verdade à mostra, conduzindo-a para a ignomínia, para a feira [...]. Vangloria-se da sua consciência, mas, na realidade, apenas vacila, pois, embora seu cérebro funcione, o seu coração está obscurecido pela perversão, e, sem um coração puro, não pode haver consciência plena, correta (Dostoiévski, 2000, p. 52).

A razão sufoca o desejo, e este tentará exteriorizar-se a qualquer custo. Um coração obscurecido não medirá esforços para atender ao desejo, seja qual for este. Dostoiévski aponta esse desequilíbrio como uma forma de mostrar que o ser humano é afetado pela sociedade e isso o torna perverso. Os princípios do coração – ou da sensibilidade – são orgânicos e, portanto, mais poderosos e é sobre estes que a sociedade deveria ser sustentada. O homem do subsolo é um exemplo do erro da razão, da sociedade racional. Como supramencionado, ele está dilacerado e isso é refletido em suas ações. Destarte, a defesa do livre-arbítrio empreendida por Dostoiévski não pode ser confundida com a constatação da liberdade como uma força vital que se impõe sem considerar bem e mal – tal como demonstrou-se aqui.

Os herdeiros da modernidade: os niilistas russos

A crítica estabelecida à razão nas *Memórias* tem como alvo os ocidentalistas – mesmo que não sejam citados nominalmente, eles têm suas teorias atacadas pelo personagem “homem do subsolo”, como é o caso de Tchernichévski. Embora Dostoiévski tenha como alvo tanto os liberais como os radicais, são esses últimos que viriam a se tornar uma questão maior, pois passa especialmente por eles o fenômeno do niilismo.

O niilismo, conforme já explicitado, possui uma dimensão social atrelada à sua dimensão filosófica. Na Rússia isso fica muito evidente já que o termo “niilismo” será usado para designar os intelectuais da ala radical do movimento ocidentalista – principalmente em razão do materialismo desses intelectuais. Os “niilistas russos” foi uma designação para os radicais de vertentes revolucionárias como socialismo e anarquismo que configuravam naquele período como formas de pensamentos e ações políticas que buscavam a negação de certos aspectos das instituições e dos valores do passado e do presente (cf. Monteiro, 2010, p. 24). Entre o final da década de 1860 e o início de 1870, o “niilismo russo” passou a se tornar um movimento mais violento agindo de forma destrutiva e até terrorista. Mas este não era um movimento de massas, “o niilismo relaciona-se profundamente às elaborações da individualidade das pessoas; às formas simbólicas de construção do ‘eu’ em relação ao restante da sociedade” (Monteiro,

2010, p. 28), isto é, trata-se de um grupo seletivo de intelectuais afastados do “povo simples” russo, do campesinato e até mesmo dos operários que não eram a maioria, e sim suas exceções no movimento¹². O perigo do ocidentalismo para Dostoiévski era esse: afastar grande parte da população do “povo simples”, e, conseqüentemente, dos valores tradicionais russos causando a destruição social, em sentido moral, político e espiritual.

Contudo, o niilismo foi um movimento anterior à década de 1870 e nem sempre foi violento. O primeiro a utilizar o termo foi o crítico literário N. I. Nadezdhin no artigo “Reunião dos Niilistas” no qual defendia que eram pessoas que “nada sabem e nada entendem”, mas quem popularizou foi Iván Turguêniev no romance *Pais e Filhos* e é aqui que passa a se referir a jovens revolucionários ocidentalistas, em especial, aqueles que estavam no comando da revista *Sovremennik* – entre eles, Tchernichévski que, inclusive, escreveu *O que fazer?* como resposta a *Pais e Filhos*¹³. Segundo Susane Fusso (2017), não foi apenas Turguêniev que usou o termo em sentido político. Na verdade, alguns intérpretes soviéticos sustentam que o romancista apenas emprestou o termo de seu editor, Mikhail Katkov, mas “mais importante do que quem emprestou ‘niilismo’ de quem [...] é o fato de que ambos estavam usando o termo no mesmo sentido e ao mesmo tempo, um fato que indica que em 1861 eles estavam pensando de forma parecida em relação aos jovens radicais” (Fusso, 2017, p. 82).

Katkov e Turguêniev estudaram filosofia na década de 1840 e é provável que tenham entrado em contato com o termo a partir de autores alemães como Wilhem Krug, que usava a palavra para “opor niilismo ao materialismo”, já que os materialistas radicalizaram o idealismo, isto é, criavam sistemas utópicos (idealizados) para ignorar os valores sagrados e considerar apenas a matéria, um argumento parecido com o de Katkov, que “argumentava que as utopias ‘servem como a melhor arma de negação e destruição’. Quando o impossível e o irrealizável se apresentam como possível e natural, as mentes das pessoas são intoxicadas e deterioradas” (Fusso, 2017, p. 92); ou seja, o ideal, apresentado como possível, servia aos interesses materialistas: destruir os valores tradicionais. É notório que Katkov, assim como fez Turguêniev em *Pais e Filhos*, criticou

¹² Nos dados levantados por Monteiro em seu livro (cf. 2010, p. 28-9), dos 584 revolucionários fichados, apenas 76 eram trabalhadores (e destes 4 eram operários de fábrica, sendo os demais artesãos e funcionários de oficinas). Também apenas 9 eram camponeses, o que mostra o isolamento do “povo simples”. Esses dados concordam com a ideologia ocidentalista ilustrada no primeiro capítulo da tese, isto é, de que os intelectuais formam a grande maioria opositora – na eslavofilia o mesmo acontecia, mas estes eram mais próximos do povo simples.

¹³ O peso da obra de Turguêniev para o debate é impossível de ser ignorado, devido ao seu romance de, era comum se referir à geração liberal dos 40 como “Pais” e à geração radical dos 60 como “Filhos”.

O NIILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

os revolucionários materialistas; e é fundamental considerar o papel de Katkov, porque ele também viria a ser o editor de muitas obras de Dostoiévski e “não só Dostoiévski se baseia na concepção de niilismo de Katkov para seu esboço inicial da personagem Raskolnikov, como ele também enfatiza a contemporaneidade e os interesses jornalísticos de sua história, adaptando-a ao tipo de leitor que Katkov desejaria” (Fusso, 2017, p. 141)

A Rússia a partir da década de 1870 experiencia o “niilismo russo” não é apenas como um fenômeno cuja a perspectiva era uma destruição dos valores e instituições por meio do surgimento de novas teorias e ideias propagadas pela filosofia racionalista do Esclarecimento, mas também um fenômeno político que, de fato, destruía através de atos terroristas – isso não significa que a renovação social por meio do surgimento de novas filosofias seja um elemento menor na Rússia, pelo menos não foi assim que Dostoiévski compreendeu. Em *Os Demônios*, o escritor lançou seus ataques aos revolucionários terroristas, mas as *Memórias* expõem que antes da década de 70 já havia a preocupação com a teoria que seria a base para esses revolucionários – a crítica a Tchernichévski se insere dentro desse panorama. Pode-se dizer que, para Dostoiévski, há um desenvolvimento do niilismo teórico da geração dos 60 para o niilismo terrorista.

Há uma polêmica em relação à definição de Tchernichévski como “niilista”. Alguns intérpretes da obra de Dostoiévski preferem diferenciam o autor de *O que fazer?* dos niilistas da década de 70. Galounios (2020) e Fonseca (2018) preferem a alcunha de “socialista” ao invés de niilista. Aurora Bernardi (2018) afirma que Dostoiévski investe contra o que viria a ser o “niilismo russo”, diferente do “socialismo utópico” de Tchernichévski. Porém, o próprio Dostoiévski não fazia essa distinção. Em carta a Katkov datada do ano de 1866 ele afirma que “todos os niilistas são socialistas”. Ocorre que, diferente de Turguêniev e Katkov, Dostoiévski não entende o niilismo apenas como fenômeno político e filosófico, mas como um “destino” para o qual a modernidade ocidentalizada estaria caminhando. Logo, as “ações terroristas” são consequências da queda dos valores tradicionais russos, a substituição do “solo russo” pelo “Palácio de Cristal”. O niilismo é a consequência da visão racionalista moderna que fez o indivíduo compreender mal – ou não compreender – a dinâmica entre sensibilidade e razão, o que significa dizer, acreditar que a razão pode se sobressair aos afetos. Essa má interpretação, herdada das filosofias modernas do Esclarecimento, fez com que fosse possível sustentar a crença cega e otimista na razão como uma capacidade de guiar a humanidade ao progresso. O que ocorreu, porém, foi que o indivíduo se tornou um “estranho a si mesmo”,

158

alguém cuja psique foi dilacerada pelas condições sociais e, reciprocamente, eles foram responsáveis por fortalecer ainda mais os pilares da razão materialista no solo russo. Por isso, *Memórias do subsolo* critica Tchernichévski na medida em que este representa uma das bases do niilismo no campo das ideias e que, mais tarde, seria também para o campo da ação. Os niilistas da geração dos 60 e os membros do movimento “niilismo russo” são herdeiros de toda uma base filosófica teórica formulada no seio da modernidade e que buscavam empregar uma renovação a partir de valores como progresso e liberdade sustentados pela razão.

Conclusão: Dostoiévski contra o niilismo

A modernidade foi um período de renovação, mas não significa simplesmente “novidade”. Moderno não é “novo”, e sim algo “melhor”. Logo, a renovação era uma forma de aprimorar a humanidade e esta era o *leitmotiv* das filosofias que surgiram durante esse período e, posteriormente, adentraram na Rússia e influenciaram os intelectuais dessa época. Porém, o que Dostoiévski percebe é que a confiança na razão humana para “melhorar” a humanidade era um otimismo cego. A razão não consegue compreender o humano em toda a sua complexidade, na sua dinâmica afetiva e passional. Ela consegue, então, fornecer apenas uma interpretação equivocada e parcial – não penetra nas profundezas da alma humana. Dostoiévski quer compreender essa profundidade, almeja “encontrar o homem no homem” em sua dinâmica psíquica e como esta se relaciona com a sociedade. Ao fazer isso, percebe que a sociedade não estava necessariamente “progredindo”, antecipando, em alguma medida, críticas à razão que mais tarde autores como Nietzsche e os intelectuais da Escola de Frankfurt iriam realizar. O contínuo aumento do racionalismo que questionava os antigos valores não coloca nada sólido no lugar, pelo menos, não para Dostoiévski, fazendo a Rússia experimentar uma ausência de sentido que levava o país cada vez mais à autodestruição. Onde os ocidentalistas enxergaram esperança, Dostoiévski viu a desgraça.

Para Dostoiévski, o niilismo era um destino. Sinal de que a razão avançava contra a humanidade. É difícil estabelecer a “solução” do escritor para o fenômeno. Ele não foi um eslavófilo, porque embora defendesse o povo russo, sabia que era impossível um retorno à era pré-petrina após a ocidentalização. Ele tentou buscar uma reconciliação entre intelectuais e povo simples, mas também sem sucesso. O ponto principal é que estava claro para Dostoiévski: não era possível seguir os mesmos passos do Ocidente, o

O NILISMO NAS MEMÓRIAS DO SUBSOLO: A CRÍTICA À...

Paulo Cesar Jakimiu Sabino

nilismo avançava, uma “salvação” deveria ser encontrada em outro lugar; se é que ela existiria.

160

Referências bibliográficas

BERNARDI, A. F. **Aulas de literatura russa: De Púchkin a Gorenstein**. São Paulo: Kalinka/Hedra, 2018.

CASSIRER, E. **A filosofia do iluminismo**. 2ª ed. Tradução de Álvaro Cabral. Campinas: Editora da Unicamp, 1994 (Coleção Repertórios).

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Carta a Katkov de 1866**. Disponível online em: <<http://dostoevskiy-lit.ru/dostoevskiy/pisma-dostoevskogo/dostoevskij-katkovu-25-aprelya-1866.htm>>. Acessado em 11 de fevereiro de 2022.

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Memórias do Subsolo**. 5ª ed. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2004.

ESPINOSA, B. **Ética: demonstrada según el orden geométrico**. Tradução de Vidal Peña. Madrid: Editora Nacional, 1980.

FIGES, Orlando. **El baile de Natacha: una historia cultural rusa**. Traductor Eduardo Hojman. Buenos Aires: Edhasa, 2006 (Colección Ensayo).

FONSECA, O. **A atividade niilista entre o real e o ficcional: A experiência de Sofia Kovaliêvskaia**. In: *Rus*, São Paulo, v. 9, n. 12, 2018, p. 89-107. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/149588>> Acesso em 01 de setembro de 2021.

FRANK, J. **Dostoiévski: Os efeitos da libertação, 1860-1865**. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2013.

FREUD, S. **Considerações sobre a guerra e a morte**. In: **Obras completas. Vol. 12**. Tradução de Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

FUSSO, S. **Editing Turgenev, Dostoevsky and Tolstoy**. Illinois: Northern Illinois University Press, 2017.

GALOUNIOS, M. **Sobre as fontes de niilismo em Crime e Castigo de Dostoiévski**. In: *Rus*. São Paulo, v. 11, n.16, 2020, p. 237-257. Disponível em: <<https://www.revistas.usp.br/rus/article/view/172012/163567>>. Acesso em: 01 de setembro de 2021.

HEGEL, G. F. W. **Fé e saber**. Tradução de Oliver Tolle. São Paulo: Hedra, 2009 (Estudos libertários).

HEINE, H. **Contribuição à história da religião e filosofia na Alemanha**. Tradução de Mario Suzuki. São Paulo: Iluminuras, 1991.

HUME, D. **Tratado da Natureza Humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. 2ª ed. Tradução de Debora Danowski. São Paulo: Unesp, 2009.

KIRIÊIVSKI, I. **Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia (1852)**. In: GOMIDE, B. B. (Org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017, 189-234.

LUKÁCS, G. **Introdução à publicação alemã de O que fazer? de Tchernichévski (1951)**. In: *ArteFilosofia*, Ouro Preto, n. 22, 2017, p. 4-29.

MONTEIRO, F. P. **O niilismo social: anarquistas e terroristas no século XIX**. São Paulo: Annablume, 2010.

OBOLEVITCH, T. **“The Madman” Appeals to Faith and Reason: On the Relationship between Fides and Ratio in Oeuvres of Peter Chaadaev**. In: ALLEN; A. M [et.al.]. **Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth**. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e representação**. Tradução de Jair Barboza, São Paulo: Editora Unesp, 2005.

SEGRILLO, A. **Rússia: Europa ou Ásia? A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasinistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente**. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

TCHAADÁIEV, P. **Primeira Carta Filosófica**. In: GOMIDE, B. B. (Org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. 2ª ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

TCHERNICHÉVSKI, N. G. **O que fazer?**. Tradução de Angelo Segrillo. Lisboa: Guerra & Paz Editores, 2017.

TURGUÊNIEV, I. **Pais e filhos**. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VOLPI, F. **O niilismo**. Tradução de Aldo Vanucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.