



Universidade do Estado do Rio de Janeiro

Centro de Ciências Sociais

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas

Eduardo Eudes Prazeres Lopes Junior

**Existencialismo, subjetividade e terrorismo: nosso tempo em uma
perspectiva existencialista**

Rio de Janeiro

2024

Eduardo Eudes Prazeres Lopes Junior

**Existencialismo, subjetividade e terrorismo: nosso tempo em uma perspectiva
existencialista**



Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Ulysses Pinheiro

Rio de Janeiro

2024

CATALOGAÇÃO NA FONTE
UERJ / REDE SIRIUS / BIBLIOTECA CCS/A

L864 Lopes Junior, Eduardo Eudes Prazeres.
Existencialismo, subjetividade e terrorismo: nosso tempo em uma perspectiva existencialista / Eduardo Eudes Prazeres Lopes Junior. – 2024.
195 f.

Orientador: Ulysses Pinheiro.
Tese (Doutorado) – Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas.

1. Existencialismo - Teses. 2. Existencialismo na literatura - Teses. 3. Dostoiévski, Fiódor, 1821-1881 - Teses. 4. Filosofia - Teses. I. Pinheiro, Ulysses. II. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. III. Título.

CDU 141.32

Autorizo, apenas para fins acadêmicos e científicos, a reprodução total ou parcial desta tese, desde que citada a fonte.

Assinatura

Data

Eduardo Eudes Prazeres Lopes Junior

**Existencialismo, subjetividade e terrorismo: nosso tempo em uma perspectiva
existencialista**

Tese apresentada, como requisito parcial para obtenção do título de Doutor, ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia, da Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Área de concentração: Filosofia.

Aprovada em 05 de abril de 2024.

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Ulysses Pinheiro (Orientador)
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Alexandre Marques Cabral
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - UERJ

Prof. Dr. Affonso Henrique Vieira da Costa
Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro

Prof.^a Dra. Elitza Lubenova Bachvarova
Universidade Federal do Rio de Janeiro

Prof. Dr. Jimmy Sudário Cabral
Universidade Federal de Juiz de Fora

Rio de Janeiro

2024

DEDICATÓRIA

Para Ewerton e Evelyn, meus amados
irmãos.

AGRADECIMENTOS

Aproveito a ocasião para prestar os meus agradecimentos aos recursos fornecidos pela CAPES durante todo o período de gestação, produção e reparo do presente trabalho: sem o financiamento público da pesquisa esta tese (assim como tantas outras) não seria jamais produzida.

Agradeço, também, muitíssimo ao meu orientador, Ulysses Pinheiro, que me acompanhou desde os primeiros passos na pesquisa e continuou a me prestar auxílio e conselhos nos momentos mais difíceis desta mais de uma década de pesquisa que já construímos juntos. Nunca vou esquecer do momento, ainda durante a graduação, que pedi para me tornar seu orientando de iniciação científica e todos os temas - o suicídio em Schopenhauer, as paixões em Descartes e, finalmente, as relações entre literatura e filosofia - acolhidos e incentivados tão gentilmente por este que sempre será o professor favorito de muitos dos meus colegas.

Aos Profs. Drs. Affonso Vieira, Alexandre Cabral e Jimmy Cabral, que participaram da minha banca de qualificação, agradeço pelos comentários tecidos então: me esforcei para pôr em prática todos eles, e na medida do possível as suas orientações melhoraram o presente trabalho.

Aos meus pais, meus irmãos e companheira agradeço pela paciência, carinho, cuidado, incentivo - mesmo nos momentos de maior desespero - e amor que por mim sempre demonstraram.

O pânico meridiano com que os homens de repente se deram conta da natureza como totalidade encontrou sua correspondência no pânico que hoje está pronto a irromper a qualquer instante: os homens aguardam que este mundo sem saída seja incendiado por uma totalidade que eles próprios constituem e sobre a qual nada podem.

Adorno e Horkheimer.

RESUMO

LOPES JUNIOR, E. E. P. *Existencialismo, subjetividade e terrorismo: nosso tempo através de uma perspectiva existencialista*. 2024. 195 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

Propus aqui um modelo para a Filosofia Política inspirado nos escritos de Dostoiévski e Kierkegaard, tendo buscado demonstrar as raízes históricas do pensamento existencialista do século XIX exposto no seu contexto adequado, o que inclui as suas relações com o romantismo, o materialismo histórico e o idealismo alemão, sobretudo a filosofia de Hegel. Exploro dois conceitos fundamentais desta escola do pensamento, liberdade e niilismo, de modo a demonstrar as especificidades filosóficas desta corrente de pensamento. Exponho as relações entre a literatura e o desenvolvimento do pensamento político de Dostoiévski e Kierkegaard, assim como possíveis interpretações que podem ser feitas, a partir destes autores, do fenômeno político contemporâneo do neonazismo, assim como sugestões, também pautadas pelo pensamento existencialista, de intervenções possíveis. Apresento a hipótese interpretativa da apropriação de um método, historicamente surgido em movimentos políticos do espectro das esquerdas europeias, por parte de adeptos do que se convencionou apresentar genericamente como neonazismo, assim como o modo como este método funciona e as razões para a sua sobrevivência nos dias atuais.

Palavras-chave: Dostoiévski; existencialismo; filosofia política.

ABSTRACT

LOPES JUNIOR, E. E. P. *Existentialism, subjectivity and terrorism: our time through an existentialist perspective*. 2024. 195 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2024.

I'm presenting here a model for Political Philosophy inspired by Dostoevsky's and Kierkegaard's writings, aiming to show the historical roots of existentialist thinking in the 19th century, inscribed on its correct context, which includes its relationships with romanticism, historical materialism and German idealism, mainly Hegel's philosophy. I'm exploring here two of this philosophical tradition's fundamental concepts, freedom and nihilism, aiming to demonstrate this tradition's philosophical specificities. Shown here are the relations among literature and the development of Dostoevsky's political thinking, as well as possible interpretations that can be made, based on his ideas, about the contemporary political phenomenon of neonazism, as well as suggestions, also based on the existentialist thinking, of possible interventions. I expose the hypothesis of a method's hijacking, historically born among European left-leaning political movements, by the followers of what became usual to present as neonazism, as well as the ways this method works and the reasons for its survival in the present time.

Keywords: Dostoevsky; existentialism; political philosophy.

SUMÁRIO

	INTRODUÇÃO	9
1	O PENSAMENTO EXISTENCIALISTA NO SÉCULO XIX.....	12
1.1	Relações com o Romantismo.	14
1.2	Relações com o Hegelianismo	24
1.3	A Liberdade Absurda	31
2	NIILISMO E MITO	45
2.1	Niilismo na Rússia da segunda metade do Século XIX.	64
3	OS DEMÔNIOS COMO OBRA DE PROPAGANDA.	85
3.1	Os Demônios: História do Ontem e do Amanhã.....	99
3.2	Os Demônios e a identidade raznotchíntsi.	135
4	A REVOLUÇÃO É UMA PROFECIA, O REVOLUCIONÁRIO É UM PROFETA.....	148
4.1	Identidade, Revolução e Perversão	152
4.2	Nacionalismo branco e terrorismo	171
4.3	Um Eu Existencialista	182
	CONCLUSÃO	189
	REFERÊNCIAS.....	192

INTRODUÇÃO

O Antropoceno é uma era peculiar: a supremacia da Técnica trivializou muitos dos riscos individuais postos pela Natureza ao mesmo tempo que criou uma série de riscos sistemáticos que ameaçam não só uma vida humana em particular - como, por exemplo, seria o caso de alguém que se deparasse com um animal selvagem -, mas a vida em geral: por exemplo, no risco do inverno nuclear e nas consequências advindas do aquecimento global. Em conjunção com esta angústia existencial que serve de fundo para a experiência humana contemporânea, se percebe um caleidoscópio de outras crises (percebidas como pontuais) que se seguem e alimentam uma necessidade crescente (e que pode mesmo ser percebida como patológica) de *happenings* que terminam por servir de cenário intercambiável de grande parte da socialização contemporânea: ter experienciado a epidemia de COVID-19 e posicionar-se sobre a Guerra da Ucrânia, por exemplo, são algumas das poucas coisas que servem de elemento aglutinador para os diferentes viventes ensimesmados e politicamente pulverizados que se tornaram comuns nas sociedades ocidentais.

As dificuldades aterradoras da era, acompanhadas da série de crises graves que se seguem, parecem exigir - e, uma análise racional da situação, evidencia que isto é perfeitamente verdadeiro - uma aglutinação das forças políticas, mesmo dentre aqueles com divergências pontuais de graus variados de relevância, em prol da solução dos problemas comuns: todos os grandes desafios contemporâneos só podem ser adequadamente superados com soluções coletivas, ultrapassando mesmo as capacidades dos Estados Nações mais poderosos do globo terrestre. O que vemos, contudo, diante do espetáculo aterrador e a urgência do esforço em prol dos interesses comuns é um processo de paralisação das capacidades políticas, avanço do ritmo dos nossos problemas climáticos comuns e pode-se mesmo antever - o que não nos pareceria exagerado - já um certo esfacelamento das bases das democracias liberais. São indícios deste último problema, problema que nos parece será protagonista nas décadas do porvir, a multiplicação das teorias de conspiração (que vão da negação do holocausto à oposição à vacinação), que parasitam o discurso político-ideológico contemporâneo, e o aumento das divergências ideológicas fundamentais entre homens jovens e mulheres jovens, sendo sem precedentes (historicamente registrados) tanto o grau de pessoas que negam ou que são “céticas”

em relação ao Holocausto e o grau da divergência política especialmente entre os jovens entre 18 e 30 anos.

Com isto em mente, escrevemos o presente trabalho com o objetivo expresso de buscar explicar as razões pelas quais nos encontramos na atual situação dentro dos limites permitidos pela Filosofia Política, a partir de uma concepção inspirada pelo pensamento existencialista do Século XIX, sobretudo nas obras de Dostoiévski e Kierkegaard. Pretendendo este objetivo, julgamos necessária a execução de duas tarefas gerais: a primeira delas é descrever este movimento filosófico, que apresentamos como o pensamento existencialista do Século XIX, no seu adequado contexto e buscando com isto apresentar as razões pelas quais esta abordagem permitiria a tomada de uma posição mais potente para explicar o problema que nos inspira; já a segunda delas é propor, com estas bases, uma leitura alternativa sobre o fenômeno contemporâneo do neonazismo, buscando explicitar os motivos pelos quais o fenômeno persiste, apontar possíveis direções a partir das quais seria possível o desorganizar e aquelas que acreditamos serem as razões gerais para a persistência das dificuldades em construir um movimento político radicalmente humanista, capaz de dar conta das necessidades coletivas da espécie e de lidar com as crises que ameaçam a nossa própria sobrevivência.

Buscamos fazê-lo no decorrer de quatro capítulos. O primeiro se dedica a contextualizar historicamente o pensamento existencialista, apresentando as suas relações com o romantismo e com o hegelianismo, assim como explicitando o sentido do conceito de liberdade - que seria tão fundamental para a Filosofia Existencialista no Século XX - para Kierkegaard e Dostoiévski. No segundo capítulo buscamos apresentar os conceitos de niilismo e mito, assim como as implicações para a Filosofia Política de empregos específicos destes dois conceitos, usando como campo de análise destes a literatura russa do Século XIX. Dedicamos o terceiro capítulo a uma análise detalhada do romance “Os Demônios”, de Dostoiévski, buscando explicitar o modo como este romance emprega os conceitos de mito e niilismo e como abre espaço para uma investigação acerca da natureza da propaganda e dos mecanismos de construção de um discurso ideológico, o que é acompanhado de uma exposição do contexto histórico no qual a obra se insere e a sua relação com este contexto. O quarto capítulo volta a atenção a fenômenos contemporâneos, buscando explicitar o fenômeno do neonazismo, como se organiza enquanto movimento político-ideológico

nos dias atuais, apontar razões para a sobrevivência destas ideias e possíveis estratégias para a sua desarticulação.

1 O PENSAMENTO EXISTENCIALISTA NO SÉCULO XIX

A influência das obras - ou, ao menos, da figura - de Lord Byron sobre as obras de Dostoiévski e Kierkegaard é clara. Em Dostoiévski a percebemos em todos os seus personagens-sedutores, em especial em Rogójin e Stavróguin, os sedutores de *O Idiota* e de *Os Demônios*. Em Kierkegaard a percebemos no protagonista de seu *Diário de um sedutor*, o misterioso Johaness. Mais que uma simples coincidência temática, do uso da personagem-tipo do sedutor como fio condutor de uma trama, há entre o romantismo de Byron e os escritos de nossos dois autores uma proximidade conceitual. São outros elementos que aproximam Kierkegaard do romantismo, tal como aponta Harries em seu *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, um uso de um conceito de ironia, sendo o modo como Kierkegaard compreende a ironia diverso e em certo sentido crítico do modo do romantismo¹, o uso da categoria de interessante² tal como compreendida pelo romantismo por parte da personagem-tipo Johaness como conceito que orienta a sua vida e a importância central da problemática do niilismo³, compreendida também de maneira diversa por Kierkegaard e pelos autores do romantismo.

Assim como Byron, ambos os nossos autores apresentam seus protagonistas como marcados por uma angústia profunda e como definidos por uma negação fundamental da ideia da ética como uma preocupação fundamentada no outro. Dostoiévski os apresenta como dotados de um caráter demoníaco - o que se percebe, por exemplo, quando consideramos que em *O Idiota* o autor, ao menos expressamente, pretendia representar no Príncipe Míchkin uma figura semelhante a Cristo, de um homem plenamente bom, o antagonista de Míchkin, Rogójin, é uma negação de Cristo, ou seja, um anticristo - e Kierkegaard apresenta Johaness como o último dos exemplos da parte “estética” de seu *Ou-Ou*, sendo as ações de Johaness aquelas que são depois representadas pelo Juíz Wilhelm, o “arauto da ética” na obra de Kierkegaard, como as mais claramente deploráveis.

Esta angústia, que conduz o homem a negar o aspecto transcendente da ética, nasce, para ambos os nossos autores, da desconexão que o sujeito sente para com a natureza, e é neste processo de desconexão que talvez mais devamos aproximar

¹ cf. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, Karsten Harries, 2010, p. 21

² cf. *Idem*, p. 95.

³ cf. *Idem*, p. IX

conceitualmente as suas obras das de Byron. Assim como Byron expõe em *Manfred*⁴, a angústia romântica nasce de não ver em si aquilo que se vê nos outros, de não se ver ligado ao mundo natural, de não ter medos naturais. Johaness não teme a desonra e nem os seus rivais, Rogójin não teme a lei e Stavróguin não teme o inferno, vivem como que desligados: não estão acima do bem e do mal, mas sim à parte da própria natureza, como se fossem outra coisa que não seres humanos.

Esta desconexão não deve ser compreendida, contudo, apenas dentro dos limites do tédio (o fastio existencial) ou do culto ao simples prazer carnal. Embora tais elementos sejam constituintes da figura-esquema do sedutor, considerá-los apenas deste modo seria perder de vista aquilo que a análise deste personagem, que se tornou extremamente comum nas literaturas ocidentais da primeira metade do Século XIX, pode dizer sobre a condição humana. Analisá-los com cuidado nos permite ter também um vislumbre sobre o conceito de niilismo, tão caro aos dois autores.

Os sedutores, sejam byronianos, dostoiévskianos ou kierkegaardianos, são sobretudo um dos símbolos da morte de um mundo e das dores do parto de outro. Representam a morte do *Ancien Régime*, razão pela qual são, em geral, ou nobres (o próprio Don Juan original era um homem nobre, assim como é Stavróguin) ou membros dos círculos sociais mais altos, *bons vivants* da alta burguesia que emulam o estilo da vida “patrícia” associado com a nobreza decadente do final do Século XVIII.

São símbolos das dores de parto da criação de um novo na medida em que eles não representam os valores do mundo antigo - ao menos simbolicamente, o *Ancien Régime* era fundamentalmente cristão, enquanto a postura dos sedutores é flagrantemente contrária ao princípio cristão da castidade -, mas sim o desespero que acompanha o surgimento de um novo Ocidente, politicamente e ideologicamente instável e que vê mudar, rapidamente, as bases da sua economia e de tudo o mais nas poucas, mas enérgicas, décadas que marcam a transição entre a Modernidade e

⁴ "But they avail not: I have done men good,
And I have met with good even among men—
But this avail'd not: I have had my foes,
And none have baffled, many fallen before me—
But this avail'd not:—Good, or evil, life,
Powers, passions, all I see in other beings,
Have been to me as rain unto the sands,
Since that all—nameless hour. I have no dread,
And feel the curse to have no natural fear,
Nor fluttering throb, that beats with hopes or wishes,
Or lurking love of something on the earth."
Versos 18 a 28.

a Contemporaneidade. É neste ponto, nesta exploração da desconexão, que o Byronismo mais propriamente é uma das fontes centrais de inspiração para os nossos dois autores no seu desenvolvimento daquelas que seriam as primeiras obras Existencialistas.

Quando dizemos que Byron inspirou nossos autores, contudo, não temos em mente a ideia de que o repetiram - pois, se assim fosse, deveríamos considerar Byron como o primeiro existencialista, o que não fazemos - e nem que o aceitaram plenamente. Tanto Dostoiévski quanto Kierkegaard apresentam com o Romantismo em geral, mas principalmente com a obra de Byron em particular, uma série de aproximações e afastamentos importantes para os desenvolvimentos de suas próprias obras e para o desenrolar de seus pensamentos acerca da condição humana, pontos que exporemos em breve.

Byron não é, contudo, a única inspiração para a formação desta nova escola de pensamento, que foi também pesadamente informada pela recepção das obras de Hegel, autor cujas obras foram lidas tanto por Dostoiévski quanto por Kierkegaard e contra o qual se colocam importantes aspectos da filosofia de ambos os nossos autores, sendo assim Hegel uma espécie de “obstáculo” ou de “grande outro” contra o qual se colocaram, de maneiras fundamentais, os excursos filosóficos que aqui expomos.

Uma terceira escola do pensamento fundamental para compreender o “lugar” ou o papel específico, e por isto mesmo o valor das obras de Kierkegaard e Dostoiévski é o materialismo dialético, de modo que pretendemos expor nas páginas seguintes de que modo os escritos de Dostoiévski e Kierkegaard foram, por um lado, inspirados pelo Romantismo de Lord Byron e, por outro, como se colocam como respostas alternativas ao Idealismo de Hegel e ao Materialismo Dialético de Marx para as grandes questões do Século XIX.

1.1 - Relações com o Romantismo

Dos elementos do Romantismo que aproximam ambas as escolas de pensamento, destacamos, nesta ocasião, a já mencionada temática do sedutor, temática que remonta ainda a *Don Juan*, que Byron deixou inconclusa pela ocasião

da sua morte trágica⁵ - sendo a própria obra de Byron inspirada em uma estória popular, cuja origem nos escapa.

O sedutor aparece para o pensamento existencialista do Século XIX⁶ como uma figura associada intrinsecamente com a problemática do niilismo, sendo a temática do sedutor o foco da análise de Kierkegaard sobre o tema (debatido no decorrer de todo *Ou-Ou*, mas encarnado especificamente no decorrer do *Diário de um Sedutor*) e um elemento auxiliar importante na análise que Dostoiévski faz do mesmo tema em *Os Demônios* e *Crime e Castigo*, talvez os seus dois romances que mais diretamente lidam com a questão do niilismo (Stavróguin é o “coração” de *Os Demônios*, sendo a figura central, na maior parte do tempo oculta, ao redor da qual toda a ação se desenrola, e tanto Lújin quanto Svidrigáilov são dois diferentes tipos de sedutores fundamentais no desenrolar de *Crime e Castigo*).

Dizemos que a figura do sedutor está “associada intrinsecamente com a problemática do niilismo” por considerarmos que tanto Kierkegaard quanto Dostoiévski desenvolvem ao menos os seus principais sedutores como formas artísticas de construir a discussão filosófica acerca do termo tal como se apresentava em suas respectivas sociedades. Para a sociedade russa da segunda metade do Século XIX, quando foi publicado *Os Demônios*, principal obra de Dostoiévski sobre o tema e “estrelada” por Stavróguin, um niilista era sobretudo um revolucionário, alguém que não só adotava uma posição fundamentalmente contrária ao *status quo* como admitia o emprego político da violência, da agitação e dos atentados e dos assassinatos. Para a sociedade dinamarquesa da primeira metade do Século XIX, quando foi publicado *Ou-Ou*, um niilista era alguém avesso às regras morais vigentes, sendo também apontado como um inimigo da moral. Mesmo que haja divergências importantes entre o sentido do termo “niilista” para russos e dinamarqueses, sendo o termo russo carregado de uma carga política específica⁷ que não necessariamente encontramos no uso dinamarquês da palavra, em ambos os casos o termo serve não

⁵ Byron morreu de febre em Abril de 1824, aos 36 anos, quando se encontrava em campanha militar, como voluntário de infantaria, na guerra pela independência da Grécia em relação ao Império Otomano.

⁶ Embora não se limite a este período, havendo também uma análise sobre a figura do sedutor, por exemplo, em *O Mito de Sísifo*, de Camus, análise esta também relacionada com a temática niilista.

⁷ Podemos dizer que, na Rússia de então, o termo niilista pressupunha que aquele que era assim rotulado fazia parte de um movimento político tido por “extremista”, o que poderia significar tanto o socialismo científico quanto a participação em assassinatos políticos.

só para descrever uma alteridade como para denotar a desaprovação tácita da moralidade ou da “decência” daquele ou daquela que é assim descrito. Mais que uma simples questão do moralismo do Século XIX - a questão política do termo niilista será retomada em momento posterior -, a análise da tipologia do sedutor é importante por ser este conceito fundamental para descrever o aspecto de cisão interna que os pensadores existencialistas compreendem como fundamental ao explicar a experiência humana. É na construção de seus sedutores que, nos parece, mais claramente tanto Dostoiévski quanto Kierkegaard desenvolvem esta noção de um conflito interno que permeia toda e qualquer experiência humana.

Dizemos que o conceito de niilismo é particularmente importante neste aspecto justamente por ser o niilismo fundamentalmente uma negação do que é tido como usual, correto e seguro, de modo que o niilismo é, por sua própria natureza, a condição do outro, a negação de tudo aquilo que para aquela dada sociedade é dado como verdadeiro e certo. Diferente de uma narrativa tradicional que separa os vilões dos heróis, na qual o niilista seria sempre o mal a ser derrotado ou esclarecido pelas ideias luminosas do herói e, portanto, sempre um obstáculo temporário, em *O Diário de um Sedutor* e em *Os Demônios* o niilista é uma parte integral da história, e a sua posição, vista de dentro, nunca é completamente negada. Neste uso alternativo para a temática do sedutor é que encontramos ao mesmo tempo a primeira grande inspiração e o primeiro grande afastamento entre o romantismo de tipo byroniano e os escritos de Dostoiévski e Kierkegaard: aqui os sedutores não são nem vilões e nem heróis e a sua condição de “outro” é empregada como um lugar privilegiado para descrever a natureza de uma figura trágica que está fundamentalmente dividida em si mesma, sendo a angústia o elemento definidor do sujeito visto à luz do pensamento existencialista e em poucos outros lugares visto de maneira mais clara que na análise dos sedutores: ao mesmo tempo deploráveis e fascinantes.

Um outro elemento temático importante que mescla a figura do sedutor e o conceito de niilismo e que está presente tanto em autores românticos quanto em Kierkegaard e Dostoiévski é a consideração da figura do revolucionário, que se mescla fundamentalmente com a figura do sedutor na medida em que os sedutores são, por sua própria natureza, figuras avessas, alheias ou de algum outro modo desconectadas da moral ou da ordem reinante das coisas. Apesar de sua condição “avessa à moral” os personagens-sedutores não ocupam necessariamente a posição de vilões, já que eles representam uma alternativa à moral ou à ordem reinante que é fundamentada,

dentro das respectivas obras, como em certa medida legítimas, mas não podendo também de modo algum serem vistos simplesmente como heróis, pois algumas de suas ações são apresentadas como objetivamente repreensíveis. Novamente o que define a figura do sedutor-revolucionário é a angústia, e nesta interpretação "não-heroica" do revolucionário - nenhum sedutor existencialista é um Jean Valjean - e da própria ideia de revolução, que não é necessariamente vista como algo luminoso, há mais um afastamento importante em relação às interpretações românticas acerca do mesmo tema: novamente há uma aproximação temática, mas um afastamento do modo específico como estes temas são trabalhados por autores existencialistas e pela maior parte dos autores do romantismo. O modo específico como os autores existencialistas dão conta da figura do revolucionário e do tema da revolução, contudo, trabalharemos mais adiante no capítulo que trata do conceito de niilismo.

Além da temática do sedutor, tanto o Romantismo quanto o pensamento existencialista do Século XIX compartilham da noção dos “Homens Supérfluos”, que seriam agentes sociais que são incompatíveis com as necessidades efetivas de suas respectivas épocas, sendo como que “anacronismos vivos” que remontam a uma noção de passado ou forma de vida que se quer destruir ou que, por outra razão, se perdeu. Neste ponto, romantismo e esta concepção de filosofia existencialista se aproximam, ao menos em tese, como críticas ao Iluminismo e a uma crença talvez ingênua nas capacidades do racionalismo puro, coisa que era comum nos Séculos XVII e XVIII.⁸

No romantismo, a figura do “homem supérfluo”, como o definimos, aparece nas obras de Hugo, identificado tanto com a crítica aos membros “corruptos” do Clero (como é evidente em *O corcunda de Notre-Dame*) quanto aos membros de uma “nobreza decadente”, que se recusa a se identificar de maneira adequada à realidade da França Pós-Revolucionária, enquanto que no existencialismo aparece tanto nas figuras decadentes da pequena-burguesia (criticadas, por exemplo, por Johaness em *Diário de um sedutor*) quanto em homens da pequena nobreza (sendo Piotr Stiepanovitch, o “esteta” que frequentemente se expressa em francês em *Os Demônios*, o exemplo mais comum).

⁸ Pensemos, por exemplo, nas obras satíricas de Voltaire sobre o Clero, sendo os membros do Clero os “homens supérfluos” do Século XVIII. No contexto de Dostoiévski, os “homens supérfluos” seriam sobretudo os literatos da primeira metade do Século XIX, dos quais Stiepan Trofímovitch, de *Os Demônios*, é um personagem-tipo.

Há também uma aproximação de obras das duas escolas nas temáticas nacionais. Em Dostoiévski, por exemplo, há o debate entre duas formas de compreender o conceito de Nação Russa, a forma dos Eslavófilos, que defendiam o ideal de um Império Russo mais isolacionista e mais definido pelas ideias autóctones, e a forma dos Ocidentalistas, que viam na aproximação com a Europa Ocidental o caminho mais adequado para a construção da nacionalidade russa. Do mesmo modo, Kierkegaard frequentemente levantava polêmicas contra as autoridades eclesiásticas da Dinamarca sobre as interpretações (oficiais) do Cristianismo, sendo as suas querelas compreensíveis como parte da construção da identidade cristã em geral e como parte da identidade dinamarquesa em particular, sendo outra temática (ou tipo de temática) comum que ligava autores das duas escolas do pensamento.

Para além disto, ainda aproxima as duas escolas de pensamento o modo como abordam as questões políticas e o posicionamento que fazem perante as formas sistemáticas de explicar a realidade, sendo tanto o romantismo quanto o pensamento existencialista maneiras de se contrapor a um projeto racionalista, dos quais não houve escassez no Século XIX. Se aproximam na abordagem das questões políticas pela forma, buscando intervir no mundo social por meio de manifestações eminentemente artísticas, havendo profusão de romances tanto de autores adeptos do romantismo quanto dos existencialistas que abordam, por exemplo, a questão da miséria (*Gente Pobre*, de Dostoiévski, e os *Miseráveis*, de Hugo) e a questão das injustiças nos sistemas comuns de Justiça (*Recordações da Casa dos Mortos* e *O último dia de um condenado à morte*⁹), se aproximando na posição de rejeição dos modelos explicativos sistemáticos da realidade humana. Além destes elementos, pode-se falar até mesmo de uma aproximação pessoal entre autores românticos e autores existencialistas - dando continuidade ao paralelo que aqui estabelecemos entre Hugo e Dostoiévski, há até mesmo um convite da Sociedade de Escritores Franceses para que Dostoiévski participasse na condição de delegado de um congresso internacional a ser presidido pelo próprio Victor Hugo¹⁰, ao qual Dostoiévski responde por carta, tecendo elogios a Hugo e deixando em aberto se poderia ou não

⁹ Há, inclusive, diversas ocasiões em que Dostoiévski cita, direta ou indiretamente, esta obra de Hugo, que admirava particularmente por ver nela uma descrição muito adequada de uma experiência que ele próprio viveu na ocasião da encenação de sua execução, por conta do Caso Petrachévski)

¹⁰ Cf. *Dostoiévski - O manto do profeta*, FRANK, 2007, pp. 454-455. Dostoiévski afirma que “Essa grande ocasião literária tem para mim um atrativo muito especial, ou seja, a presidência de Victor Hugo, o grande poeta cujo talento exerceu tão poderosa influência sobre mim desde a infância”.

comparecer ao evento, posto que a sua saúde poderia impedi-lo (Dostoiévski terminaria por não ir ao evento, mas a sua opinião positiva sobre Victor Hugo ficaria eternizada na sua correspondência).

Apesar destes paralelos, dos quais poderíamos mencionar tantos outros, defendemos aqui a hipótese interpretativa de que não se deve confundir o fenômeno do pensamento existencialista no século XIX com o romantismo, de modo que as obras de Dostoiévski e Kierkegaard, embora possam ser lidas como inspiradas por temas e práticas do romantismo, são ainda assim parte de um modelo particular de compreender a realidade, já que há elementos fundamentais e inalienáveis do existencialismo que, nos parecem, não podem ser associados ao modelo do romantismo, em especial no que diz respeito às formas particulares do pensamento existencialista de dar conta de questões de natureza subjetiva¹¹ e na natureza conflituosa das obras da escola, que, em nossa interpretação, busca reproduzir, na filosofia, a condição humana por meio da tentativa de compatibilizar elementos antagônicos, de modo que as obras destes autores apresentam como eixo principal uma espécie de “fratura interna”, que tem como elemento mais claro, como já mencionamos, o modo como o conceito de niilismo é abordado por meio da temática dos sedutores, que não é comum no romantismo¹² (ou, ao menos, não é uma característica essencial desta escola de pensamento e o seria do pensamento existencialista).

Esta “fratura interna” se manifesta, por exemplo, na negativa de obras existencialistas, em especial os romances, em “solucionar” os conflitos que os definem, conflitos que são, em geral, insolucionáveis por natureza: se em *Os sofrimentos do Jovem Werther*, de Goethe, o conflito principal (o amor de Werther por

¹¹ Os autores existencialistas frequentemente buscam explorar aspectos da psique que, nos parecem, são estranhos ou não são suficientemente explorados pela maior parte dos autores românticos, tais como a suposição de um inconsciente, como Dostoiévski parece assumir em *O Duplo*, ou a recusa por tentar resolver paradoxos, como o faz Kierkegaard.

¹² Pode-se argumentar que a estrutura dos romances românticos é caracterizada pela criação de um enredo que contrapõe de forma bastante clara protagonistas e antagonistas, havendo ruptura à medida que estas duas teses desenrolam a sua disputa no decorrer do romance. O tipo de ruptura da qual falamos, contudo, é aquela que não pode ser facilmente separada em dois campos e que não tem resolução no desenrolar do romance, algo recorrente no existencialismo, de modo que os autores existencialistas constroem as suas obras ao redor de paradoxos que não tentam dissolver e os românticos as construiriam em torno de dicotomias que pretendem esclarecer e superar.

Charlotte¹³, esposa de seu amigo) é solucionado de forma trágica (com o suicídio de Werther), o conflito principal de *Os Demônios* (o conflito entre maneiras incompatíveis de compreender a política, a sociedade e as experiências humanas) permanece em aberto ao final do romance, de modo que as narrativas por ele abertas são deixadas inconclusas, e as experiências pelas quais passam os personagens, e que por mecanismos de identificação reproduzimos, restam como tentativas frustradas e insuficientes de responder a estas questões. Esta frustração, contudo, não é uma insuficiência ou uma falha, ao menos na perspectiva existencialista, por parte do autor, não é um sinal de que aquela obra “falhou” em sua missão de difundir uma mensagem clara e inequívoca, mas antes a única forma adequada de desenvolver uma obra artística sobre a angústia que fosse condizente com aquela que seria, em último grau, a condição humana de viver contradições.

Do mesmo modo, ao “sairmos” de *Ou-Ou*, que valsa entre muitas formas artísticas - o romance epistolar, a autobiografia e os sermões, por exemplo -, passamos por uma série de formas particulares de tentar interpretar aquela que seria a questão “central” da obra (como se deve, afinal de contas, viver?), sem que nenhuma delas seja apresentada, pela própria estrutura da obra¹⁴, como a mais adequada e sem que uma conclusão seja dada ao conflito. Há, assim, uma forma de proceder com o tema e formas de abordar aquela que seria a “experiência humana” que, embora tenham, tematicamente, muito em comum com o romantismo, são diferentes do modelo paradigmático do mesmo, de modo que há aproximação e afastamento entre ambas as formas artístico-filosóficas, embora estes afastamentos sejam bem menores em relação às obras românticas que a outras escolas filosóficas do século XIX - em especial o positivismo e o materialismo dialético -, resta, no pensamento existencialista, esta característica própria.

Outro ponto fundamental na nossa interpretação do existencialismo do século XIX é a ideia de que a “escola” permite uma leitura da realidade humana que é mais adequadamente compreendida como envolvendo dois aspectos, ou modos gerais, da existência: o aspecto subjetivo/intimista e o aspecto objetivo/concreto.

¹³ Neste sentido, Werther sempre ama Charlotte, não sendo este amor desafiado por aspectos internos da personalidade do personagem, e encontra a sua resolução no decorrer do romance.

¹⁴ Ou seja, as “respostas” que são dadas ao final da obra não são necessariamente as melhores ou as mais adequadas soluções que o autor conseguiu encontrar ao final do excuro, mas apenas possibilidades dentre tantas outras.

Não se trata, aqui, de um modo de bisseção da realidade em duas “metades” ou partes independentes, de modo que não é o caso que, na perspectiva existencialista, seja possível estudar, em separado, de um lado os aspectos objetivos da existência¹⁵ e de outros os seus aspectos subjetivos¹⁶. Ocorre aqui justamente o oposto: objetividade e subjetividade se mesclam, de modo que não são os fatores materiais que determinam o conteúdo e o sentido dos discursos, assim como não são os discursos que, como se por um truque de mágica, determinam os aspectos objetivos, mas ambas as coisas, juntas, são inalienáveis da experiência humana.

Neste aspecto, o existencialismo do período se aproxima da dialética, estando, então, ao menos parcialmente próxima da forma materialista histórica de explicar a realidade humana. Ela não se confunde com o materialismo histórico, contudo, pois rejeita a submissão dos fenômenos subjetivos às condições objetivas, de modo que, enquanto o materialismo histórico pode explicar, por exemplo, o crime como uma consequência quase lógica da miséria social (o que era lugar comum no debate político no século XIX), o existencialismo precisa lidar com as questões subjetivas e morais que estão por trás da motivação das ações de um possível criminoso. É neste sentido que Dostoiévski, por exemplo, defende no artigo “O meio¹⁷”, publicado em 1873, posição alternativa às explicações que eram usualmente dadas pela imprensa progressista russa¹⁸ sobre o crime urbano, e, apesar da natureza jornalística do texto, lemos aqui não a simples rejeição ou divergência de opinião sobre um tema cotidiano de conversas (a segurança pública), mas uma rejeição aos princípios que guiavam

¹⁵ Com isto queremos dizer tudo aquilo que, na vida humana, é dotado de materialidade, ou que é um fenômeno cuja própria existência depende, em algum grau, de uma presença ou ausência do tipo material. Neste sentido, as experiências que são, por natureza, majoritariamente corporais, como a fome, o frio e a sede, são parte do aspecto objetivo da existência.

¹⁶ Podemos descrever como fenômenos típicos do aspecto subjetivo, nesta perspectiva, fenômenos que são ou exclusivamente ou majoritariamente mentais, simbólicos ou psicológicos, tais como o medo, a ansiedade e o desespero.

¹⁷ O título original, *среда*, está etimologicamente relacionado, em russo, com o substantivo *сердце* (coração), e esta relação etimológica encontra ecos no desenvolvimento temático que Dostoiévski dá a esta questão, relacionando o tratamento dado aos presos e criminosos na Rússia de então com o “coração” do povo russo.

¹⁸ E nisto podemos incluir correntes políticas que apresentavam diferenças importantes em suas propostas específicas, tais como o ocidentalismo, mais próximo do liberalismo europeu, e as propostas revolucionárias radicais dos *raznotchíntsi*, grupo político que poderíamos aproximar do *niilismo*, mas que eram, em sentido geral, “progressistas” na medida em que se afastavam do *status quo* político-social da Rússia de então (ou seja, eram críticos, por princípio, da Monarquia Absolutista).

aqueles contra quem Dostoiévski, que apresentamos como filósofo existencialista do Século XIX, se posicionava.

Outro escrito existencialista importante neste mesmo sentido é o modo como Kierkegaard interpreta a situação particular de Abraão na exigência divina de sacrificar Isaque, seu filho, que Kierkegaard descreve em *Temor e Tremor*. O dilema de Abraão, se visto do ponto de vista puramente teológico, não se sustentaria: se Deus é o fundamento da moral e da Verdade, e se Abraão ouve, literalmente, a voz de Deus, e a Sua voz ordena que sacrifique Isaque, não há aí qualquer conflito possível - a ação é moral pois é equivalente àquilo que Deus manifesta. O dilema de Abraão só faz sentido se o compreendermos não somente como um servo de Deus, mas também como um homem, ou seja, se associarmos o aspecto simbólico de sua existência - a religião - ao aspecto material. São as relações concretas entre pais e filhos, as quais os animais, como demonstra a experiência, são capazes de estabelecer, postas pelo aspecto objetivo da existência humana que fundamenta o dilema de Abraão: matar Isaque é contrário a tudo aquilo que marca a animalidade/objetividade de Abraão, sendo repulsivo a todos os seus instintos, mas por ser um sacrifício que o próprio Deus exige, não é contrário à moral simbólica - Abraão se vê fundamentalmente rasgado entre o seu lado humano e o seu lado divino, e é apenas por compreender assim a experiência humana que vemos aqui um dilema terrível¹⁹.

No mesmo sentido, se víssemos a questão totalmente pelo aspecto material, não haveria qualquer dilema que se sustentasse a um escrutínio mais sério: Abraão estabelece com Isaque uma relação de pai e filho e sente, instintivamente, que deve protegê-lo. Que julgue ouvir uma voz, que atribui a Deus, mandando matá-lo deve ser simplesmente ignorado, já que contraria ao princípio único - o materialismo - que guia a vida de Abraão. É neste sentido que vemos hoje, e via-se no Século XIX dentre os adeptos das diversas correntes de tendência materialista, como um absurdo esta narrativa bíblica, como um signo dos comportamentos atroz e inadequados de uma época “menos luminosa e menos desenvolvida”: suprimiu-se aqui também o conflito que marca a experiência humana ao limitá-la a um único tipo ou conjunto de princípios.

¹⁹Se levarmos em consideração que, de acordo com aquilo em que Abraão positivamente acreditava, Isaque seria o primeiro dos hebreus, sendo os seus filhos os fundadores das tribos de Israel, o primeiro do povo escolhido, o sacrifício de Isaque não é somente um filicídio - coisa, por si só, terrível -, mas um genocídio, pois ao assassiná-lo estaria impedindo que toda uma “raça”, a raça dos hebreus, pudesse existir.

Se trata, nos dois casos, de se recusar a limitar as explicações acerca da conduta humana a um elemento material, de modo a incluir, necessariamente, por trás de toda ação um debate que envolve uma relação reflexiva do sujeito (aspecto subjetivo) e a forma como vive e as ações que efetivamente toma (aspecto objetivo da existência).

Não é, contudo, o caso de que o existencialismo seja então a negação dos princípios gerais do materialismo dialético: esta postura que Dostoiévski e Kierkegaard não tomam²⁰ seria antes identificada com correntes socialmente conservadoras, associadas ao neotomismo, que poderiam, pela submissão do concreto ao espiritual, estabelecer uma ordem interna harmônica que buscava, na contramão do materialismo dialético, explicar a miséria material e o crime por meio de um apelo à “miséria espiritual” na qual as pessoas, em teoria, viveriam. Se trata antes de tentar equilibrar ambos os aspectos dissonantes (a conduta moral, neste sentido individualizada, e a realidade objetiva, material, implicada pela condição social ocupada por cada indivíduo) em um modelo explicativo; em outras palavras, há tentativa de harmonizar duas posições que não facilmente se harmonizam, duas, das muitas, tentativas de expor uma interpretação existencialista da realidade. Ressaltamos, então, estes textos não para abordar tanto o seu conteúdo (os argumentos específicos que levantam ou o mérito das questões), quanto a forma como o argumento se organiza, sendo esta forma mesmo um dos muitos exemplos possíveis neste sentido.

Estas formas interpretativas, marcadas por idas e vindas, por reticências e por situações paradoxais, são aquilo que, como afirmamos anteriormente, afasta o pensamento existencialista do modelo do romantismo de interpretar o mundo²¹, e a

²⁰ Consideramos também válida, mas menos esclarecedora de pontos fundamentais do texto, a interpretação de que Dostoiévski está, aqui, efetivamente tomando uma posição conservadora: o texto, publicado no periódico “O Cidadão”, mantido por um membro da nobreza e abertamente monarquista, critica a então recente reforma do sistema judiciário, sendo, ao menos nos aspectos práticos, um texto politicamente conservador que defende esta visão. Optamos, contudo, pela interpretação acima exposta, pois Dostoiévski coloca em conflito uma ideia de moralidade do povo, que vê nos criminosos pessoas “infelizes”, e a consciência própria, moral, dos prisioneiros, de modo que o texto está fundamentado na ideia de que a experiência humana é a compatibilização destes dois fenômenos: a moral, subjetiva, e a consideração social, de caráter objetivo.

²¹ Ainda que se possa argumentar no sentido de uma “continuidade parcial” entre o romantismo e o existencialismo, me parece que, ao menos neste aspecto específico, e que não é de segunda ordem na definição daquele que seria o modelo existencialista, há uma diferenciação suficientemente clara,

característica marcante das obras da corrente tenderem ao psicologismo - ou seja, fuga, ao menos parcial, da materialidade como lugar privilegiado da explicação racional -, assim como as críticas que os existencialistas apontam para os limites do racionalismo e da lógica - no que se aproximam dos românticos - os afastam das formas materialistas ou sistemáticas, categoria que engloba formas diferentes - poderíamos dizer até mesmo antagônicas, como o idealismo alemão, o materialismo dialético e o positivismo francês - de explicar a realidade humana, sem que se comprometam com uma solução alternativa “positiva” - ou seja, harmônica, que dá soluções claras e plenas e que submete a explicação da realidade a um princípio inteligível dentro dos limites da inteligência humana²² - para os problemas que apresentam.

Duas outras escolas filosóficas importantes para a compreensão daquilo que compreendemos como o pensamento existencialista do século XIX são o Idealismo de Hegel e o Positivismo Lógico, sendo necessário que compreendamos de que modos o pensamento existencialista se aproximava e se afastava da dialética tal como proposta por Hegel e seus intérpretes e qual seria, enfim, os pressupostos gerais adotados por nossos autores em sua recusa deste modelo dialético, sendo também necessário ressaltar como recusavam as formas materialistas de explicar a realidade.

1.2 - Relações com o Hegelianismo

As relações entre o Existencialismo do Século XIX, tal como o compreendemos, e as obras de Hegel se dão de forma ampla, indo desde o contato pessoal de nossos autores com os escritos do idealista alemão, a inegável influência cultural deste modelo filosófico tanto na Dinamarca quanto na Rússia do Século XIX e chegando às respostas próprias dadas por nossos autores às posições tradicionalmente associadas ao idealismo hegeliano. Passemos, então, por uma breve análise de cada um destes elementos para adequadamente fundamentar a recusa de

ao menos para o propósito de reconhecer, se não uma diferenciação absoluta, diferenciação prática adequada para os propósitos aqui expostos.

²² Neste sentido, o “refúgio” de Kierkegaard na fé, que se inscreve em um registro sobrenatural, que escapa a toda lógica e racionalidade, não implica em uma tentativa de submeter a explicação da existência a um princípio, sendo antes um signo deste conflito insolucionável que marca a obra deste filósofo dinamarquês, conflito que não se esgota na “solução positiva”.

nossos autores a tais explicações e por que esta recusa é um elemento central na organização do pensamento Existencialista.

O contato de Kierkegaard com aquilo que podemos identificar de modo geral como o “Idealismo Alemão” é pessoal e direto: Kierkegaard, em seus anos na Universidade de Copenhagem estudou diretamente tanto os textos de Hegel, Fichte e Schelling quanto comentários acerca do Idealismo Alemão, tendo também frequentado, quando esteve em Berlim entre 1841 e 1842, curso ministrado por Schelling, ocasião na qual Kierkegaard desenvolveu o conjunto de textos que viria a formar *Ou-Ou*, que seria publicado na Dinamarca em 1843, como uma espécie de resposta ao que havia concebido como os equívocos “dos idealistas” tal como os havia compreendido em sua estadia na Alemanha.

O contato de Dostoiévski com as obras e as ideias de Hegel é menos intenso e menos direto que aquele de Kierkegaard, sendo possível afirmar categoricamente que manifestava interesse na História da Filosofia²³ e, de acordo com o seu amigo do período siberiano, o jovem Barão Wrangler, tinha interesse em traduzir algumas das obras de Hegel quando esteve exilado na Sibéria. Além disto, participou também das discussões e debates acerca das ideias de Hegel, organizados na casa de Mikhail Petrachesvki na segunda metade da década de 1840. Vemos com isto o interesse e a participação pessoal de Dostoiévski em um círculo social mais amplo que discutia a situação política, social e econômica da Rússia sob o que podemos apresentar como a interpretação do “Hegelianismo de esquerda” na Rússia de então, de modo que estas ideias integravam, inegavelmente, porção razoável dos seus esforços intelectuais no período. Podemos dizer também que há uma rejeição, ao menos parcial, de Dostoiévski em relação às ideias de Hegel, principalmente das interpretações russas inspiradas pelo hegelianismo²⁴ acerca do papel da literatura, tema que retomaremos em instantes.

A respeito da influência filosófica do Idealismo Alemão em ambos os contextos, julgamos proveitoso ressaltar dois pontos em que este conjunto geral de ideias impacta na atividade intelectual de nossos autores: a suposta incompreensão,

²³ *Dostoiévski - Os anos de provação*, FRANK, 1999, pp. 240-243

²⁴ Deste modo o que temos em mente quando dizemos da “oposição de Dostoiévski a Hegel” não é, necessariamente, uma interpretação direta das obras de Hegel, já que Dostoiévski leu apenas esporadicamente e pontualmente os seus escritos, como foi o caso da leitura da *Fenomenologia do Espírito*, mas sim a oposição de Dostoiévski ao que era percebido na Rússia de então como “o Hegelianismo”.

percebida por Kierkegaard, que o idealismo faria do conceito de sujeito e a influência indireta das ideias de Hegel na formação do “Realismo Social”, escola literária muito influente na Rússia durante a década de 1840 e na qual Dostoiévski dá os seus primeiros passos enquanto artista.

No primeiro caso, temos em mente a interpretação kierkegaardiana de que o Idealismo teria reduzido a importância do conceito de sujeito ao subordinar, na interpretação kierkegaardiana, o Eu a uma compreensão puramente ou excessivamente racionalizada do mundo, de modo que os Idealistas teriam desenvolvido explicações para a Natureza que “apagariam” o sujeito, ou em muito desconsideravam a importância do Eu, ao mesmo tempo que também buscavam racionalizar todo e qualquer aspecto da experiência humana, o que incluiria, por exemplo, a experiência religiosa.²⁵

A respeito da divergência entre Dostoiévski e o Realismo Social há de se analisar as disputas entre o jovem Dostoiévski e Vissárion Belínski, importante crítico e teórico literário da Rússia dos anos de 1840 e que era um dos principais expoentes do Hegelianismo de Esquerda naquele contexto. O Realismo Social, é importante ressaltar, foi um movimento político-literário bastante influente na Rússia na primeira metade do Século XIX e que tem como o seu marco simbólico inicial a publicação de “O Capote”, por parte de Gógol, que serviu de inspiração para uma série de obras de outros autores - dentre eles o próprio Dostoiévski, com o seu romance de estreia *Gente Pobre*, muito elogiado por Belínski - e que tinha por características principais a exploração do tema do “homem russo comum”, com foco no emprego de personagens ligadas com as camadas sociais mais baixas dentre os homens livres russos - de modo que não abordava a vida dos servos ou dos camponeses, mas sim de pequenos burgueses e outros membros da baixo escalão do serviço público no Império Russo - , no tema da pobreza, no retrato de natureza realista²⁶ destas situações. Os críticos adeptos da concepção do Socialismo Realista criticavam a *ars gratia artis* enquanto princípio e rejeitavam o Classicismo enquanto escola literária, defendendo que cabia à arte primeiro cumprir um papel político - de reorganização do Império Russo em

²⁵ cf. *From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's relations to German idealism and the critique of autonomy in The Sickness Unto Death*, Samuel Longar, p. 201.

²⁶ Queremos dizer com “realistas” a tentativa artística de recriação fiel dos cenários, das rotinas, das ideias e dos sentimentos de suas personagens, sendo obras, em geral, de teor crítico, que tratavam de temas contemporâneos à sua escrita.

bases iluministas (em *lato sensu*) - e social - de racionalizar as relações entre cidadãos, por exemplo -, o que poderia implicar em uma redução das liberdades artísticas - no sentido que arte que não fosse “útil” não deveria ser admirada.

Esta concepção artística seria, nos termos do Império Russo da década de 1840, “Hegeliana” em dois sentidos: os seus propositores se fundamentavam, filosoficamente, em uma interpretação específica de Hegel - que tem por base a exploração que Hegel faz dos conceitos de “servo” e “mestre” na *Fenomenologia do Espírito* - e na adoção, por parte de seus propositores, de um “sistema”, ou seja, um modelo filosófico marcado por alto grau de racionalização e que se pretende universal, como forma de explicar o funcionamento da natureza e da sociedade. Um “sistema” estabeleceria então princípios universais que se sobrepõem aos indivíduos e explicam, fundamentalmente, a sociedade e a natureza humana, sendo os indivíduos, nesta concepção, casos explicados pelo sistema ou, alternativamente, exemplificações específicas de leis e máximas universais, sendo as diferenças pontuais entre indivíduos pouco mais que reproduções “pervertidas” destas mesmas leis - os loucos e os “desviantes” seriam, então, eles mesmos explicados por maneiras particulares de perverter a norma geral - e o indivíduo desaparecia então no seio do “sistema” como uma categoria filosófica menor e sem grande importância.

Neste sentido, na perspectiva de Dostoiévski e Kierkegaard, entrariam no grupo das explicações “sistemáticas” de mundo coisas tão díspares - e sem ligações explícitas ou significativas com as ideias de Hegel - quanto a ortodoxia da Igreja da Dinamarca²⁷ e as atividades políticas de grupos radicais como o Naródnaia Vólia²⁸, de modo que, para além das divergências pontuais, por razões diversas, entre nossos autores e o idealista alemão, o que profundamente os separava - ou os separava tal como compreendiam as obras e ideias de Hegel, assim como as ideias que dali derivam ou em seus escritos se inspiraram - era a rejeição a toda e qualquer forma de explicar a experiência humana que ou subjugasse a liberdade humana à obediência inescapável a um certo conjunto de “leis naturais”²⁹ ou que não privilegiasse o próprio

²⁷ Estabelecida em 1536, a Igreja da Dinamarca era a instituição responsável pela religião organizada naquele país durante a vida de Kierkegaard, e em diferentes ocasiões Kierkegaard se pôs em debates teológicos com membros do clero dinamarquês, tendo acusado a Igreja da Dinamarca de modo geral de não praticar um Cristianismo autêntico.

²⁸ Em tradução literal, “Vontade do Povo”, tendo sido o grupo responsável pela morte de Alexandre II em 1881.

²⁹ Seria um exemplo neste sentido a contraposição - por parte do pensamento existencialista do Século XIX - à condenação de Hegel aos povos “sem história”.

conceito de sujeito como “lugar preferencial” para explicar a realidade. Dito de maneira mais direta, Kierkegaard e Dostoiévski se diferenciavam do que se convencionou chamar de Hegelianismo por considerarem que, ao menos em parte, eram os próprios sujeitos que determinariam o sentido dos fenômenos (e deste modo o primordial seria então trabalhar em um conceito de sujeito), e não que os fenômenos ou condições ambientais determinariam o sentido da existência ou o valor intrínseco dos sujeitos.

Há, para além disto, a questão da liberdade subjetiva enquanto elemento fundamental na constituição da autonomia individual. Ao posicionar-se contra Belínski na questão da “função” da arte, tendo defendido Dostoiévski a posição contrária ao “utilitarismo” em matéria de arte, ou seja, que a arte não deveria necessariamente ser útil³⁰ ou servir a qualquer propósito - mesmo que o propósito fosse a propaganda em defesa de um sistema político e social que garantisse, ao menos em tese, a melhoria das condições materiais das classes excluídas - específico, mas sim ser o objeto de livre atuação - um produto autônomo - do artista, Dostoiévski põe-se ao lado da defesa de um conceito de liberdade que, em certo sentido, está alienado de um sistema puramente - ou eminentemente - racional, ou estaria ao menos compreendido dentro do contexto no qual se insere a sua polêmica com os hegelianismo de esquerda na Rússia das décadas de 1850 e 1860.

Embora seja possível, é evidente, dar outras interpretações a respeito de Hegel, de modo que a própria recepção russa - e de esquerda - de Hegel seja apenas uma dentre muitas interpretações possíveis de suas obras, esta interpretação específica é ela mesma sistemática, pretende-se legitimamente Hegeliana e chega às suas conclusões por apelo sobretudo ao racionalismo: a arte enquanto propaganda de caráter “socialista”³¹ serviria apenas como um passo no sentido da reconstrução sistemática sobre bases racionais, e não mais dogmático-religiosas, da sociedade russa, e a rejeição de Dostoiévski tem por base não necessariamente o conteúdo da propaganda - de modo que não se trata aqui especificamente de uma disputa ideológica por aquele que deveria ser o “futuro” da Rússia, e portanto o objeto da

³⁰ “Útil” compreendida aqui como puramente prática, por mais justa que fosse a reivindicação daqueles que se posicionaram em favor da “arte útil”/prática. Neste sentido a posição advogada por Dostoiévski é a de que há uma função para a arte (que é a de permitir uma compreensão mais fundamental da existência e dos seus fenômenos) que é fundamentalmente mais importante que as preocupações acerca da sua utilidade prática.

³¹ Mais adiante retomaremos a questão específica do contexto político russo quando formos tratar especificamente da questão do Niilismo, de modo que o significado preciso das posições políticas efetivamente adotadas serão esclarecidos em momento posterior.

propaganda - mas sim a própria submissão feita, pelos defensores da posição de Belínski, da liberdade do artista - e portanto da autonomia subjetiva do artista enquanto agente social - às necessidades de um sistema ideológico, portanto é fundamentalmente um posicionamento em defesa de uma concepção de existência autônoma que toma por base pelo menos alguns elementos alienados de um modelo sistemático racional.

Para além da polêmica entre Dostoiévski e Belínski, nos parece esclarecedor das divergências fundamentais entre nossos autores e as ideias “hegelianas” a análise do modo como Kierkegaard concebe a Ética e a Religião em *Ou-Ou* Passemos, então, à análise destes posicionamentos.

Kierkegaard foi em vida um duro crítico da Igreja da Dinamarca, não tendo contudo se filiado explicitamente nem a alguma outra grande corrente da interpretação do Cristianismo e nem a alguma outra das correntes vigentes da crítica à mesma Igreja da Dinamarca, não foi, portanto, propriamente um representante de um “anticlericalismo iluminista”, mas sim um crítico bastante vocal, mas que pouco se inseria efetivamente em uma corrente social influente de críticas a esta instituição. O cerne da crítica de Kierkegaard à Igreja, tal como o compreendemos, era no baixo grau de “autenticidade” daquela instituição, de modo que Kierkegaard via a Igreja da Dinamarca em particular, mas em certo sentido todas as demais denominações cristãs, como não sendo representativas de uma vivência cristã autêntica.

A vida autêntica, fosse ela cristã ou não, na perspectiva que aqui adotamos, deve necessariamente passar pela garantia de escolhas autônomas, de modo que os sujeitos sejam responsáveis pelo modo como constroem as suas próprias existências e não sejam balizados nem pelo egoísmo (a negação da ética) e nem pelo dogmatismo (a negação da razão), de modo que interpretamos *Ou-Ou* também como de guia negativo dos modelos éticos, já que vemos demonstrado na primeira parte da obra um modelo de vida orientado fundamentalmente pelo princípio do prazer que se recusa a reconhecer as suas obrigações mútuas com os seus semelhantes, sendo o maior exemplo disto *O Diário de um Sedutor*, e na segunda parte da obra um modelo de vida, exemplificado pelo Juíz Wilhelm, que é desprovido, de modo geral, da característica da autenticidade, e portanto das escolhas livres, pois se limita a repetir e reafirmar a tradição.

A problemática da autenticidade, bem sabemos, não é nem original dos pensadores existencialistas do Século XIX e nem teve ali o seu desenvolvimento final.

Antes de nossos autores, Kant famosamente defendeu a autonomia moral como um pré-requisito fundamental para a dignidade humana, e depois de nossos autores há os célebres escritos de Heidegger, ao qual se sucederam tantos outros, versando sobre o mesmo assunto. O que nos parece, contudo, original na maneira como nossos autores abordaram a questão foi a tentativa de mais claramente delimitar o papel ou a influência da Razão na constituição da autonomia do sujeito: o otimismo kantiano em relação à Razão, tal como o interpretamos, não abre brecha para os aspectos não-racionalizáveis da subjetividade humana na conceituação de um sujeito autônomo - dito de outro modo, a autonomia de Kant bastante se assemelha à concepção de Wilhelm, criticada por Kierkegaard: trata-se da liberdade de tomar as decisões adequadas, tal como iluminadas pelo “uso adequado da Razão”, o que, na prática, tende a estabelecer novos dogmas e cercear a liberdade humana fundamental.

É neste sentido, que rejeita a liberdade apenas como a “liberdade de fazer boas escolhas”, que frequentemente se interpreta o próprio *Ou-Ou* como uma elaborada crítica às ideias de Hegel: Hegel, enquanto pensador sistemático, buscou explicar a experiência humana - passada, presente e futura - por meio de princípios racionais claramente determinados, tendo então “resolvido”, ou pretendido resolver, de cima para baixo todos os problemas humanos por intermédio da Razão, e no mesmo passo alienado da experiência humana uma série de aspectos que deveriam ser inalienáveis.

Para esclarecer o problema é proveitoso nos lembrarmos da já mencionada interpretação de Kierkegaard ao problema de Abraão: ao receber de Deus a ordem de matar seu próprio filho, Abraão encontra-se na situação de ao mesmo tempo ter de obedecer a ordem, pois vinha de Deus, e de não podê-la obedecer, pois ia contra tudo aquilo que era precioso para o próprio Abraão. Visto de maneira racional, ou de acordo com algum princípio único claramente determinado e que transforma a liberdade humana na “liberdade de tomar boas decisões” o problema pode ser facilmente solucionado de duas maneiras: ou Abraão é louco, pois age movido por vozes que na realidade não existem, ou é infiel, pois desobedece a ordem de seu próprio Deus, mas de modo algum poderia ser a sua situação vista como uma boa representação da triste condição humana, que é do temor e do tremor, ou do constante desespero. A liberdade humana consiste então justamente em viver de maneira autêntica, com implicação pessoal, subjetiva, nas grandes questões da vida, e não na

liberdade de permitir que as decisões sejam dadas pela obediência irrestrita a um princípio que ao mesmo tempo nos rouba a angústia e a liberdade.

De modo a terminar de construir o contexto adequado no qual podemos dizer que as raízes do Existencialismo são possivelmente encontradas ainda no século XIX, é necessário que nos dediquemos a explorar o modo como a liberdade individual, que já apontamos aqui como necessária para a constituição de um modelo de vida autêntico, tanto em Kierkegaard quanto em Dostoiévski, é compreendida, diferenciando-a de outras concepções de liberdade individual - como as do liberalismo clássico e os seus desenvolvimentos contemporâneos - e esclarecendo de que modo esta defesa da liberdade individual implica na assunção de algum grau de “loucura” - ou comportamento desviante, alheio ou contraindicado pela “razão pura” - e em que sentido isto poderia nos ajudar a compreender a problemática da individualidade na contemporaneidade.

1.3 A Liberdade Absurda

O mesmo que Agostinho disse a respeito do tempo, posso afirmar aqui a respeito da liberdade: se ninguém me pergunta, eu sei; se me perguntam o que é e quero explicar já não sei o que é a liberdade, dado que o conceito pode ser compreendido de múltiplas maneiras a depender do sentido da própria pergunta acerca do seu significado. Prossigamos, então, na busca de definir qual sentido de liberdade era tão caro para os pensadores existencialistas do Século XIX.

Podemos dizer que a liberdade é a condição daquilo que se define, organiza ou constitui tomando por base fundamentalmente a si mesmo e não um outro, de modo que a liberdade na constituição de uma subjetividade humana depende da preservação da autonomia de um sujeito no tornar-se aquilo que ele ou ela veio a ser. É uma rejeição, portanto, dos já mencionados dogmatismos religiosos que fundamentam uma experiência religiosa inautêntica, tal como já explicitamos, e da submissão do indivíduo a ter de necessariamente pautar todas as suas escolhas de acordo com um modelo muito particularmente definido de razão. Não é, contudo, a rejeição de apenas estas duas limitações, e a sua constituição também não se pode dar por meio da rejeição de alguns outros elementos que, na perspectiva de Dostoiévski e Kierkegaard, são necessários na organização de uma liberdade

verdadeira. O primeiro destes elementos inalienáveis - e, em certo sentido, o primeiro elemento que ocasiona uma tensão interna no próprio conceito de subjetividade e que é inescapável para a conceituação da própria noção de sujeito que é dada por nossos autores - é a consciência dos nossos deveres para com os outros, que não devem, contudo, ser confundidos com os nossos deveres sociais - já que a submissão completa ao dever social implica na adoção da posição do Juíz Wilhelm, também apontada como inadequada por Kierkegaard.

Tanto na obra de Kierkegaard quanto na de Dostoiévski os dois melhores exemplos, ou ao menos assim acreditamos, que esclarecem este dever necessário para com o outro são dados por personagens-ideias que encarnam a negação destes próprios deveres nas figuras dos anteriormente mencionados sedutores Johaness, do *Diário de um Sedutor*, e Stravróguin, de *Os Demônios* - ou, dito de outro modo, é por meio de exemplos negativos, ou modelos contrários, que o conceito é esclarecido, de modo que a própria filosofia de Dostoiévski e Kierkegaard depende, para a sua própria instituição enquanto corrente de pensamento, de um apelo a uma espécie de espelho fantasmagórico, o que reforça não só a necessidade do domínio das linguagens artísticas para realizar o próprio trabalho filosófico de ambos os autores como da necessidade de recorrer a elementos outros que não aquelas próprios da filosofia tradicional, eminentemente racionalizada. Ambos os personagens representam esta cisão do dever ético para com o outro na exata medida em que a afirmação de suas liberdades particulares, e neste mesmo sentido o aspecto verdadeiramente autêntico de suas existências, se dão em detrimento da dignidade moral do outro, o que se dá, em ambos os casos, por meio de uma metáfora ligada com a moral sexual mas que transcende a problemática específica da castidade cristã, sem, contudo, excluir este aspecto. Dito de outro modo, ambos os autores utilizam-se de um exemplo claramente dado pela moral cristã de um pecado - da sedução sexual de jovens castas - para esclarecer um aspecto fundamental de suas morais³².

No aspecto filosófico, o crime de ambos os sedutores é sobretudo a cooptação da vontade do outro em benefício do sedutor, o que pode ser compreendido de dois modos: nega a liberdade na medida em que diminui o número total de agentes livres

³²Neste sentido cito trecho do artigo de Poulsen, "Søren Kierkegaard's *The Seducer's Diary: The Socratic Seduction of a Young Woman*": "While the tale gained popularity in its time, it was also met with indignation. It can be perceived as mainly a story of a cruel and calculating seducer who deceives a young girl and/or as a critical work which analyses and confronts philosophical concepts and social standard" (p. 84)

na sociedade, compreendida em sentido lato, e nega a liberdade porque desumaniza tanto o cooptante quanto o cooptado. Para uma corrente filosófica que se preocupa sobretudo em compreender os fenômenos individuais e as especificidades das personalidades, o primeiro modo de compreender o problema parece de segunda ordem, mas o segundo modo é incontornável: aquele que coopta a liberdade alheia em benefício próprio necessariamente tem de ver o outro como diferente de si mesmo em grau tão suficientemente grande que falamos então de dois gêneros de coisas³³, de modo que evidentemente há, do ponto de vista do cooptante, a desumanização do cooptado. Esta desumanização, contudo, se dá somente “do ponto de vista” do cooptante, e não é uma mudança substancial, mas sim apenas de interpretação: que veja o outro como meio para os seus fins em nada diminui a dignidade moral daqueles que são cooptados, seja por meio do engano ou da coerção violenta, e estas pessoas de modo algum deixam de ser, verdadeiramente, seres humanos - a mudança substancial é na verdade do cooptante, que não podendo subtrair do gênero humano o outro, que vê como coisa, acaba por subtrair a si mesmo, tanto substancialmente quanto conceitualmente. No caso dos sedutores de Dostoiévski e Kierkegaard a mudança conceitual é pela via da interpretação de si mesmo como um “arauto de uma nova liberdade”³⁴ e a mudança substancial é, de acordo com a nossa interpretação, um movimento dialético que em parte permite esta desumanização do outro e que é ela mesma uma consequência da própria prática da desumanização. Compreendido deste modo, desrespeitar a dignidade do outro é então uma forma inadequada de constituir a própria subjetividade, pois aliena da humanidade o próprio sujeito que assim atenta contra o gênero humano, e ao apartar-se do gênero humano é consequência lógica que não se possa, então, falar de um ser humano livre. Dito isto, contudo, temos apenas um pequeno aspecto do que não poderia ser considerado como liberdade individual, mas não esclarecemos o que seria então a liberdade defendida por nossos autores.

³³ Pensemos, por exemplo, na forma mais emblemática de desumanização: a escravidão. Para que se sustente enquanto instituição social a escravidão precisa necessariamente organizar uma sociedade que subtraia da humanidade o grupo dos escravizados, considerando-os então como outra coisa.

³⁴ Ainda citando Vanessa Poulsen, “Both Socrates and Johannes want the youth to gain the same kind of negative freedom which they themselves enjoy. The maieutic method is supposed to help the person letting go of established standards and face a new and unknown life, in a freedom without specific directions” (p. 87)

O conceito de liberdade, e mais especificamente a liberdade individual, que mais adequadamente buscamos tratar aqui, tornou-se cada vez mais relevante para as sociedades ocidentais à medida que mudaram as formas de trabalho e organização política predominantes nestas mesmas sociedades, de modo que o Século XIX está repleto de grandes debates sociais que envolvem a questão³⁵, nos quais também se envolveram os nossos autores, fosse no debate da questão da abolição da servidão no Império Russo ou aquelas relativas à religião organizada na Dinamarca, e os debates acerca do conceito naquele século - e, nos parece, assim ainda o são nos dias atuais - estavam geralmente pautados pela ideia da reorganização racional da sociedade, grupo de mudanças nos quais podemos incluir tudo aquilo que geralmente se concebe como o conjunto das reformas iluministas: a adoção de alguma carta constitucional, a separação dos poderes, o fim dos privilégios de nascimento. Para além do debate político, podemos dizer que há elementos nas obras de Kierkegaard e Dostoiévski que permitem antever alguns dos problemas fundamentais que nascem com o modelo sócio-político que ganha corpo no Século XIX e que, nos parecem, foram ignorados pelas correntes filosóficas dominantes do período, dos quais destacamos os limites da tecnocracia rudimentar do Século XIX³⁶ - mas também da tecnocracia em geral - e o problema ético do Neocolonialismo, que se organizaria propriamente enquanto instituição político-econômica décadas após o falecimento de Kierkegaard e anos depois do falecimento de Dostoiévski, mas que já crescia enquanto tendência social europeia e que era respaldado ideologicamente sobretudo pelas obras de Hegel e pelas ideias do Positivismo Lógico e dependia, materialmente, dos resultados das Ciências Exatas.

Das muitas limitações da tecnocracia ressaltamos duas que as filosofias de Dostoiévski e Kierkegaard podem ajudar a compreender, e que nos permitem demonstrar mais claramente a importância e a originalidade filosófica da corrente de pensamento representada sobretudo por estes dois autores, que são a alienação da liberdade pela submissão da vida humana ao que é tido por útil, correto ou verdadeiro

³⁵ A independência política das antigas colônias ibéricas, a abolição da escravidão e a luta pelo direito ao voto sendo alguns dos muitos exemplos neste sentido.

³⁶ Com isto temos em mente as limitações técnico-científicas e administrativas próprias dos Estados do Século XIX, dos quais a Rússia Czarista foi um exemplo, em cumprir com aquele que seria um de seus objetivos centrais: estabelecer um controle completo dos fenômenos político-sociais existentes e garantir o funcionamento autônomo e, em certo sentido, perpétuo do sistema dado (ou seja, o “fim da história”.

e a produção sistemática da insatisfação, representada pela figura do homem revoltado ou do alienado social. Passemos, então, à análise destes elementos.

Em uma tecnocracia, que entendemos aqui como toda e qualquer forma de organização social que não se pretende ideológica³⁷, de modo a se afastar das formas tradicionais de fundamentação do poder político, e que se apresenta como o resultado ou a consequência da aplicação “das melhores ideias” na condução dos assuntos públicos, o exercício do poder se caracteriza sobretudo pela mensagem política centralizada no gerenciamento de crises e na administração da máquina pública. Neste sentido, são tecnocracias coisas tão díspares quanto as Repúblicas Revolucionárias da Europa da Primavera dos Povos e os incontáveis projetos políticos reformistas das Repúblicas Contemporâneas.

De modo geral, podemos dizer que, dentro do contexto do Século XIX, a racionalização da política, que supostamente produziria eventualmente uma tecnocracia ideal, era vista como o passo fundamental para a superação de todos os problemas sociais compreendidos então, o que serviu para fundamentar uma espécie de “otimismo ingênuo” que tão frequentemente é apresentado como o *zeitgeist* do Século XIX, especialmente a partir do fim da Guerra Franco-Prussiana (que, não por acaso, marca o início da *Belle Époque*). Este otimismo se justificava então não pelas condições materiais e de vida efetivas nas nações europeias, uma vez que as grandes cidades passaram a ser cada vez mais marcadas pela presença dos bairros insalubres - dos quais podemos destacar os *slums* londrinos³⁸, tais como Whitechapel e o Frying pan alley, e a Five Points, infame favela nova-iorquina -, marcados pelas doenças, crime e miséria, mas sim pela promessa de que, em breve, o Ocidente viveria um “futuro iluminado” por consequência da adoção de governos de bases racionais e pelos ganhos produtivos inevitáveis das ciências duras. Ideologicamente era este mesmo otimismo que servia de justificativa para, por exemplo, o Neocolonialismo, já que a difusão “das luzes ocidentais” não só melhoraria as condições de vida na Europa, mas “salvariam do barbarismo” os povos do mundo inteiro. Este otimismo, é

³⁷ “Não se pretende ideológica” na medida em que apresenta a si mesma - o que é, por si só, uma forma de fundamentação ideológica - como o conjunto perfeitamente adequado de ferramentas, construídas por intermédio de um tipo de “ciência política pura”, para resolver de modo definitivo os problemas próprios da política.

³⁸ A situação deplorável dos *slums* londrinos foi, inclusive, objeto de interesse literário, tendo o próprio Dostoiévski escrito sobre a terrível situação destes lugares em suas “Notas de inverno sobre impressões do Verão”, assim como Jack London com o seu “The People of the Abyss” e, em sentido lato, clássicos como *A Christmas Carol*, de Dickens, sobre a miséria londrina.

necessário que repitamos, era em larga medida compartilhado por todas as principais correntes intelectuais ocidentais de então, e mesmo quando havia divergências ideológicas sérias, como entre os socialistas científicos e os adeptos do liberalismo, estas não diziam respeito a um futuro iluminado guiado pela ciência e de bases racionais, mas sim como este mesmo futuro se constituiria³⁹. Embora a corrente existencialista, tanto do Século XIX quanto do Século XX, não fosse a única corrente a rejeitar este otimismo⁴⁰, era certamente parte de uma minoria e o seu posicionamento, acreditamos, explica-se sobretudo por terem sido capazes de antever os limites da Razão antes da maior parte de seus pares, e é justamente por este grau de “presciência”, em sentido lato, que julgamos haver ali as sementes de um modelo conceitual que nos poderia auxiliar a compreender as limitações e os desafios de nosso próprio tempo.

Conceitualmente esta desconfiança das capacidades da Razão e rejeição dos modelos sistemáticos enquanto maneiras de solucionar as grandes questões humanas explicam-se sobretudo pela já aludida caracterização da experiência humana como necessariamente marcada por conflitos entre o aspecto subjetivo/intimista e o aspecto objetivo/concreto que não poderiam ser “resolvidos”, em último grau, por nenhum nível de desenvolvimento racional da dialética, posto que postulamos aqui a interpretação de que os autores existencialistas não apresentam nenhum destes aspectos como possivelmente subsumível ao seu oposto.

Isto pode - e, em nossa interpretação, deve - ser compreendido de diferentes modos. No aspecto mais basilar, podemos dizer que os existencialistas compreendem o ser humano explicitamente como um animal racional, e não como um pensante de natureza animal (de modo que a Razão não se sobrepõe, em último grau, ao aspecto bestial, humano, do sujeito) e nem como uma fera capaz de raciocínio (de modo que, de modo inverso, o aspecto bestial também não se sobrepõe às capacidades racionais), e sim como um ente que se encontra “entre animais e Deus”, sem nunca poder efetivamente concluir nenhuma destas duas promessas ou capacidades. A natureza humana para o existencialismo é, reafirmamos, a angústia e um eterno vir-

³⁹ Deste modo, correntes ideologicamente opostas se aproximavam na medida que as suas “promessas de futuro” eram promessas da adesão ao “verdadeiro racionalismo”, sendo a mesma Razão, aplicada de maneiras distintas, que garantiria este futuro iluminado.

⁴⁰ O Simbolismo, por exemplo, é outra corrente artístico-filosófica que poderíamos rotular como “pessimista” no mesmo contexto sócio-histórico.

a-ser que nunca se concretiza em nenhum dos dois pólos que a demarcam. Esta incapacidade de livrar-se⁴¹ de qualquer uma de suas duas partes já tornaria, por si só, vazias as promessas de um futuro brilhante “quando houver por fim o triunfo da Razão”, uma vez que este triunfo nunca há de se dar. A contribuição existencialista, contudo, não se limita à denúncia da incapacidade de atingir o “racionalismo puro”, o que, em certo sentido, não seria uma posição completamente original (uma vez que seria razoável assumir que mesmo um ferrenho defensor do racionalismo como princípio político teria de admitir que o objetivo seria a maximização da racionalidade, mesmo que nunca houvesse o triunfo final).

A verdadeira contribuição do pensamento existencialista é colocar em xeque mesmo uma vitória parcial do racionalismo, uma vez que a filosofia existencialista nos leva a crer que não é o caso de que algumas de nossas decisões são dadas puramente pela racionalidade e outras pela animalidade, de modo que em alguns momentos nos determina um aspecto e que em outros momentos nos determina o outro, mas sim que só é possível ou a angústia ou a farsa - ou seja, que a condição humana ou é autêntica, e portanto semelhante a de Abraão ao ter de decidir - o que é absolutamente impossível - se deve ou não sacrificar Isaque, ou é alguma forma de escapismo e portanto de inautenticidade e de má-fé. A busca pela autenticidade é, pelos próprios termos dados por nossos autores, debilitante - ninguém pode ser “um bom agente social” se vive marcado pela incapacidade de tomar decisões -, de modo que nos resta perguntar então qual é a condição de vida dada pela inautenticidade, já que ela é a única que nos permite ser “úteis”. É no modo como Dostoiévski e Kierkegaard podem nos auxiliar a pensar nas consequências desta “utilidade” que, creio, podemos encontrar algumas valiosas, e prescientes, lições sobre a experiência humana dada por estes autores.

A primeira consequência da assunção da “utilidade” é a limitação da liberdade de fazer qualquer coisa que não aquilo que é “útil” - ou, ao menos, a alienação da porção “inútil” da sociedade do grupo daqueles que são tidos por dignos, o que é apenas uma outra forma de cercear a liberdade -, e, como já mencionamos anteriormente, apartado da liberdade, o sujeito já não é mais responsável pela sua própria constituição enquanto existente e uma vez que isto esteja posto já falamos aqui de uma vida inautêntica, o que por si só já representa uma perda existencial e

⁴¹ Ou submeter de maneira definitiva e suficiente uma delas à outra, o que seria o mesmo.

um rebaixamento do gênero humano. A ascensão da “utilidade” ao posto de centro da vida social implica na submissão de parte ou da integralidade do gênero humano à obediência deste princípio, e esta submissão pode se dar tanto voluntariamente quanto de maneira involuntária. Discorramos, então, primeiro sobre a submissão voluntária.

Diferente da submissão voluntária a um tirano, da qual não há infelicidade maior, como afirma La Boétie⁴², a submissão voluntária ao princípio da utilidade dá-se não por algum grau de fraqueza moral ou por engodo, mas sim por decisão fundamentada na Razão. Aquele que submete as suas próprias decisões ao princípio da utilidade o faz guiado pela crença racional de que é assim mesmo que deve ser feito, e que qualquer outro uso da liberdade é inadequado e impróprio. A auto-submissão da integridade do gênero humano a este princípio, inclusive, seria visto pelos adeptos do mesmo princípio como a realização de um sonho utópico, e portanto meta na direção da qual devem todos os seres humanos já esclarecidos se colocarem, o que é um dos fundamentos do anteriormente mencionado otimismo geral típico do Século XIX. Esta forma de organizar a vida, contudo, para além do problema da negação da liberdade, também organiza ideologicamente os sujeitos no sentido de buscar sempre soluções racionais para os problemas racionais e para se tornarem cegos ou pouco capazes de lidar com aqueles problemas que foram produzidos justamente por este mesmo racionalismo, sendo exemplos neste sentido as dificuldades de, dentro do modelo capitalista de produção, superar as suas contradições⁴³ que produzirão, se não contornadas, inevitavelmente a catástrofe climática global. Trata-se, portanto, de uma forma de organizar a existência humana que produz ela mesma problemas para os quais não têm solução e, ao mesmo tempo, impede que qualquer outra corrente que eventualmente pudesse vir a solucionar estes problemas ganhe espaço, uma vez que qualquer ideologia que negue a supremacia do princípio da utilidade é, por definição, inútil e portanto indigna de nota.

Vale ressaltar, ainda, que não é uma exclusividade das formas sistemáticas de compreender as existências e o mundo o produzir problemas: toda forma de organizar a sociedade historicamente produziu problemas próprios, que são as consequências

⁴² “Mas para falar com conhecimento de causa, é um extremo infortúnio estar-se sujeito a um senhor, o qual nunca se pode se certificar de que seja bom, pois sempre está em seu poderio ser mau quando quiser”. La Boétie, *O discurso da servidão involuntária*, p. 80.

⁴³ Cf. 17 contradições e o fim do capitalismo, David Harvey, 2016, especialmente o capítulo 17.

de uma ou mais escolhas sociais que visam dentre algumas situações problemáticas remediar o número mais razoável destas. O que é particularmente perigoso no racionalismo de base científica do Século XIX é que os problemas que o sistema produz são capazes de pôr fim ao próprio gênero humano e desestruturar a própria vida, coisa que antes seria impensável, o que inclui tanto a capacidade de destruição física, por intermédio das armas nucleares e biológicas, quanto a destruição das condições ambientais da própria vida humana pelo impacto climático que deriva dos avanços aparentemente ingovernáveis da industrialização. Este perigo, hoje evidente e de ampla aceitação, e que para tantos ganhou corpo com as guerras mundiais, não era novidade para quem ainda no Século XIX criticava a ética protestante⁴⁴ - que é, afinal de contas, o espírito do capitalismo -. como o fazia Kierkegaard, e que criticava a Exposição Internacional de Londres de 1862 como uma espécie de “culto demoníaco”. como o fazia Dostoiévski⁴⁵.

A submissão involuntária, por sua vez, pode-se dar de muitas formas: por meio da violência, por meio do engodo e por meio de uma socialização compulsória. Sobre a violência não precisamos nos estender: novamente assim como La Boétie, a submissão que é promovida por meio da violência, se não temos meios dos quais dispor para impedi-la, só nos resta lamentar⁴⁶. Sobre a submissão que é involuntariamente estabelecida por meio do engodo também não é necessário que nos alonguemos, basta lembrar que ela reproduz o mesmo desvio ético que é produzido pela ação dos já mencionados sedutores de Dostoiévski e Kierkegaard: desrespeita as obrigações éticas para com aqueles que são por meio do engodo levados ao erro e repete o mesmo erro identificado como o erro particular do primeiro dos estágios éticos de Kierkegaard - o estágio estético -, ou seja, não conceber o outro como um igual, mas sim como meio para um fim. Sobre a socialização compulsória, contudo, é necessário que nos dediquemos um pouco mais: como se poderia estabelecer uma socialização compulsória? A socialização compulsória se estabelece por modelos ou sistemas que são estabelecidos para permitir - organizando ou

⁴⁴ Cf, por exemplo, On authority and revelation.

⁴⁵ Cf. Notas de inverno sobre impressões de verão, cap. 5 “Baal”.

⁴⁶ “Se, portanto, uma nação é pela força da guerra obrigada a servir a um só, como a cidade de Atenas aos trinta tiranos, não nos espanta que ela se submeta; devemos antes lamentá-la; ou então, não nos espantarmos nem lamentarmos mas sofrermos com paciência e esperarmos que o futuro traga dias mais felizes”. (La Boétie, *O discurso da servidão involuntária*)

controlando - as relações entre os diferentes membros de uma sociedade, ou seja, a “socialização compulsória” que temos em mente aqui é aquela que nasce, na prática, da obediência a uma série de mecanismos sociais para que o indivíduo possa conviver em sociedade.

Levando em consideração, assim famosamente o fez Aristóteles, que não é possível ao ser humano, um ser que é “por natureza” social, viver de outro modo que não em sociedade - o que não quer dizer o mesmo que viver na sociedade tal como está posta, mas sim viver necessariamente compartilhando espaço e recursos com outros seres humanos e com os demais seres desenvolver uma vida social sem a qual a própria experiência humana se tornaria monstruosa e vazia de sentido existencial - , quando só é dado ao sujeito a participação de um determinado modelo de sociedade e de um determinado modo, fica-lhe na prática impedida de duas maneiras que possa rejeitar livremente a socialização: a primeira delas é a sua própria necessidade natural de participar “de alguma” sociedade e a segunda delas é que tenha de necessariamente participar desta pois todas as outras se tornaram impossíveis. Deste modo fica respeitado, por um lado, o princípio geral do existencialismo segundo o qual todas as nossas decisões são consequências de nossas escolhas, mas com a liberdade compreendida como nos parece mais adequada ao existencialismo, e não como o conceito “liberal” de liberdade, de acordo com o qual a própria situação material dos sujeitos - por exemplo, os sujeitos marginalizados pelo sistema social predominante - é um “resultado” de suas más escolhas morais, e não uma consequência de escolhas possíveis dadas por um sujeito livre em uma situação que não lhe permite a verdadeira liberdade.

Retomemos: ao sujeito, por suas próprias características intrínsecas, não cabe escolher viver ou não em alguma sociedade, e pelo modo como a própria sociedade está sistematizada não lhe cabe escolher como existir dentro desta sociedade e nem como ela deveria estar efetivamente organizada, dados os mecanismos sociais que predominam na sociedade tal como estava organizada durante o Século XIX e, com as diferenças que propriamente diferenciam ambas as épocas, tal como está organizada a nossa. Por “mecanismos sociais” referenciamos principalmente o sistema econômico - o modelo capitalista de produção -, o modelo moral vigente - no que se adequam, por exemplo, os papéis de gênero, a ética de trabalho e os relacionamentos entre os sujeitos - e o modelo político, que compreendemos como tendo sido organizados de acordo com o mesmo princípio geral da utilidade, tomando

por base uma compreensão específica de Razão e racionalismo e que tende a compreender a sociedade por meio de sistemas que dão preferência às tendências gerais em detrimento dos casos particulares, ou seja, que priorizam a explicação do mundo por meio das “leis naturais” e deslegitimam, por consequência, as particularidades como locais preferenciais para a determinação dos sentidos das existências e da organização da sociedade. É isto que chamamos genericamente de “o princípio da utilidade” que determina, por exemplo, que nenhum projeto econômico possa se dar em desrespeito a qualquer um dos elementos organizadores do modelo vigente, de modo que toda ideia nova deve obedecer as ideias já estabelecidas “como as mais úteis” e que qualquer perda humana que decorra da aplicação de um modelo econômico “racional” não é uma verdadeira “perda humana”, mas sim a “consequência econômica” do uso adequado da Razão - o que permite, por exemplo, que todos os dias alguém morra por conta de desnutrição sem que esta morte seja imputada a ninguém em particular e nem que a própria morte seja vista como uma prova do fracasso do sistema, mas sim como apenas uma “ineficiência inevitável” de um sistema que não só é o melhor sistema econômico já empregado mas também, na prática, o melhor sistema econômico possível, posto que não é permitido a ninguém violar os seus preceitos fundamentais e qualquer um que proponha modelo alternativo é excluído de qualquer possibilidade de poder político-econômico, posto que “não compreendeu” as particularidades do sistema e, não o tendo compreendido, não tem capacidade para modificá-lo. Esta submissão do que é mais fundamental - a vida humana - à necessidade de manter em funcionamento algo que foi historicamente construído produz, então, a exclusão da possibilidade de outros modelos de sociedade e portanto a participação compulsória dos sujeitos no modelo predominante.

A participação compulsória, por sua vez, não é nem um substrato e nem um acidente da organização sistemática da sociedade, mas antes um passo compreendido como fundamental para o próprio sucesso do sistema e para a construção, em um futuro por vir, da sociedade utópica prometida por Hegel, Comte, Goethe e, sob outras luzes, por Marx. O pressuposto de todos os sistemas é que a Razão eleva a existência, e portanto uma sociedade adequadamente organizada de acordo com os princípios racionais produziria, eventualmente, a concórdia, o que justificaria a submissão - idealmente voluntária - de todos os sujeitos à, essencialmente, o conjunto central dos valores, ideias e práticas Iluministas. Esta

submissão implicaria eventualmente a supressão de algumas liberdades, o que no iluminismo mais facilmente identificamos por exemplo no anticlericalismo, em prol da superação dos preconceitos sociais e dos sistemas tradicionais, que seriam os responsáveis pela maior parte das mazelas humanas, de modo que o remédio, mesmo que amargo para uma parcela da sociedade, por fim terminaria por salvar o corpo social do que seria então o mau uso da liberdade por parte de alguns de seus membros. As correntes filosóficas dominantes do Século XIX, de acordo com a interpretação que aqui propomos, falharam em perceber, além dos problemas específicos que seriam ocasionados justamente pela adesão a este modelo - já anteriormente mencionados -, que nunca chegaria a ocasião em que toda a humanidade se submeteria voluntariamente a um mesmo conjunto de valores ideológicos - ou seja, nunca se daria “o fim da história” e nem nunca “todos veriam as luzes” - e que a própria tentativa de produzir um sistema que assim condicionasse o uso da liberdade produziria as condições nas quais um sujeito torna-se um inimigo do próprio sistema. Dito de outro modo, falhou-se ao não perceber que a luta ideológica em defesa dos valores que fundamentam o modelo da República Liberal não seria pontualmente dada contra os adeptos do Antigo Regime, como se esperava, mas sim que sistematicamente produzirá, por suas próprias características intrínsecas, a revolta, sendo ele mesmo responsável pela produção daquilo - a insatisfação social - que impede que um dia possa se realizar a promessa do sistema - a harmonia geral. A ideia de que as próprias condições gerais conduziriam ao esfacelamento do sistema já se nota, é evidente, nas obras de Marx, mas a crítica que é pontuada por Marx contempla apenas os aspectos econômicos destas contradições, não dando conta de demonstrar as implicações existenciais da natureza contraditória do modelo então proposto pelas classes letradas do Século XIX para além da questão dos limites da economia.

O equívoco se explica por uma razão que nos parece simples: ao abstrair os sujeitos e suas peculiaridades em prol da organização de um sistema fortemente racionalizado, se criou um conceito inadequado de sujeito - um sujeito universal -, que não se adequa à realidade e portanto não pode explicá-la. Para explicar adequadamente os sujeitos, enquanto existentes, seria necessário abrir mão da pretensão à universalização - e, portanto, à sistematização, o que é antitético ao modelo sistemático de explicar a natureza e as relações sociais - e compreendê-los dentro de seus contextos existenciais específicos, de modo a compreender o uso

legítimo que foi feito da liberdade, de modo que a vida e a compreensão da vida operassem no mesmo registro. Isto, contudo, certamente não é prático - ou útil - e nem se poderia realizar a partir de um único ponto de vista para toda a humanidade, posto que a vida, que envolve racionalidade e materialidade em implicação mútua, e a compreensão da vida, que é eminentemente racional e reflexiva, são coisas de naturezas distintas.⁴⁷ Esta impossibilidade, contudo, advoga antes contra a própria tentativa de estabelecer explicações sistemáticas que organizem a vida que contra a suposta “inutilidade” da posição crítica que aqui reconhecemos nas obras de Dostoiévski e Kierkegaard, de modo que não é por ser impossível estabelecer uma resposta alternativa ao problema em questão dentro do modelo dado que devemos então ignorar que o próprio modelo dado não pode resolver o problema e nos limitar a então continuar a produzir explicações que atendam às necessidades do sistema social, e não as da vida mesma.

A insatisfação social que nasce das próprias limitações do modelo complexo e racionalizado de sociedade que mais adequadamente descreve a experiência ocidental no Século XIX e XX assumiu diferentes aspectos no decorrer do século, sendo a insatisfação em si mesma um sentimento-ideia que existe para além do registro da moralidade, sendo morais ou imorais apenas o modo como a insatisfação se constrói na realidade. Coisas tão díspares quanto a luta pela liberdade das pessoas escravizadas, os ideais nacionalistas e o fascismo, por exemplo, são diferentes modos da insatisfação e que podemos descrever, corretamente, como sendo dotados de valores morais distintos⁴⁸, de modo que o fato de que indiquemos aqui que a revolta - ou a insatisfação - enquanto sentimento-ideia, nasce de maneira legítima como resposta existencial a um sistema que suprime a liberdade de constituição subjetiva por meio da submissão aos princípios da racionalidade não significa dizer que todas as formas políticas, sociais e culturais nas quais se organizou, historicamente e existencialmente, a revolta sejam morais - muitas delas, de fato, não o são. O ponto

⁴⁷ "It is really true what philosophy tells us, that life must be understood backwards. But with this, one forgets the second proposition, that it must be lived forwards. A proposition which, the more it is subjected to careful thought, the more it ends up concluding precisely that life at any given moment cannot really ever be fully understood; exactly because there is no single moment where time stops completely in order for me to take position [to do this]: going backwards." Citação dos diários de Kierkegaard (Journalen JJ:167, 1843), tradução para o inglês de Palle Jorgensen.

⁴⁸ A luta contra a escravidão respeita o princípio ético geral da inviolabilidade do outro, e portanto é moral, enquanto que o fascismo prega, por princípio, o desrespeito ético e portanto a imoralidade. Neste sentido, o primeiro é moral e o segundo, não.

principal, e o grande risco que tanto Dostoiévski quanto Kierkegaard parecem apontar em suas críticas às suas respectivas sociedades e ao modo como se desenvolviam e se organizavam durante o Século XIX, que aqui pontuamos, é que existe um elemento de dissolução tanto dos laços sociais quanto da própria possibilidade da autenticidade existencial no modo como tradicionalmente concebeu-se a Filosofia - e, por consequência, a Filosofia Política - nas teorias dominantes do Século XIX, os impactos destes equívocos no Século XX e de que modo e em que sentido isto poderia representar um risco, ou, ao menos, perdas significativas para a nossa própria sociedade. Para tanto, contudo, devemos nos debruçar sobre o modo como a questão da revolta - e as suas relações com uma compreensão mitológica da História e da própria existência - foi concebida e trabalhada no Século XIX, e para isto precisamos nos deter na questão do Niilismo.

2 NIILISMO E MITO

O que é um niilista? É um adepto do niilismo. Mas o que é o Niilismo? Pouco ou nada esclarecedor é dizer que é toda e qualquer filosofia que toma o Nada por fundamentação de Tudo. Historicamente tomou-se por Niilismo toda e qualquer Filosofia que rejeitasse uma ou mais crenças (ou valores) tidos por fundamentais para a manutenção do sistema de pensamento dominante, qualquer que fosse este sistema. É neste sentido que formas de pensar tão díspares quanto o Idealismo Transcendental de Kant, as ideias românticas de Byron e o Materialismo Dialético de Marx foram tomados por niilistas: Kant, pois seus detratores acusavam o seu sistema de conduzir ao ateísmo, Byron pois acusavam-no de deturpar a boa moral cristã no que dizia respeito ao decoro sexual e Marx por conduzir a agitações que "eventualmente destruiriam" a sociedade burguesa. Mas o que é, então, fundamentalmente um niilista? Apresentá-lo como um perigo para os valores dominantes apenas em parte conta a sua história, posto que a natureza deste "perigo para a sociedade" - e a sua fundamentação - ainda se encontra em dúvida por algumas razões.

A primeira destas razões é que o simples fato de ser "um inimigo da sociedade" se inscreve em um registro temporal limitado: efetivamente a crítica cristã a Kant se limitou a pensadores ao final do Século XVIII, já sendo o mesmo Kant, sem ter mudado radicalmente de posição, acusado por Nietzsche, ao final do Século seguinte, de ter tentado salvar, por meio de sua filosofia, a moral cristã, de modo que o mesmo "niilista" que supostamente negava tornava-se então, sem ter ele mesmo mudado de posição, agora o seu maior defensor. A segunda destas razões é que resta a possibilidade de serem taxados por "inimigos da sociedade" grupos que divergem fundamentalmente entre si sobre os mesmos pontos (como, por exemplo, um grupo fundamentalista religioso adepto da militância armada e grupos de extrema esquerda adeptos da ação direta, ambos taxados por "inimigos" do ponto de vista das sociedades ocidentais, na questão dos direitos femininos ou de identidade de gênero), de modo que tal descrição não nos informaria nada de relevante sobre a natureza do niilismo, uma vez que descreve casos de natureza diversa. A terceira destas razões é que ela diz mais respeito à percepção de um dado grupo social, ou de uma determinada forma de pensamento, dentro de uma determinada sociedade/tempo, do que sobre a natureza deste grupo mesmo, uma vez que a descrição de "inimigo da sociedade" só faz sentido

para aquela sociedade e tempo específicos e só descreve os “niilistas” na exata medida em que eles não pertencem ao ponto de vista daqueles que os descrevem, escapando deste conceito quase tudo que diz respeito ao niilista (e ao niilismo) mas que não está “sob o foco” do observador.

Há diversas concepções possíveis de niilismo, que podem incluir posições como um relativismo radical que inviabiliza o discurso científico e a angústia existencial associada com a perda de fundamentos transcendentais (geralmente de ordem religiosa, mas com implicações para a ética), de modo que o termo pode (e historicamente assumiu) diferentes sentidos em diferentes contextos ou períodos. O aspecto do niilismo do qual trataremos aqui é sobretudo o seu sentido político-histórico no transcurso do Século XIX⁴⁹, ressaltando o aspecto do niilismo enquanto construção simbólica dos “inimigos da sociedade”. Dado este foco, é importante termos em mente a ideia de que, além de outras coisas, os niilistas são “inimigos da sociedade” para compreendermos mais adequadamente o que cada um de nossos autores tinha em mente quando descrevia os seus niilistas e, analisando os casos particulares de “niilismo” que aparecem em suas obras, poder concluir algo de mais geral acerca do fenômeno, que se tornou, talvez, mais importante nos séculos XX e XXI.

Para a Rússia do Século XIX, o Niilismo era a negação dos dois valores que fundamentaram aquele modelo teológico-político: a Ortodoxia e a Autocracia. Eram niilistas, pois, todos aqueles que na Rússia de então defenderam o fim da Monarquia (ou, ao menos, a sua reformulação em novas bases, liberais) e que questionavam as bases da fé Cristã Ortodoxa, fosse por meio da defesa do ateísmo, fosse por meio da defesa de formas alternativas de fé, sendo tão “mais niilistas” aqueles que o fizeram de maneira mais contundente. Para a obra e para o tempo de Dostoiévski, o grupo social mais diretamente correlacionado com o niilismo era o grupo dos raznotchíntsi, expressão russa que podemos traduzir como “sem título” e que dizia respeito a todas as pessoas que na Rússia haviam recebido algum tipo de educação formal, mas que não tinham nenhum título de nobreza. A educação formal que haviam recebido se devia, na maioria dos casos, a escolas paroquiais mantidas por membros do Clero Ortodoxo e muitos dos principais pensadores raznotchíntsi descendiam de membros

⁴⁹ Neste sentido apresentamos as concepções de Turguêniev, Tchernichévski e Dostoiévski como diferentes concepções acerca do fenômeno do niilismo, cada uma delas informada, respectivamente, pela ideia de um mistério, de uma promessa (de um outro mundo) e do risco de uma catástrofe, concepções que mesclam posições políticas e implicações existenciais na construção da ideia do niilismo, um conceito que não se permite separar da vida vivida.

do Clero, sendo por isto conhecidos também como “seminaristas”, uma outra forma de na Rússia daquela época querer dizer, no contexto correto, “niilista” ou “radical político”. Dois pensadores fundamentais para entender o niilismo russo são Serguéi Netcháiev, autor da *Catequese de um revolucionário*, que era ele mesmo filho de um sacerdote ortodoxo e seminarista, e Nikolai Tchernichévski, autor de *O que fazer?*, também filho de um padre e também seminarista.

Enquanto grupo sócio-econômico, os raznotchíntsi ocupavam uma posição peculiar na sociedade russa: enquanto classe educada, realizavam diversas atividades que no Ocidente relacionamos com profissionais liberais, de modo que havia raznotchíntsi que se ocupavam do jornalismo, da educação, da pesquisa científica, exerciam diversas atividades na área do Direito e atividades administrativas de níveis hierárquicos mais baixos, estando posicionados acima, no estrato sócio-econômico, da massa dos camponeses russos - que ainda representavam a maior parte da população do país -, mas vivendo em condição ainda de vulnerabilidade econômica - era muito comum que muitos dos raznotchíntsi fossem bastante pobres - e de exclusão efetiva da vida política. No modelo da Rússia Czarista havia duas categorias de nobreza, a tradicional (rural) e a civil (ligada ao serviço público), e em uma nação autocrática, como era a Rússia Imperial, a participação política possível só se dava por meio dos laços políticos (históricos e de sangue) entre as classes governantes (portanto, entre os membros da nobreza rural) e por meio da ascensão no serviço público, como por exemplo a indicação para ocupar posto de governo em uma determinada província ou de administração das atividades do Estado em determinada área. Como não tinham nenhum dos dois tipos de Nobreza, os raznotchíntsi estavam então na prática excluídos da vida política naquela sociedade e economicamente limitados a um estrato social frequentemente marginalizado. Vale ainda ressaltar que na Rússia do Século XIX ainda existia a instituição da Censura, de modo que crimes de opinião poderiam, e frequentemente o eram, punidos como os demais crimes civis, sendo possível a alguém que manifestasse opinião contrária ao governo ser enviado, por exemplo, aos campos de trabalhos forçados. Ressalto este panorama sócio-cultural com o objetivo de explicitar que os raznotchíntsi não só frequentemente eram pessoas que se organizavam politicamente, de maneira clandestina, em críticas ao sistema (social, político, econômico e religioso) vigente, mas um grupo social que efetivamente não tinha espaço neste mesmo sistema e que estava, por sua própria existência, como que destinado ao combate contra estas

mesmas ideias. Analisemos, então, como Dostoiévski interpreta este combate, como apresenta as personagens niilistas.

Embora não trate do grupo social dos *raznotchíntsi*⁵⁰, julgamos proveitoso que a análise do tema do Niilismo em Dostoiévski tenha início em uma breve análise de sua segunda obra, *O Duplo*, livro que não foi bem recebido por seus contemporâneos⁵¹, mas que é o primeiro momento em que Dostoiévski se dedica a desenvolver e acompanhar uma personagem que se caracteriza sobretudo por não ter absolutamente um lugar no mundo⁵²: Yakov Goliádkin, o protagonista da história, é um pequeno funcionário que se comporta de maneira estranha⁵³, não sendo digno de especial apreço por parte de seus colegas, e que se vê rapidamente vencido, em todas as áreas da vida, pelo “duplo”, uma figura fantasmática e que não é nada mais que um objeto da imaginação do próprio Goliádkin. Encontramos o senhor Goliádkin no início da obra preparando-se para uma ocasião especial - um baile para celebrar o aniversário da filha de Berendiêv, Clara Olsúfievna, sendo Berêndiev um Conselheiro de Estado⁵⁴ e o mais graduado dos benfeitores de Goliádkin -, alugando para tal uma carruagem e vestindo-se com as suas melhores roupas para desempenhar, efetivamente, um papel perante os membros da alta sociedade.

Antes de dirigir-se à cena do baile, contudo, Goliádkin faz um breve desvio e vai tomar esclarecimentos com Crestian Ivánovitch, seu médico, e essa breve cena (está contida inteiramente no segundo capítulo do livro) nos informa muito do caráter do próprio senhor Goliádkin e dá o tema do livro. Nela Goliádkin expõe pela primeira vez a sua teoria acerca da sociedade, ressaltando que ele, diferente dos demais membros da boa sociedade, não se comporta “como se estivesse em um baile de máscaras”, e que preza sobretudo pela sinceridade e a franqueza. O narrador também

⁵⁰ Membro das classes médias, Goliádkin é um funcionário público (e portanto membro da nobreza civil) e que apresenta, ao longo do romance, claro desprezo pela pessoa de seu servo, Piotr, e pelas maneiras e valores culturais da classe dos servos.

⁵¹ *As sementes da revolta*, Joseph Frank, pp. 231-232.

⁵² Nossa interpretação encontra eco, por exemplo, na avaliação que Konstantin Mochulski faz da obra, considerando que Goliádkin é “o primeiro homem do subsolo” (citado em “*Doubling, dividing and interchanging of the self: the “uncanny” subjectivity in Dostoevsky’s The Double*”, pag. 110)

⁵³ É descrito como “demasiadamente tímido, quase de maneira patológica”. A sua estranheza se poderia definir, então, como uma incompatibilidade fundamental com o meio (meio do qual, devemos salientar, Goliádkin não pode se separar em definitivo, mas também não pode se integrar de maneira satisfatória: vive assim como um estranho).

⁵⁴ A quinta posição mais alta no sistema administrativo adotado no Império Russo.

nos ressalta, repetidas vezes, que Goliádkin tem dificuldades em se expressar de maneira clara em situações sociais, sendo o diagnóstico do médico que a causa da má saúde⁵⁵ de Goliádkin é o seu estilo de vida demasiadamente recluso e sorumbático e que o seu tratamento, para além dos remédios não-descritos que o médico lhe receita, são mudanças de hábitos e um estilo de vida mais próximo das demais pessoas. Por fim fica claro que tanto Goliádkin quanto o médico se desprezam mutuamente, considerando Goliádkin que o médico é “um tolo” e “uma topeira”⁵⁶ e o médico tratando com frieza e rispidez o seu paciente. A inserção de uma figura médica ou do tema da saúde concebido a partir da ciência médica dominante na época, veremos adiante, é algo que se repete nas obras em que Dostoiévski trata do tema do niilismo, sendo um dos elementos que caracterizam o não-pertencimento da personagem “niilista” naquela sociedade específica.

Depois da consulta com o médico, Goliádkin dirige-se à Gostini Dvór, um complexo comercial que concentrava, já na época, algumas das principais lojas de São Petersburgo⁵⁷, onde também age de maneira estranha, e por fim vai ao baile, para o qual descobre que não havia sido convidado⁵⁸, se escondendo então “em um cantinho escuro”⁵⁹ do qual sai mais tarde para entrar, na ilustre condição de penetra, no baile. A descrição do baile⁶⁰ reforça o sentido da narrativa, na exata medida em que é uma antítese do caráter do próprio senhor Goliádkin, que por sua vez repetidas vezes ressalta, de maneira indireta, o aspecto “falso” do baile e de seus

⁵⁵ Não é dado nenhum diagnóstico explícito no livro, de modo que a provável causa de Goliádkin ter buscado um médico em primeiro lugar é uma possível “doença nervosa”, de modo que podemos dizer que Goliádkin era, mesmo sem o saber, aquilo que hoje conheceríamos como neuro divergente.

⁵⁶ ““Esse doutor é um tolo — pensou o senhor Goliádkin, encafuando-se na carruagem —, um pateta. Talvez até trate bem de seus doentes, mas mesmo assim... é uma toupeira.” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 32)

⁵⁷ A Gostíni Dvor de São Petersburgo ainda funciona nos dias atuais, cumprindo o mesmo papel hoje que cumpria então.

⁵⁸ “Perdão, não pode. Não tenho ordem de recebê-lo, ordenaram não recebê-lo. Foi isso!” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011 p. 40)

⁵⁹ “Ele, senhores, está num cantinho, esquecido num cantinho que, mesmo não sendo dos mais aconchegantes, em compensação, é mais escuro, está em parte encoberto por um armário imenso e velhos biombos, no meio de detritos, trastes e trapos de toda espécie, escondendo-se provisoriamente e por ora apenas observando o transcorrer das coisas na qualidade de espectador de fora.” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 51)

⁶⁰ “um jantar que mais parecia um festim de Baltazar, que se destacou por seu ar babilônico no tocante ao brilho, luxo e bom-tom, regado a champanhe Clicquot, ostras e frutas dos armazéns Elissêiev e Miliútín” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 45)

frequentadores⁶¹. A “participação” de Goliádkin no baile acaba, como não poderia deixar de ser, em tragédia para o protagonista da história: não tendo sido sequer convidado e já desprezado pelos convidados do baile - ou seja, duplamente rejeitado pela sociedade petersburguense -, Goliádkin confunde-se e acredita ter sido convidado por Clara Olsúfiévna para uma dança e, tomando a mão da moça por engano, assusta-a e é expulso da festa pelos outros frequentadores, protagonizando então um pequeno escândalo social.

É durante o trajeto de volta para a casa, depois do *faux pas* no baile, que Goliádkin pela primeira vez “encontra” com o seu duplo, e o restante da narrativa é composto por uma série cada vez mais séria de demonstrações do não-pertencimento de Goliádkin à “boa sociedade” petersburguense, demonstrações nas quais o duplo cumpre papéis diversos, mas todos eles servindo para resguardar a própria autoimagem de Goliádkin, sendo o duplo uma forma de auto-engano que permite a Goliádkin eximir-se tanto da culpa de suas próprias transgressões morais quanto das suas próprias deficiências sociais ao elaborar, simbolicamente, uma explicação conspiratória na qual o seu duplo tem papel preponderante.

No decorrer da narrativa, são duas as principais conspirações nas quais Goliádkin implica o duplo: a primeira envolve os seus colegas de trabalho e membros da alta sociedade, em especial aqueles que Goliádkin percebe como seus superiores⁶², e a segunda envolve antigos companheiros de Goliádkin, que viveram com ele em uma pensão na qual vivia o protagonista em um momento anterior ao que é propriamente coberto pela narrativa, havendo por vezes mescla entre estas duas narrativas conspiratórias, de modo que Goliádkin interpreta o duplo como um agente de seus “inimigos”, culpando os seus “inimigos” pelos dissabores que vive.

No decorrer de sua carreira, o talento de Dostoiévski foi repetidas vezes questionado por seus críticos, que o consideravam assaz preocupado com a descrição de “personagens estranhas”, tendo sido as suas obras (*O Duplo* foi a primeira de suas obras a receber críticas deste gênero) frequentemente diminuídas, de modo que elas não revelariam nada de muito substancial sobre a natureza humana - entende-se lá como for a “natureza humana” -, dizendo respeito apenas a um

⁶¹ “— cavalheiros que só na salinha para fumantes se permitem algumas amáveis transgressões da linguagem de tom elevado” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 50)

⁶² “ Quem estava mais perto dele era um oficial, rapaz alto e bonito, diante do qual o senhor Golyádkin se sentia um verdadeiro inseto” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 56)

pequeno grupo de loucos e criminosos. É evidente que *O Duplo* trata de uma “personagem estranha”, e que a própria descrição da personagem de Goliádkin não permita outra conclusão que não a compreensão de que se trata de um sujeito *sui generis*, mas este fato por si só não impede que a partir da obra se possa compreender algo mais significativo sobre, se não a natureza humana, o comportamento humano. Os delírios de Goliádkin, embora sejam delírios, não são vazios de significado.

O primeiro dos conjuntos de delírios de Goliádkin, que envolvem a mania persecutória em relação às “pessoas da boa sociedade”⁶³ são a continuação das teorias de Goliádkin a respeito da própria sociedade, que ele apresenta como um “baile de máscaras” do qual ele se recusa a participar. A própria ideia de uma perseguição que se dá nestes termos - por meio de uma ampla conspiração de pessoas que fingem ser outra coisa - nada mais é do que as consequências em último grau do lugar que ele próprio concebe como o seu lugar no mundo, de modo que, não encontrando para si lugar naquela sociedade, pinta-a inteira como formada apenas por mentirosos e cruéis, e vê apenas ele como lutando ao lado da verdade e da justiça. É neste sentido que o seu delírio o leva a mais tarde acreditar que Clara Olsufiévna, a moça da alta sociedade pela qual é secretamente apaixonado e que já está “prometida” para casar-se com um dos oficiais “que o fazem se sentir como inseto”, secretamente o ama e espera que ele a “salve”, casando-se com ela contra o desejo de seus pais - ao mesmo tempo que considera a “atitude” da moça como um sinal dos maus efeitos da educação que ela havia recebido e uma perversão do que seria correto⁶⁴, de modo que, ao mesmo tempo que Goliádkin pretende casar-se com a moça em segredo, recrimina-a pelo disparate de desobedecer os seus pais. A “atitude” da moça, vale ressaltar, é apenas um delírio de Goliádkin: ela nunca pretendeu casar-se com ele e nem mantém com ele nenhum tipo de relação, é apenas na própria cabeça de Goliádkin que toda a situação existe e ele ao mesmo tempo que imagina uma situação na qual ele “salva” a moça, acredita que a própria situação é digna de desprezo e desaconselhável: em Goliádkin Id, Ego e Superego se confundem e se

⁶³ “A maldade diabólica e tenaz dos seus inimigos e sobretudo esta última prova dessa maldade fizeram gelar o coração do senhor Golyádkin” (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 77)

⁶⁴ Boa educação, senhora, significa ficar em casa, respeitar o pai e não pensar em namorados antes do tempo. Namorados, senhora, vão aparecer oportunamente — assim é a coisa! (...) Ora, em primeiro lugar, permita-me dizer como amigo que não é assim que se fazem as coisas e, em segundo, que a senhora e também seus pais mereciam uma boa coça por lhe terem dado livros franceses para ler; porque boa coisa livros franceses não ensinam (*O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 218)

sobrepõem, de modo que ele age de acordo com aquilo que secretamente deseja, considera inadequado o seu desejo e projeta na própria sociedade - neste caso, a sua imaginação de Clara Olsufiévna - a culpa do desvio.

Neste primeiro conjunto de delírios, o papel do duplo é de ser marionete de seus inimigos e de expor Goliádkin ao ridículo, tanto no trabalho quanto em sociedade, e é culpando o duplo que Goliádkin subjetivamente se vê livre da culpa do vexame que presta no baile e da culpa que sente perante os seus colegas de trabalho por ter protagonizado o vexame, de modo que, criando um outro - mesmo que apenas em sua própria cabeça -, Goliádkin se vê então novamente restabelecido como um membro da sociedade, mesmo que mal ajustado, revertendo assim a sua consciência e seu senso de valor próprio para o padrão em que se encontrava antes do vexame na festa e antes da humilhação pública.

O segundo conjunto de delírios é explorado de modo mais indireto no texto, de modo que há alusões feitas a uma relação inadequada com “uma jovem alemã” que residia na pousada⁶⁵ em que Goliádkin viveu, e que poderíamos interpretar ou como uma provável alusão ou a um episódio de violência sexual ou como algum tipo de relação interpessoal que não estava de acordo com as regras do decoro vigentes, tendo Goliádkin rompido laços com seus antigos conhecidos desta época, mudado de endereço e de emprego e passado a viver de um modo totalmente diverso. Neste segundo conjunto de delírios, o duplo, assim como no primeiro, estaria a serviço de antigos desafetos do passado e teria por missão “manchar a honra” de Goliádkin ao espalhar “terríveis boatos” a seu respeito. Assim como no primeiro caso, a figura do duplo serve também para salvar a autopercepção de Goliádkin a respeito de si mesmo e serve como uma forma de tornar aceitável, na percepção subjetiva do protagonista, e exequível a luta de Goliádkin com o próprio meio social: ao atribuir a culpa do erro e da sua má imagem perante seus antigos amigos a um sujeito - ainda melhor, um sujeito que sequer existe -, Goliádkin coloca a luta em termos no quais ele pode vir a vencer, de modo que ao vencer o duplo reestabeleceria seu nome, sua posição social e seu amor próprio, mascarando assim a própria impossibilidade, dadas as suas próprias ações e o modo como se insere nas interações sociais, da felicidade dado que ele não tem, em absoluto, um lugar naquela sociedade.

⁶⁵ Seria a filha da dona da pousada, e a moça não recebe no livro um nome.

Em dado momento da narrativa, a natureza particular de Goliádkin e a função do duplo se tornam claras para o narrador - e, pressupõe-se, para o protagonista -, de modo que o autor deixa claro que, em algum grau ou em algumas ocasiões, o protagonista era consciente da sua própria condição, o que fica claro no seguinte trecho:

“(...) e de repente, sem quê nem pra quê, tornava a aparecer, na feição do senhor Golyádkin segundo, aquela pessoa conhecida por suas más intenções e suas motivações atroz, e ato contínuo, imediatamente, num piscar de olhos o senhor Golyádkin segundo destruía com seu simples aparecimento todo o triunfo e toda a glória do senhor Golyádkin primeiro, obnubilava com sua presença o senhor Golyádkin primeiro, pisoteava na lama o senhor Golyádkin primeiro e, por fim, demonstrava claramente que Golyádkin primeiro era ao mesmo tempo autêntico e absolutamente inautêntico, falsificado, que ele é que era o autêntico e, por último, Golyádkin primeiro não era nada daquilo que aparentava, porém isso e mais aquilo, e, por conseguinte, não podia nem tinha o direito de pertencer a uma sociedade de pessoas bem intencionadas e de bom-tom.”⁶⁶

O “duplo” de Goliádkin opera então como uma espécie de mito, uma narrativa que não é nem verdadeira e nem falsa - uma vez que não é de natureza racional e portanto não se subscreve completamente em um debate que busca aferir a veracidade ou imprecisão de uma dada afirmação - e que dá sentido à própria existência daquele ou daquela que subscreve a esta narrativa, sendo um elemento fundamental e formador, para o próprio sujeito, de sua própria identidade⁶⁷. Podemos encontrar um emprego semelhante da noção de mito em nossos dias em estudos da antropologia, por exemplo no modo como Jonathan Friedman apresenta a construção da identidade grega nos Séculos XIX e XX e da sociedade havaiana no mesmo período em seu artigo *“Myth, History, and Political Identity”*. No artigo Friedman defende a posição de que a história seria (ao menos em parte) uma “construção mítica” na exata medida em que é “uma representação sobre o passado ligada ao estabelecimento de uma identidade no presente”⁶⁸. No caso dos gregos, o elemento

⁶⁶ *O Duplo*, Dostoiévski, 2011, p. 155.

⁶⁷ A interpretação que é proposta aqui busca escapar de uma chave interpretativa que julgamos reducionista - a saber, a de considerar as experiências de Goliádkin apenas como delírios ou desvios da normalidade típicos da loucura, e que foi a recepção mais comum do livro na época de sua publicação -, e encontra eco em exercícios interpretativos de outros autores, dentre eles a interpretação lacaniana apresentada por Ascroft em seu artigo *“The Double’s double and Dostoevsky’s shameful subject”*, que interpreta o livro - e a figura do duplo - como um exercício a respeito dos mecanismos da vergonha e do desejo de morte.

⁶⁸ “History, then, is very much a mythical construction, in the sense that it is a representation of the past linked to the establishment of an identity in the present” (p. 195)

mítico fundador da identidade se relaciona com a ideia de que a Grécia seria a “fundadora” da civilização ocidental, de modo que o retorno simbólico a um passado remoto, mas que era caracterizado pela independência política grega, foi fundamental na construção da “nova identidade” grega no contexto da recuperação de sua independência, depois de mais de um milênio de ocupação por parte de romanos, bizantinos e otomanos. Já no caso dos havaianos, o elemento mítico estaria ligado com uma reorganização - também no nível simbólico - da memória coletiva dos havaianos, com a refundação - por meio de um mito coletivamente compartilhado - de uma noção não-factual do passado que fundamenta uma concepção social e de vida que é alternativa às imposições culturais, políticas e econômicas dominantes naquela sociedade e que está na base da própria construção identitária daquelas pessoas⁶⁹.

Interpretações contemporâneas semelhantes do conceito de mito aparecem também em *Political Myth: On the Use and Abuse of Biblical Themes*, de Roland Boer, e *The Political Myth*, de Henry Tudor, interpretações que retomaremos mais adiante, quando formos tratar do mito no contexto da constituição de uma identidade coletiva.

O mito do duplo, um mito que estabelece uma identidade singular, surge, contudo, para cumprir na vida de Goliádkin o papel que se pressuporia ser o da Razão dentro do modelo de explicação da experiência humana, e da sociedade, nos modelos dominantes na Filosofia no transcurso do Século XIX: ser o elemento organizador da vida e o caminho para decifrar o sentido da própria existência, de modo que uma explicação, compreendida nos moldes da filosofia sistemática, é tão mais adequada o quão mais racionalmente fundamentada é. A figura fantasmática que só o próprio senhor Goliádkin enxerga e que explica, do seu ponto de vista, todas as situações embaraçosas que vivia então e resguardava o seu próprio ego da realização plena das consequências de sua condição de não-pertencimento à sociedade - ou seja, o duplo - é, certamente, um desvio do uso da Razão e se explicaria, por exemplo, pela exclusão de Goliádkin do conjunto das pessoas razoáveis e seria antes um pequeno soluço na direção da grande marcha do progresso da Razão, sendo esta alucinação, e os demais mitos, apenas passos eventualmente superados neste processo⁷⁰.

Tal interpretação, contudo, implica a impossibilidade existencial da superação da condição de marginalização presente na esperança da superação lógica da

⁶⁹ Cf. pp. 197-207

⁷⁰ Temos em mente, por exemplo, ideias como a Teoria dos Três Estágios de Comte e a própria ideia do Absoluto de Kant.

marginalização em um futuro em que tenha ocorrido o “triunfo da Razão”, ou, dito de outro modo, implica que todos aqueles que, como Goliádkin, se percebem - com ou sem razão - como inimigos da sociedade posta nunca terão nesta mesma sociedade um lugar enquanto existirem de acordo com outros valores e adotarem outros modelos existenciais que não aqueles dominantes. A inclusão não é, então, um triunfo daquele que poderia vir a ser incluído, mas sim uma imposição, de fora para dentro, sobre o incluído, de modo que a existência sempre será, para o marginalizado, a manutenção do conflito ou a sua própria destruição. A presente proposta interpretativa desta obra complementariza outras, que também buscam explicar a figura do duplo para além da ideia da simples loucura ou delírio, na exata medida em que percebe na obra uma possibilidade de explicação de fenômenos políticos mais gerais.

A ideia do conflito entre o indivíduo e a sociedade, é claro, não é nem uma novidade e nem uma exclusividade dos pensadores existencialistas do Século XIX: é um tema recorrente do Romantismo, sendo mais um dos elementos que aproximam ambas as escolas do pensamento. O que nos parece mais característico do pensamento existencialista, e que percebemos como uma grande contribuição de Dostoiévski e Kierkegaard, é o modo como ambos os autores tratam a ideia da autenticidade e o papel que dão ao mito na constituição das subjetividades, empregando este tema não só para apontar os limites da Razão mas também para buscar explicitar de que modo uma nova concepção de mito se desenrolava então.

Do ponto de vista subjetivo, o mito “resolve” o conflito ao dar um novo esquema explicativo que permite ao sujeito manter a autenticidade ao mesmo tempo que cumpre com a obrigação de incluir-se em uma sociedade que o exclui: o desprezado Goliádkin, por exemplo, se constitui positivamente enquanto sujeito, mesmo que apenas aos seus próprios olhos, por intermédio do fantasma do duplo, que o “salva”, ainda que temporariamente, da terrível realização de sua exclusão inevitável. Que Goliádkin termine internado, por ação do médico⁷¹, e assim definitivamente afastado da “boa sociedade” apenas reforça o caráter determinístico do conflito entre ele e todos os outros, e em que sentido a perseverança do mito garantia a Goliádkin a possibilidade de uma existência autêntica, sendo, na sua constituição enquanto sujeito particular, impossível abandonar o mito sem perder a autenticidade.

⁷¹ O que reforça o caráter impositivo daquilo que é razoável e adequado sobre o que é desviante e inadequado: a boa sociedade e Goliádkin.

Argumentamos, contudo, que compreender Goliádkin como nada mais que um louco, que um desviante que é por fim “corrigido” pela intervenção médica, é perder de vista o que a narrativa traz de mais interessante: um exercício imaginativo de um Outro - o irracional - que é compreendido a partir de si mesmo, e não a partir daquilo que se apresenta para o Eu, no mesmo sentido em que Bakhtin, por exemplo, interpreta os personagens dostoiévskianos como polifônicos. Na constituição deste Outro, aquilo que percebemos como mito tem então o papel de fundamentar uma forma de vida alternativa, ocupando o mito neste caso o papel que, no arcabouço filosófico-ideológico mais comum na Europa do Século XIX, caberia à Razão. Um mito, assim compreendido, poderia ser, por exemplo, um modelo religioso herético ou um conjunto de práticas culturais que Hegel descreveria como “primitivas”, com a diferença particular de que os pensadores existencialistas, se a nossa interpretação é justa, não se limitavam a fazer uma descrição puramente negativa do mito⁷², o que permitia uma compreensão mais ampla do que é, em essência, o mito e de que modo os mitos são fundamentais na constituição dos sujeitos, em especial da condição de marginalidade. Retomaremos este tema mais adiante.

São, então, duas as principais características do fenômeno do niilismo que Dostoiévski desenvolve n’*O Duplo*, e que posteriormente aparecem e se expandem nas demais obras sobre o tema: a ideia de que o niilismo é um fenômeno intrinsecamente ligado com a alienação social e do papel fundamental do mito na constituição do sujeito moderno. Estes dois temas se repetem em *Memórias do subsolo*, escrito duas décadas depois⁷³ de *O Duplo* e que marca o início daquela que seria a fase mais prolífica e bem-sucedida da carreira de Dostoiévski.

Memórias do Subsolo se orienta, assim como *O Duplo*, pela explicitação da natureza e da psicologia de uma “figura estranha”, que não recebe no decorrer da narrativa um nome e que o próprio autor apresenta, na nota introdutória da obra, como “imaginário” e que, apesar de imaginário, certamente representa um tipo que de qualquer maneira existe na sociedade petersburguense⁷⁴. Escrita então como a

⁷² Ou seja, o mito não é compreendido apenas como uma “falsa cultura”, ou algo a ser eventualmente suprimido pela Razão, mas sim como a fundamentação existencial de uma outra forma de vida.

⁷³ *O Duplo* é de 1846 e *Memórias do subsolo* de 1864.

⁷⁴ “Tanto o autor como o texto destas memórias são, naturalmente, imaginários. Todavia, pessoas como o seu autor não só podem, mas devem até existir em nossa sociedade, desde que consideremos as circunstâncias em que, de um modo geral, ela se formou” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 14)

autobiografia desta figura imaginária, a obra se divide em duas partes, sendo a primeira parte uma espécie de manifesto ou ensaio do narrador sobre si mesmo e sobre como compreende a sociedade, e a segunda parte uma narrativa propriamente dita de episódios específicos da sua vida. A primeira parte da obra serve, então, para dar o sentido próprio da segunda (que de outro modo seria apenas uma narrativa episódica da vida de uma pessoa anônima), sendo a primeira parte aquela que estabelece o modelo explicativo geral para os episódios particulares que são narrados depois. Como o autor é “uma figura estranha” o modelo explicativo que ele oferece é também, do ponto de vista dominante da sociedade e da época nos quais a obra surgiu, estranho, e a esse conjunto peculiar de crenças, ideias e percepções particulares que dão sentido a esta “existência estranha” chamamos, como afirmamos há pouco, de mito.

Também assim como ocorreu com *O Duplo*, uma das críticas mais comuns a *Memórias do Subsolo* era que a obra se ocupava de um tema que não tinha importância ou mesmo valor para a sociedade, uma vez que tratava novamente de uma “figura excêntrica” - crítica que o próprio autor rejeitaria uma vez que, do seu ponto de vista, a obra representava um tipo que certamente existia e, portanto, tinha pelo menos algum valor social. O que mais nos interessa, contudo, é o modo como a obra desenvolve o tema do niilismo nas duas áreas que buscamos ressaltar aqui: alienação social e o papel do mito.

O tema da alienação social, ou da divergência fundamental entre as naturezas do protagonista e da sociedade, aparece repetidas vezes na primeira parte da obra, de modo que o próprio narrador ressalta que participou da vida econômica da sociedade de São Petersburgo unicamente para satisfazer as suas necessidades materiais básicas⁷⁵, tendo se demitido do serviço público assim que recebeu uma pequena herança, considera-se mais inteligente que os seus pares⁷⁶, que não se percebe como um homem “normal”⁷⁷, sentindo o autor inveja da “normalidade” e que

⁷⁵ “Fiz parte do funcionalismo a fim de ter algo para comer (unicamente para isto), e quando, no ano passado, um dos meus parentes afastados me deixou seis mil rublos em seu testamento, aposentei-me imediatamente e passei a viver neste meu cantinho.” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 16)

⁷⁶ “Pois, em primeiro lugar, tenho culpa de ser mais inteligente que todos à minha volta” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 21).

⁷⁷ “Pois bem, um homem desses, um homem direto, é que eu considero um homem autêntico, normal, como o sonhou a própria mãe carinhosa, a natureza, ao criá-lo amorosamente sobre a terra.

não se respeita⁷⁸, mas que, ainda assim, não desejaria ser “um homem normal”⁷⁹, de modo que o narrador percebe e compreende a sua própria condição de separação da sociedade - que também o compreende do mesmo modo como estranho, o que explica a recepção do livro, por exemplo -, e que a aceita como tal.

Além de ver a si mesmo como não-pertencente, o narrador também reconhece o “perigo” que pessoas como ele representariam para a sociedade petersburguense, ressaltando que a “sua gente” deveria ser “mantida a rédea curta”⁸⁰, o que podemos interpretar como um reconhecimento da possibilidade de uma revolução dos próprios hábitos e crenças sociais na ocasião da multiplicação do número de “homens do subsolo”. O tema da revolução retomaremos mais adiante.

O mito, por sua vez, aparece no cotejamento das ideias do narrador com aquilo que seria o esperado “de uma pessoa razoável”, ou, que é dizer o mesmo, das ideias dominantes naquela sociedade e naquele tempo. Ele se constitui sobretudo na diferenciação que o narrador faz entre “homens de ação” e “homens de consciência”, na crítica fundamental ao racionalismo como forma de organização da vida e na sua avaliação negativa da ideia de “conquistas da civilização”. Dentro do arcabouço teórico do narrador, os homens de ação são aqueles que se caracterizam menos pela reflexão que pela iniciativa, o que pode ser lido tanto quanto a caracterização como pessoas de inteligência limitada quanto pela concordância completa entre as ideias e valores destas pessoas e o modelo dominante. A primeira interpretação é possível na exata medida em que o narrador se considera como mais inteligente que todos os demais, sendo esta acepção do mito, assim como o era o duplo de Goliádkin, também uma maneira de proteger, em algum grau, a autoestima do narrador em uma sociedade da qual não se concebe como parte integrante. A segunda interpretação é

Invejo um homem desses até o extremo da minha bília” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 22)

⁷⁸ Os meus gracejos, senhores, são naturalmente de mau gosto, desiguais, incoerentes, repassados de autodesconfiança. Mas isto realmente ocorre porque eu não me respeito. Pode porventura um homem consciente respeitar-se um pouco sequer? (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 28)

⁷⁹ Embora eu tenha dito realmente que invejo o homem normal até a derradeira gota da minha bília, não quero ser ele (...) (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 50)

⁸⁰ E, aliás, quereis saber uma coisa? Estou certo de que a nossa gente de subsolo deve ser mantida a rédea curta. Uma pessoa assim é capaz de ficar sentada em silêncio durante quarenta anos, mas, quando abre uma passagem e sai para a luz, fica falando, falando, falando... (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 50)

possível pelo próprio modo como se dá esta caracterização: o narrador não apresenta os “homens de ação” como sujeitos que sistematicamente erram, mas sim como sujeitos que agem sempre de acordo com o que é esperado deles, agindo sempre de maneira razoável - na linguagem da obra isto aparece na consideração de que homens de ação, quando vêem um muro, desviam e aplicam de outro modo a sua força, enquanto que os “homens de consciência” como o narrador se chocam violentamente contra os muros e neles se arrebatam -, de modo que o que os descreve não é necessariamente a incapacidade para o emprego da razão, mas sim o emprego da razão sistemática e previsível. Isto diferencia e põe em oposição, fundamentalmente, os “homens de reflexão” e os “homens da ação” na exata medida em que há divergência ideológica entre ambos, de modo que o quanto mais um sujeito se afasta das ideias dominantes menos pode agir efetivamente na sociedade e mais efetivamente se torna marginalizado. Esta aceção do mito, além de proteger o próprio ego do narrador, também fundamenta uma concepção alternativa de mundo na qual o marginalizado pode vir a tornar-se dominante, já que bastaria que se invertesse a situação de dominante e marginalizado para que os homens de reflexão pudessem agora efetivamente agir e os antigos homens de ação tivessem de tornar-se então impotentes e reflexivos.

O segundo elemento do mito, e que dá prosseguimento ao primeiro, é a crítica que o narrador faz aos modelos racionalistas - que constituem as ideias dominantes e portanto o fundamento da ação e da potência dos “homens de ação” -, de modo que a rejeição fundamentada do narrador ao racionalismo é uma negação efetiva da sociedade dominante e portanto, ao menos em algum grau, uma ação transgressiva e niilista. O narrador concentra os seus “ataques” - que ele apresenta como gracejos - especificamente na tendência, muito comum na época, de racionalizar o emprego da vontade com o objetivo de eventualmente suprimir as causas dos sofrimentos humanos, o que poderíamos observar tanto no Positivismo Lógico quanto no próprio Marxismo. O narrador apresenta a empreitada tanto quanto uma espécie de auto-engano⁸¹ quanto um verdadeiro equívoco na exata medida em que a vontade humana teria sido incompreendida pelos adeptos das teorias dominantes. A vontade teria sido

⁸¹ “Mas o homem é a tal ponto afeiçoado ao seu sistema e à dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descrever de seus olhos e seus ouvidos apenas para justificar a sua lógica.” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 36)

incompreendida, nesta perspectiva, por ter sido confundida com a “vantagem”⁸², de modo que se repetiria no Século XIX - e a afirmação nos parece justa - o mesmo equívoco que Sócrates cometera, mais de dois milênios antes, ao considerar que bastaria conhecer a Justiça para tornar-se justo. Isto seria, ao menos nesta perspectiva, um equívoco por reduzir a experiência humana a um de seus componentes - a Razão -, submetendo a outra parte constituinte e fundamental - o Corpo - e produzindo assim uma quimera que jamais poderia, em lugar algum, ver a luz do dia, mas que ainda assim produziria, sistematicamente, insatisfações e insatisfeitos, dos quais o narrador é um exemplo. Neste sentido, o que o niilista-narrador de *Memórias do Subsolo* retoma é o debate desenvolvido no capítulo anterior a respeito da liberdade humana enquanto condição inalienável da experiência humana, mas compreendendo a liberdade não apenas como uma eventual serva da Razão, mas sim como uma fundamentação própria e legítima da subjetividade que, por sua própria natureza, não poderia nunca ver-se “domada”. Este segundo aspecto do mito fundamenta, então, também a rejeição do narrador àquela sociedade à qual ele não pertence, ou da qual não se concebe como membro, e dá ao narrador uma posição que ele, na condição de Outro das ideias dominantes, não poderia ter: uma condição positiva, de alguém que pode vir a corrigir e agir, e não que é corrigido e incapacitado de agir, a sociedade.

O terceiro aspecto do mito, e que dá continuidade aos outros dois, é a rejeição da própria noção de “civilização”, de modo que representa mais diretamente a divergência fundamental entre os incompatíveis e reafirma a posição, do ponto de vista do marginalizado, de superioridade ideológica. O narrador apresenta, por exemplo, a persistência das guerras e dos massacres no Século XIX como uma prova incontestável dos fracassos da civilização e das vergonhas de seu século por serem as guerras e os massacres já concebidos como coisas deploráveis mas que ainda assim acontecem, como se percebe na seguinte citação:

“Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora, ele via justiça no massacre e destruía, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue

⁸² “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. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo bem ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada.” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 41)

uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora.” (*Memórias do Subsolo*, Dostoiévski, 2000, pag. 36)

Esta interpretação sobre as guerras e os massacres aparece como um contra-argumento contra a ideia do grande progresso da espécie humana - que era lugar comum no Século XIX -, ideia que por sua vez servia para justificar ideologicamente todos os sistemas políticos e econômicos, assim como os valores culturais e sociais, daquele “mundo”: o que justificava a “superioridade” e a certeza do valor positivo das ideias dominantes era o fato de que elas haviam construído inegavelmente o progresso, de modo que se opor a elas seria colocar-se no caminho do progresso e portanto ser um verdadeiro inimigo do gênero humano. Pensemos, por exemplo, no modo como se concebia, no Século XIX, a “Marcha para o Oeste” nos Estados Unidos, a colonização da África e da Ásia e adoção da industrialização, e como eram concebidas as pessoas que colocavam contra qualquer uma destas práticas. A demonstração ideológica dos equívocos destas ideias, então, seria fundamental na constituição da possibilidade de uma oposição, e portanto é uma parte constituinte do mito que dota a vida do narrador de um sentido alternativo que aquele que lhe foi imposto pelos outros que o vêem como o Outro.

Dizemos que se trata de um “mito” não por desacreditarmos das suposições postas pelo narrador - certamente as suas críticas aos limites do modelo civilizacional europeu do Século XIX são bastante justas -, mas sim por considerarmos que suas suposições, ao menos parcialmente, não se inscrevem em um registro de verdadeiro e falso - e, portanto, não são puramente racionais/objetivas. Um mito, tal como o concebemos, se constitui como uma forma não-instrumental⁸³ do emprego da Razão e com forte influência do aspecto volitivo da personalidade ou das personalidades que participam daquele mito, sendo uma narrativa de natureza distinta daquela da Ciência - seja ela qual for - e que não concebemos como expurgável da experiência humana, posto que é componente da própria natureza dos sujeitos. Apesar disto, contudo, os mitos são tão especificamente importantes e marcantes na descrição das personalidades niilistas por as caracterizarem como não-pertencentes e por fundamentar de maneira robusta e positiva este não-pertencimento, de modo que os mitos particulares dos marginalizados são subjetivamente mais influentes na constituição psicológica dos mesmos na medida em que se reconhecem e se

⁸³ No sentido que Adorno, por exemplo, dá ao termo “Razão Instrumental”.

valorizam como tal que na constituição daqueles que se percebem como perfeitamente ajustados.

A rigor, os sujeitos que o narrador critica também participam e se fundamentam pela crença em um mito, o mito do progresso inexorável da Razão. Este mito, contudo, não torna estes sujeitos e os seus valores marginalizados, não são uma forma de não-pertencimento, de modo que, apesar do componente mítico constituinte de todo conjunto de crenças que fundamentam uma interpretação de mundo, este se percebe simplesmente “como a natureza mesma das coisas”, ou simplesmente como “a verdade” Empregamos a expressão “mito”, então, também como uma forma de marcar uma diferença nítida entre valores ideológicos que questionam os limites da Razão, dos quais o pensamento Existencialista é uma das correntes, e aqueles que acreditam, como Sócrates, que o conhecimento da Justiça é suficiente para tornar as pessoas justas, uma vez que estas mesmas correntes de pensamento consideravam os mitos como símbolo do atraso de uma época “pré-racional” e como coisa superada com os avanços da Razão. Empregar a expressão mito é, aqui, uma forma de demonstrar oposição a estas formas de compreender a experiência humana.

Por meio do artifício do mito, é possível também uma fundamentação alternativa da própria noção de marginalidade ou de marginalização, de modo a compreender o fenômeno por meio de outro viés que não o do materialismo histórico ou as teorias do Darwinismo Social. O mito distingue-se da noção do materialismo histórico de marginalidade na exata medida em que não se concentra em compreender as forças econômicas, e consequentes tendências sociais, que organizam a produção sistemática da exclusão de membros das classes sociais oprimidas, mas sim nas formas gerais de constituição subjetiva da identidade. Dito de outro modo, nos parece que compreender a marginalidade tomando por fundamento o viés privilegiado do materialismo histórico favorece a compreensão do geral em detrimento do particular, de modo que diz mais sobre todos os membros de uma determinada classe de sujeitos analisados, mas menos sobre qualquer um deles em específico. Isto, por sua vez, continua a própria tendência geral do Existencialismo enquanto corrente de pensamento e a sua posição específica no debate filosófico do Século XIX como corrente de pensamento que privilegia o indivíduo, o particular, como foco explicativo dos fenômenos, pelas razões explicitadas no capítulo anterior. Por privilegiar a análise de casos particulares, a abordagem existencialista nos parece especialmente adequada para a compreensão de personalidades extremas, na

medida em que um sujeito que particularmente desvia das normas sociais - um terrorista, por exemplo - têm o *crux* de sua subjetividade no modo específico como as suas escolhas livres desviam do que seria esperado. Em relação às explicações que participam do que compreendemos como “darwinismo social”, tanto aquelas comuns no Século XIX e que temos em mente quando posicionamos historicamente e ideologicamente a corrente de pensamento que buscamos aqui explicitar, quanto formas contemporâneas de reinterpretar as mesmas ideias, a abordagem existencialista têm a clara vantagem de não sistematicamente produzir concepções hierarquizantes e cruéis acerca dos sujeitos marginalizados, de modo que, se nada mais, a garantia de uma compreensão verdadeiramente humanista dos marginalizados já garante ao menos uma relação menos ideologicamente violenta com a alteridade.

A abordagem existencialista do fenômeno da marginalização nos permite, então, um complemento ao modelo explicativo que privilegia a noção de classe social e laços econômicos, de modo que, sem perder de vista completamente o conceito de guerra de classes, pode-se elaborar um quadro ideológico de sujeitos em disputa que restaura, por exemplo, a noção de liberdade primordial que é tão cara aos Existencialistas do Século XX e que, nos parece, é fundamental para explicar os fenômenos sócio-ideológicos do nosso próprio Século XXI. O mito, tal como o concebemos, é diferente do conceito marxista de ideologia na medida em que não é uma narrativa que é produzida pela classe dominante e imposta às classes dominadas, mas sim que é produzida em parte de maneira subjetiva e em parte de maneira coletiva pelos próprios indivíduos que participam daquele mito para dar fundamentação ao mundo em que vivem, de modo que um mito é algo bastante precioso para aqueles que o produziram, e que não pode e nem será descartado simplesmente pela prova objetiva da sua insensatez ou das suas limitações. Se esta noção, por um lado, traz o risco de culpabilização dos sujeitos pela sua própria situação de exclusão, por outro resgata a responsabilidade subjetiva e a própria noção de uma vida autêntica - ou seja, a ideia de que a condição de um sujeito deve ser determinada livremente por si mesmo. Para além dos riscos ou possibilidades de ganho, a interpretação “mitológica” da constituição da marginalidade nos parece fornecer, no mínimo, um modelo que explique aquilo que percebemos como as dificuldades que as ciências - sejam elas do clima, da saúde, da política ou mesmo o mais trivial dos conhecimentos geológicos - têm enfrentado ao lidar com certas

tendências negacionistas na contemporaneidade: mesmo que objetivamente verdadeiras, falham sistematicamente em servir de orientação a segmentos razoavelmente extensos da população. Neste sentido a contribuição do modelo teórico proposto se dá na compreensão das causas fundamentais - que não são racionais, mas sim de uma constituição identitária que se caracteriza pela negação dos valores e crenças dominantes na sociedade contemporânea, constituição identitária que passa pela forja de uma compreensão mítica alternativa da realidade - destas dificuldades, subsistindo a crença de que, compreendendo as causas específicas das dificuldades, possamos em algum grau melhor enfrentá-las.

2.1 Nihilismo na Rússia da segunda metade do Século XIX

O Duplo e Memórias do Subsolo se organizam, ao menos da forma como os interpretamos, então como tentativas de explicitar a natureza do nihilismo e que se limitam a compreendê-la no universo isolado de um sujeito. Neste escopo, as personagens de Dostoiévski poderiam, afinal, ser então tratadas como “figuras excêntricas” e suas elucubrações, mesmo que pontualmente interessantes ou divertidas, poderiam ser lidas apenas como pouco mais que alucinações ou delírios isolados: o ser humano, contudo, é por natureza um animal social, de modo que é esperado que as ideias se espalhem e ganhem adeptos. O que acontece, então, quando o marginalizado não é apenas um sujeito isolado, como Goliádkin, mas sim toda uma classe de seres humanos? O que acontece quando o mito de um grupo marginalizado ganha corpo ao ponto de abalar as próprias estruturas das narrativas dominantes? Ou, o que é dizer o mesmo, como nasce uma revolução? Acreditamos que Dostoiévski buscou responder a estas perguntas ao desenvolver as suas personagens-ideias niilistas nos seus grandes romances, que são também as suas obras mais maduras, mais influentes e mais filosoficamente significativas: no capítulo seguinte analisaremos como o fez em *Os Demônios*, mas antes disto - e para proceder de acordo com o próprio desvelar do conceito de nihilismo na literatura russa do século XIX, passemos a uma breve análise de outras duas obras fundamentais para compreender este fenômeno, escritas por dois autores que tanto não compartilhavam a posição de Dostoiévski quanto discordavam entre eles mesmos em matéria de

filosofia política: são elas *O que fazer?*, de Tchernichévski, e *Pais e Filhos*, de Turguêniev.

No debate político-cultural russo da década de 1860 foi a obra de Turguêniev, *Pais e Filhos*, que popularizou o termo “niilista”, que servia então, como mencionamos anteriormente, para descrever os “extremistas” da ala progressista russa (ou seja, os críticos mais exaltados do modelo da Monarquia Absolutista), e que eram, em sua maioria, membros da também já mencionada classe dos raznotchíntsi. Ressalte-se, contudo, que tanto Dostoiévski quanto Turguêniev não eram membros desta classe - Turguêniev era membro da nobreza rural e Dostoiévski da nobreza civil, ambos por herança -, e escreviam, portanto, sobre uma outra classe e que estava, na ocasião, em disputas políticas com o Estado que explicitamente privilegiava os membros da nobreza. Este “tipo novo”, a ser descrito por Turguêniev, representaria as sementes de uma profunda mudança política e social pela qual a Rússia estava passando - a década de 1860 foi marcada sobretudo pela abolição da instituição da servidão na Rússia, mas também por um tímido projeto de industrialização e liberalização econômica dado no contexto da expansão do capitalismo na Rússia -, e entender quem eram aquelas pessoas, e o que elas queriam, seria uma questão fundamental para entender a “Rússia do porvir”. Na perspectiva de Turguêniev, então, os niilistas eram um “mistério” e escrever sobre estas pessoas era buscar desvendar os “segredos” da geração mais jovem (que a do autor), estando Turguêniev preocupado não tanto em atuar politicamente (em favor ou desfavor) dos símbolos difundidos pelos “niilistas”, mas sim em tentar descobrir, por intermédio da literatura, quem eram aqueles “novos homens e mulheres” que surgiam na cena cultural russa.

Pais e Filhos é balizado por duas figuras: de um lado, Evguêni Bazárov, estudante universitário (cujo os interesses incluem a medicina, a política e a economia rural) e que é, claramente, um representante da classe dos raznotchíntsi (nos aspectos objetivos de “classe”, é filho de um médico de campo do exército e o primeiro de sua família a frequentar o ensino superior formal, e no aspecto ideológico, esposa o ateísmo, o materialismo e uma concepção política que poderia ser associada, de modo geral, ao socialismo, muito difundido entre os raznotchíntsi) e, do outro, Arkádi Kirsánov, amigo de Bazárov, também estudante universitário e claramente representante das classes abastadas: é herdeiro de uma vasta propriedade rural, em posse de sua família há gerações. Temos então um contato direto entre aqueles que

eram marcados sobretudo pela ausência da condição de nobreza e aqueles que o eram definidos acima de tudo pelo seu pertencimento ao grupo reduzido dos nobres.

O romance se desenvolve a partir do relacionamento entre estes dois estudantes e as suas relações com outras figuras, via de regra membros da geração anterior à de Bazárov e Kirsánov: primeiro, ambos os estudantes visitam a casa do pai de Arkádi, Nikolai Kirsánov, descrito como um sujeito bondoso e “liberal”, que teria posto em prática uma série de reformas em benefício dos seus servos. Na mesma casa vive também o tio de Arkádi, Pável Kirsánov, ex-oficial militar e uma espécie de “Dom Juan”, que rapidamente entra em atritos pessoais com o “revolucionário” Bazárov, sendo a oposição entre estas duas figuras a mola motor da primeira parte do romance. Nesta primeira parte, o conflito se dá, então, entre diferentes representantes do “status quo” da nobreza russa - a parcela menos conservadora e a parcela mais conservadora de uma classe que é, via de regra, avessa às grandes mudanças sociais, políticas e econômicas - e um representante destas “novas ideias”.

No decorrer do livro, as ideias e a personalidade de Bazárov serão também contrapostas a personagens que representam outros ideais russos, tais como a Eslavofilia⁸⁴, linha ideológica da qual Dostoiévski era próximo, o liberalismo de matizes ocidentais⁸⁵ e a Ortodoxia Cristã, representada aqui pelas crenças tradicionais dos camponeses, sendo sempre Bazárov a negação de ao menos algum dos elementos fundamentais destas outras posições - negação que dentro do universo do romance é representada por algum tipo de conflito e rompimento de relações pessoais entre Bazárov e algum dos outros “personagens ideólogos”. Seguindo sempre este roteiro geral, o romance se desenvolve até a eventual morte precoce de Bazárov, vítima de febre tifóide, tendo adquirido a doença ao tentar tratá-la em um camponês. Findo Bazárov, mola central do romance, a estória termina, então, com a volta de Arkádi ao que seria a sua “vida normal”, ou seja, ao seu status de membro das classes abastadas, casando-se com uma moça igualmente privilegiada e vivendo

⁸⁴ A Eslavofilia, ou a Linha Eslavófila, defendia a ideia de que o Império Russo deveria manter-se, na medida do possível, afastado das influências vindas do Ocidente e de outros elementos “alienígenas” da cultura dos povos eslavos. São representantes desta corrente o poeta Aliexsei Khomiakov, o filósofo Konstantin Leontiev, o sociólogo Nikolai Daniliévski e o jurista Konstantin Podebonóstsev, que foi um amigo pessoal muito próximo de Dostoiévski em seus últimos anos de vida. Sobre isto, cf. *Dostevsky and Pobedonostsev*, de Robert F. Byrnes.

⁸⁵ Com isto tem-se em mente a defesa das ideias e princípios que poderíamos genericamente apresentar como os ideais iluministas, o que na Rússia de então significaria, por exemplo, a substituição do Absolutismo para o Parlamentarismo, separação entre Estado e Igreja e a liberalização da economia nacional. Turguêniev era um representante desta corrente de pensamento.

em plena felicidade nas vastas propriedades familiares, tendo se “livrado” de todos os conflitos pessoais, políticos e de consciência que o haviam marcado, sob a influência do “demoníaco” Bazárov, até então.

A recepção da obra foi polêmica: Turguêniev foi duramente atacado pelos críticos conservadores por ter feito, de acordo com esta interpretação, uma “indecorosa defesa” dos “niilistas”, “defesa” esta que tornaria então o livro “perigoso” e incentivador de agitação política “criminosa”. O que parece ainda mais surpreendente é que também foi duramente criticado pelos principais críticos progressistas, em especial Nikolai Tchernichévski, editor-chefe de *O Contemporâneo*, periódico que criticava frequentemente a “timidez” das reformas estatais e representava, ao menos na imprensa oficial, que poderia circular de maneira legítima, a posição dos “raznotchíntsi”. Tchernichévski acusou Turguêniev de ser “calunioso” e “enganador” em seu livro para com aqueles que seriam os valores e ideias da juventude radical. A obra teve então a “honra dupla” de ter sido rejeitada tanto pelos conservadores, que a julgaram “amistosa demais” para com os “niilistas”, quanto pelos “niilistas”, que a julgaram uma tentativa covarde de difamá-los. Isto, por si só, já nos parece qualificar a obra como uma tentativa sincera, por parte de Turguêniev, de apresentar, mesmo que de fora, os valores e atitudes principais dos raznotchíntsi.

Apesar desta rejeição por parte de Tchernichévski, contudo, a obra caiu nas graças de outros nomes do pensamento radical, como Píssariév, que saudou o livro por ter representado, ainda que de maneira imperfeita, algumas das características e valores fundamentais, ao menos do modo como Píssariév a compreendia, da juventude radical: Bazárov, com seu “orgulho satânico” e negação voraz de tudo, representava a destruição de tudo o que era antigo, e deveria ser visto pelos leitores como um exemplo a ser seguido. Da maneira como compreendemos o problema, a recepção da obra de Turguêniev deixa entrever o aspecto “mitológico” da filosofia política russa de então: o próprio Bazárov, um personagem-ideia, é uma representação do modo como Turguêniev compreendia aquelas que seriam, em sua opinião, as características principais da juventude raznotchíntsi. Este “mito” é, então, descartado pela crítica conservadora - tradicional - pelo simples fato de demonstrar para com os raznotchíntsi algum grau de simpatia, dado que, do ponto de vista de um grupo fundamentalmente conservador, qualquer sonho de mudança é por si só um risco. O mesmo mito é então interpretado de duas maneiras diferentes pelo grupo que, em teoria, deveria, ao menos em algum grau, representar: há os que veem no mito de

Bazárov a potência da negação da sociedade presente e há aqueles que veem neste mito uma caricatura que pouco ou nada tem a contribuir para a identidade política da juventude radical, posto que Bazárov não apresenta nenhum tipo de programa propositivo. A rejeição ou a aceitação de Bazárov, então, não diz respeito ao conteúdo objetivo da obra, mas sim ao seu significado simbólico, que papel aquela obra poderia ter na construção de um mito raznotchíntsi.

Tendo em mente a ideia de que o romance despertou debates significativos, tanto entre conservadores quanto entre progressistas, sobre quem seriam os “Raznotchíntsi”, e que foi por meio desta obra que pela primeira vez o grupo social dos raznotchíntsi foi apresentado como o foco de um romance de um grande autor russo - e portanto como um grande acontecimento sócio-cultural -, passemos então à análise da próxima obra deste “ciclo” sobre o niilismo na Rússia de então.

Lendo *O que fazer?* como uma obra profundamente implicada no debate ideológico russo na década de 1860, e que disputava o direito de defender a identidade “legítima” de um grande grupo de pessoas - e que crescia ano a ano - e se posicionando contra não só as definições, nem sempre amistosas, de grupos conservadores e grupos “aristocrático-liberais”, mas também outras definições, de origem raznotchíntsi e portanto, aos olhos da juventude, mais legítimas, como a de Píssariev, temos um romance que se encontra na difícil missão de, dentro dos limites da censura, descrever de maneira simpática, mas incisiva, um grupo marginalizado. Este é o primeiro romance de autoria de Tchernichévski, até então conhecido “apenas” como crítico literário e que, devido às limitações impostas pelo Tsarismo, exercia a sua atividade de pensador político de orientação revolucionária “sorrrateiramente”, por meio de seus artigos críticos sobre literatura. Um exemplo neste sentido é a própria desaprovação da obra de Turguêniev, que se dá não por elementos objetivos da obra - a estrutura da narrativa -, mas sim pelo que percebeu como uma difamação da juventude por meio da “caricatura” Bazárov. No que diz respeito à conceituação do niilismo, a interpretação de Tchernichévski já vê aí a promessa de um novo mundo, de modo que compreende o fenômeno sob uma outra ótica: não com estranheza ou asco, mas com admiração.

O romance de Tchernichévski estabelece uma ligação clara entre o ambiente (as condições sociais, materiais, históricas) em que se desenvolvem as personagens e o seu caráter, o que é exposto principalmente na primeira parte do romance, que descreve a vida de Vera Pavlóvna Rozalski, a sua protagonista, na casa de seus pais,

Pável Konstantinovitch e Maria Aleksevna. Seu pai trabalha parte do dia em uma repartição pública (onde não recebe salário) e a sua mãe opera nas sombras, buscando, por meio de estratégias, fazer avançar a carreira do marido (consegue para ele a função de “administrador doméstico” na casa de uma família nobre, a família Storenichkov, onde sim recebe salário) e conseguir um “bom casamento”, para a filha. Pela função de “administrador doméstico”, o pai de Vera Pavlóvna recebe um salário irrisório, de modo que a maior parte dos recursos da família são adquiridos por meio da prática da usura, sendo tanto Pável quanto Maria pessoas de origem pobre e que conseguiram uma quantidade razoável de dinheiro, suficiente para viver “sem maiores preocupações”, por meio da concessão de empréstimos predatórios - ou seja, se aproveitavam, financeiramente, de pessoas economicamente vulneráveis, que estavam em situação não muito diferente da maioria dos leitores reais do romance, estudantes pobres.

Nesta parte da obra, temos a única exploração mais extensa do que seria a “alta sociedade” russa por parte de Tchernichévski. Representados pelos senhores da casa (a família Storenichkov, e vale ressaltar que a raiz etimológica do nome da família, stárei, é a palavra russa para “velho” ou “antigo”, sendo estes os representantes do “velho mundo”) e pelos amigos também “bem-nascidos” de Mikhail Storenichkov, o primogênito e dono da casa. A “sociedade esclarecida” é aqui apresentada como vil e tola: os empregados domésticos são frequentemente vítimas de violência física ou assédio moral e as preocupações existenciais dos seus “mais claros representantes” são mesquinhas.

Este ambiente, que é explorado apenas nesta primeira parte, serve, então, para realizar a inversão do modo como se concebia, não necessariamente nas artes, mas na “boa sociedade”, a sociedade russa: aqui os estratos mais altos são apontados como os mais vis (o que não é necessariamente original, sendo mesmo então já considerado como clichê nas obras do romantismo). Mais importante que esta crítica é a exploração que Tchernichévski faz (e mais tarde retoma) do rebaixamento da humanidade promovido pelo meio: este ambiente é apontado inicialmente como o responsável pelo comportamento vil de Maria Aleksévna, mãe de Vera Pavlóvna, mas, de forma paradoxal, é apresentado em uma cena posterior como o “solo fértil” onde uma “pessoa honesta” (expressão que é usada frequentemente no romance para descrever os jovens progressistas) pode crescer. Expõe-se, em termos nada ambíguos, a tese de que a educação básica de Vera Pavlóvna, que assim como a

maior parte dos leitores progressistas do romance, não vinha de família nobre, dependia de um acúmulo desonesto de recursos (o que era representado pela prática de usura por parte dos seus pais). Com isto cria-se um impasse: a sociedade vil é responsável (em grande parte) por ser Maria Alieksévna vil, mas ela é condição de possibilidade do comportamento honesto de Vera Pavlóvna, ou seja, ela é a causa do mal no primeiro caso e a condição do bem (em sentido geral) no segundo.

Uma forma de solucionar este impasse (e que me parece ser a forma adotada pelo romance) é a ideia de que a revolução depende da superação, em parte, sobrenatural, e em parte estratégica, do meio por parte da ação revolucionária, sendo o revolucionário aquele que opera no sentido de, reapropriando-se estrategicamente daquilo que foi acumulado com fins a perpetuar a exploração socialmente posta, inverte o sentido destes mecanismos sociais para melhorar o meio. Isto possibilitaria então extinguir as causas ambientais que conduziram ao mau comportamento as pessoas comuns. Tchernichévksi associa, então, a construção da identidade *raznotchíntsi* com a negação do paradigma posto, mas não o faz em termos completamente negativos: a ação dos *raznotchíntsi* dependeria, em última instância, do reaproveitamento, mas com outros fins, do que havia sido construído pelas gerações anteriores, o que pode ser visto, por exemplo, nos bons fins que Vera Pavlóvna dá aos recursos, obtidos de maneira desonesta, empregados em sua educação. Nesta perspectiva, o foco que Tchernichésvki dá aos *niilistas* não é o da destruição do mundo antigo, mas sim o da construção do novo, o que já é, essencialmente, uma forma diferente de compreender a política *raznotchíntsi*, se comparada ao ideal do “orgulho satânico” de Bazárov e a ideia da destruição como um fim em si mesmo.

Um exemplo presente da obra deste tipo de inversão dos mecanismos sociais é a organização do ateliê fundado por Vera Pavlóvna, um dos temas centrais da obra: organizado de acordo com o modelo do Falanstério, de Fourier, o ateliê não serve para enriquecer a sua dona, mas sim para promover o progresso social e econômico das suas muitas trabalhadoras, de modo que os recursos (ou seja, o capital necessário para fundá-lo) e estruturas sociais (ou seja, relações entre patrões e empregados) utilizadas para a manutenção de um tipo de modelo de exploração social que, tradicionalmente, enriqueceria Vera Pavlóvna em detrimento de suas trabalhadoras, converte-se, por meio da atuação revolucionária, em um instrumento para a promoção da dignidade social.

Terminada a primeira parte da obra, que finda em escândalo social (parte fundamental da identidade *raznotchíntsi*, ao menos como descrita no romance, é romper não só com o paradigma econômico, mas também com o paradigma social posto, o que inclui a adesão a formas alternativas de casamento, o fim da discriminação baseada em gênero e, em certo sentido, o amor livre, sendo o livro, em grande parte, consideravelmente “escandaloso” na sua defesa de comportamentos “pouco cristãos”), Vera Pavlóvna ingressa em um “novo mundo”, e os estratos “esclarecidos” da sociedade russa são abandonados em prol da construção de um novo tipo de vida, tipo que Tchernichévski aponta como comum entre os jovens progressistas. Aqui há a descrição de uma vida que é, do ponto de vista material, pobre: Dmitri Lopukhov, o jovem progressista que, por meio dos seus próprios estratégias, havia casado legalmente com Vera Pavlóvna e a livrado da autoridade dos seus pais, vive com poucos recursos: a descrição da sua vida de solteiro o apresenta como alguém que tinha, em números absolutos, recursos financeiros semelhantes aos de Raskólnikov, de *Crime e Castigo*, ou seja, era um estudante pobre, vivendo em ainda mais dificuldades materiais com o casamento: O casal mora em um apartamento de dois cômodos e depende, para a subsistência, de uma série de pequenos trabalhos. Ao contrário do que será desenvolvido posteriormente por *Crime e Castigo*, contudo, a pobreza dos dois não é descrita de forma opressiva, sendo o cenário, e não o “coração” desta parte do romance.

Com isto em mente e lendo-o como uma forma de construção de uma identidade coletiva, o livro nos oferece um exemplo prático da importância da produção artística por parte de grupos socialmente marginalizados. Vistos a partir da lente do liberalismo-aristocrático de Turguêniev é possível a interpretação, que é a interpretação que reconhecemos como aquela realizada por Tchernichévski, que não só a pobreza é lastimável, mas como os próprios pobres são lastimáveis, mas vistos a partir da lente dos *raznotchíntshi*, os pobres são únicos capazes de romper o paradigma social que produz sistematicamente a pobreza. Poderíamos associar esta imagem, por exemplo, ao modo como os hegelianos de esquerda interpretavam a ideia dos servos e dos mestres na obra do próprio Hegel: são apenas os servos, que são os únicos detentores do conhecimento e dos fundamentos do trabalho produtivo e que dependem apenas de seu próprio esforço para a sua manutenção física, que poderiam sobreviver ao fim da sociedade dos mestres, enquanto que os mestres, apesar de sua posição de privilégio, são ao mesmo tempo os beneficiários e os

maiores dependentes da exploração da servidão - dito em outras palavras, o “fantasma” da revolução só deveria “assustar” os membros das classes privilegiadas.

Cabe ressaltar, por fim, a figura de Rakhmêtov, talvez a mais importante na construção de nosso objetivo presente - ou seja, na construção de um mito como elemento fundante da identidade *raznotchíntsi*. O personagem aparece no livro brevemente, inicialmente é descrito como uma personagem que aparece “ao fundo” de uma cena, um “rigorista” que jamais muda de opinião e que é fisicamente mais forte que todos os seus amigos. Mais tarde o personagem reaparece para dar a Vera Pavlóvna a boa notícia de que seu primeiro marido, que supunha ter se suicidado, estava, na verdade, vivo, e, para descrever este “mensageiro das boas novas”, Tchernichévski dedica algumas páginas ao passado de Rakhmêtov.

Sem dúvidas a personagem mais “exótica” do livro, é descrito como tendo “a força de dois ou três homens”, muito obstinado e que é sobremaneira desprendido de preocupações materiais: o único dos “heróis” de Tchernichévski de origem nobre (e Tchernichévski ressalta, explicitamente, que Rakhmêtov é uma rara exceção), sendo associado a uma antiga família nobre e que tem ligação com tártaros muçulmanos massacrados pelo governo russo nos confins do século XII.

Rakhmêtov, o revolucionário de origem nobre e tártara, doa a maior parte dos seus recursos para estudantes empobrecidos, até que finalmente vende as suas propriedades, dá aos estudantes que auxiliava financeiramente todo o restante do seu capital e “desaparece” (o que pode ser lido, embora não seja explicitado no livro, como o ingresso do personagem na clandestinidade, nos círculos revolucionários secretos da sociedade russa). É também apresentado como o mais querido dos jovens progressistas entre o estrato mais pobre do povo (ou seja, camponeses e trabalhadores domésticos), o que traz consigo a ideia da aprovação “das massas” a figuras como ele. Em um dos muitos capítulos metalinguísticos que aparecem no romance, Tchernichévski chega a afirmar que apresentou a personagem com a intenção explícita de mostrar aos leitores a diferença entre “uma casa e um castelo”, alegando que, para quem durante a vida inteira só viu cabanas (ou seja só conhece a “sociedade esclarecida”), o desenho de uma casa (ou seja, a juventude progressista, representada no romance pela própria Vera Pavlóvna) pareceria um castelo. Desenhar, então, um castelo (Rakhmêtov) seria necessário para fazer claro aos que “vivem na imundície das cabanas” a diferença não só entre os patológicos e os saudáveis, mas também entre meramente saudáveis e os verdadeiramente

excepcionais. Esta metáfora, empregada pelo próprio Tchernichévski, é fundamental para entender este bloco que completa a construção daquilo que vemos como o edifício da identidade radical: Rakhmêtov, contudo, não deve ser entendido somente como um elemento literário que permite compreender “adequadamente” as personagens “normais” de Tchernichévski.

Rakhmêtov é uma espécie de projeção do porvir, de um futuro em que as pessoas não mais apenas “sairão do porão”, como o romance se refere ao ambiente em que Vera Pavlóvna vivia antes de ingressar nos círculos sociais raznotchíntsi, mas que efetivamente construirão o novo mundo. Nos termos do romance, Rakhmetov é aquele que representa a possibilidade da mudança radical do solo, de modo que não apenas os saudáveis, como os jovens progressistas, vivam “de maneira decente”, mas até os mais comuns, ordinários e tolos, que simplesmente repetem aquilo que incentiva o meio⁸⁶, como os pais de Vera Pavlovna, vivam de maneira digna e justa. Rakhmêtov é a representação de uma concepção ascética da vida, é a construção de uma identidade voltada única e exclusivamente para a necessidade da revolução. É este personagem de Tchernichévski que mais influenciou a política russa de sua época: serviu de modelo ao Círculo de Ishútín, uma das sociedades secretas revolucionárias em atividade na década de 1860.

Influenciou, também, a política russa das décadas seguintes: o panfleto de Lênin publicado em 1902, também chamado *Que Fazer*⁸⁷?, e que foi assim batizado pela admiração de Lênin pelo livro homônimo de Tchernichévski, cita Tchernichévski nominalmente (junto com Herzen e Belínski) como um dos teóricos fundamentais para a compreensão do que seria uma “teoria de vanguarda” (de modo que compreendê-lo seria compreender a essência da filosofia política bolchevique), que Lênin defendia como necessária para a organização de um partido capaz de promover a revolução socialista. Cito Lênin:

“De momento, queremos simplesmente indicar que só um partido guiado por uma teoria de vanguarda pode desempenhar o papel de combatente de vanguarda. E, para se fazer uma ideia um pouco concreta do que significa

⁸⁶ A ideia de que se poderia explicar o comportamento de um sujeito como um resultado, quase matemático, da ação sobre a sua pessoa das forças e tendências sociais dominantes era um dos pontos de mais clara divergência teórica entre Dostoiévski (e os demais pensadores que adotassem aquilo que apresentamos como o Existencialismo no Século XIX) e Tchernichévski e pensadores de outras correntes que adotassem a mesma premissa, dentre elas, nos parece, o positivismo lógico e em menor grau o próprio materialismo histórico.

⁸⁷ что делать

isto, que o leitor recorde os precursores da social-democracia russa, como Herzen, Belínski, Tchernichévski e a brilhante plêiade de revolucionários da década de 70; que pense na importância universal que actualmente a literatura russa vai adquirindo; que... mas basta!" (pág. 18)

A “vanguarda” em Tchernichévski é Rakhmêtov (ele é o castelo, é o futuro, de modo que é Rakhmêtov, e não Vera Pavlóvna, que podemos associar mais propriamente com a menção de Lênin a Tchernichévski). Ressaltamos que tanto Belínski quanto Tchernichévski eram críticos literários, de modo que a ideia, proposta por Lênin, de que era em suas atividades que se deveria buscar a compreensão do sentido da sua teoria de uma “vanguarda política” apenas realça o quão profundas são as ligações entre ideologia revolucionária, arte e política na Rússia Imperial, tanto no século XIX quanto no início do Século XX, já que foi justamente em uma obra de literatura, e não de filosofia política “dura”, que Lênin encontrou o paralelo perfeito para exemplificar a sua tese.

A influência da personagem-ideia Rakhmêtov vai, inclusive, para além das fronteiras russas: em Julho de 1892, o anarquista estadunidense Alexander Berkman tentou, sem sucesso, assassinar Henry Clay Frick, diretor de uma fábrica metalúrgica e que havia sido responsável por um massacre de sindicalistas naquele mesmo ano. Um dia antes de cometer o atentado contra Frick, Berkman registrou-se no hotel como “Rakhmêtov”, o que representa um exemplo de autoidentificação entre o modelo “do castelo” proposto por Tchernichévski e a construção real da figura do revolucionário. Rakhmêtov não é apenas um personagem secundário desimportante, e é por meio dele que também se constrói, ao menos em parte, a resposta a pergunta por uma identidade (embora aqui se volte, também, para o futuro, respondendo não apenas quem somos, mas também quem podemos vir a ser).

Passemos, então, à análise de *Crime e Castigo*, de Dostoiévski. O livro foi oferecido para publicação ao final de 1865 e publicado no decorrer de 1866, e podemos dividir o romance em dois temas principais: a luta interna de Raskólnikov na definição de sua identidade, que podemos resumir em sua busca por descobrir se ele é ou não “um Napoleão”, o que passa pela necessidade de assassinar a velha usurária, o “piolho inútil” (lembramos aqui que os pais de Vera Pavlóvna, protagonista de *O que fazer?*, eram eles mesmos usurários e, portanto, “piolhos inúteis”) e por outro lado a situação da sociedade russa. Ou seja, por um lado o homem Raskólnikov e, por outro, o mundo no qual Raskólnikov existe. Inicialmente, a obra proposta por Dostoiévski (que seria publicada no *Mensageiro Russo*, onde também fora publicada,

quatro anos antes, *Pais e Filhos*), seria mais curta, uma novela, e trataria apenas da questão do crime cometido por Raskólnikov e as suas motivações, de modo que se tinha em mente apenas o primeiro eixo temático.

À medida que a obra foi se desenrolando, contudo, ficou claro para o autor que o seu projeto inicial, de apresentar a descrição do tipo social e literário do niilista, não se poderia fazer de forma adequada na obra curta que havia proposto ao editor, solicitou então extensões para escrever aquele que seria até então o seu maior sucesso de “público e crítica”, tendo expandido justamente a exploração literária que fazia do segundo eixo, a análise da sociedade russa, ao abordar o núcleo da família Marmeládov.

As primeiras páginas do romance são remissivas do modelo do Realismo Social, escola literária muito popular na Rússia na década de 1840 e na qual Dostoiévski começou a sua carreira literária (sua primeira obra, *Gente Pobre*, foi laudada por Belínski, o mesmo que, décadas depois, foi apontado por Lênin como figura fundamental na compreensão de sua tese revolucionária, e que era o principal crítico literário russo do período, como a maior realização deste estilo, de modo que o talento de Dostoiévski na abordagem do tema é indiscutível). Estas primeiras páginas descrevem o cenário de miséria no qual vivia não só Raskólnikov, mas toda a massa amorfa e anônima de São Petersburgo: descreve a miséria dos alcóolatrás, a situação das jovens prostituídas (descritas, tanto no caso de Sônia quanto no caso da prostituta anônima, como aparentando serem menores de idade), a pobreza dos serviços domésticos (legalmente, livres, mas economicamente submetidos a um sistema opressivo e indigno) e a indiferença com a qual esta situação era observada (lembramos: vemos tudo informado pela figura de Raskólnikov) pelas classes “esclarecidas”: é um “burguês corpulento” que assedia a mocinha prostituída e é apenas mediante pagamento que um policial toma qualquer atitude no sentido de evitar o crime que se desenhava então. É com, em grande medida, indiferença que as “mulheres de sociedade” tratam, mais tarde, o atropelado Marmeládov, jogando ao moribundo alguns trocados e proferindo palavras vazias de comiseração cristã enquanto ele agoniza.

Além de descrever a miséria opressiva de São Petersburgo em geral, também descreve a miséria particular de Raskólnikov: se alimenta pouco, muitas vezes não come, e quando come, não come bem (Nastácia, a funcionária doméstica da propriedade em que Raskólnikov vive de aluguel, chega a dividir com ele, estudante

universitário, e portanto em um círculo social superior ao dela mesma, por pena de sua miséria, a comida que havia preparado para ela mesma). Seu quarto é descrito como pequeno e sujo (mora sozinho em um único cômodo, que lhe serve de quarto, escritório e sala de estar), possui uma série de dívidas com a sua senhoria e depende, para se sustentar, de pequenos trabalhos de tradução⁸⁸, coisa comum entre os *raznotchíntsi*, e de recursos enviados por sua mãe, ela mesma viúva e que depende de uma pequena pensão que recebe do Estado. Ressalto estas características da obra para salientar que, estruturalmente, o romance nos faz simpatizar com Raskólnikov, ao menos em um momento inicial, e é por causa da figura de Raskólnikov que este quadro sombrio é, por vezes, temporariamente iluminado: é o empobrecido Raskólnikov que suborna o policial para que impeça o estupro da mocinha prostituída, é ele que alimenta e dá ouvidos ao miserável e bêbado Marmeládov (e Marmeládov o agradece por tê-lo feito sentir-se, ao menos por um instante, humano). Estruturalmente, Raskólnikov é apresentado como uma figura admirável (reforço, ao menos inicialmente) em um ambiente deplorável.

Este tema, da miséria social, irá reaparecer no decorrer do romance, de modo que ele nunca nos abandona de todo: a morte de Marmeládov, a realidade dura da prostituição de Sônia (que se prostitui para alimentar os filhos de sua madrasta), a loucura de Catierina Ivánovna, a recém-viúva de Marmeládov, e a situação da duplamente assediada Dúnia, irmã de Raskólnikov, são outros acontecimentos importantes no desenrolar do romance que fazem parte deste eixo temático. Novamente, aqui há a repetição da ideia de uma indiferença cruel com a sorte dos “anônimos” por parte dos “iluminados”: Dúnia é assediada por dois diferentes homens ricos, Catierina Ivánovna é despejada, com seus filhos, por sua senhoria alemã (que, por sua vez, brada repetidamente ser de origem nobre) e a eventual morte do bêbado Marmeládov é pouco mais que um acontecimento pouco interessante para os transeuntes, e é a ação dos “anônimos”, ou seja, dos miseráveis, e não dos “esclarecidos”, que dá um fim, embora infeliz, ao menos um pouco menos desconfortável, para cada uma destas desgraças.

Este, contudo, não é o tema central do romance, que ainda gira ao redor da ideia do crime cometido por um estudante e da análise de suas motivações. A questão do crime, inclusive, foi informada (ao menos para a recepção russa contemporânea à

⁸⁸ O próprio Dostoiévski fez, quando estudante de engenharia, traduções como uma forma de complementar a sua própria renda.

publicação) por uma série de crimes bastante reais, sendo os dois fundamentais para a recepção e desenvolvimento da obra o assassinato de um usurário, cometido por um estudante, em Janeiro de 1866 (quando se publicava ainda a primeira parte do romance) e, em Abril do mesmo ano, o Atentado de Karakozov.

O primeiro crime trouxe uma espécie de “curiosidade mórbida” pela obra, já que, por coincidência, nas partes publicadas naquele mês e no mês seguinte, havia uma série de alusões a um crime violento (inicialmente esópicas, mas que vão se esclarecendo à medida que o romance se desenrola), de modo que havia interesse por parte do público pela exploração da ideia de um “estudante assassino”, tornado mais real pelo assassino dos jornais. Já o segundo crime, o primeiro de uma série de atentados contra o Tsar Alieksander II (que terminaria assassinado em Março de 1881, vítima de um outro atentado terrorista, depois de ter escapado, durante a sua vida, de pelo menos outras três tentativas de assassinato), chocou profundamente a sociedade educada russa e deu início a uma nova onda de repressões políticas (por exemplo, *O Contemporâneo*, periódico onde Tchernichévski publicou *O que fazer?*, foi um dos periódicos fechados, por suas simpatias radicais, na reação monarquista pós-Atentado de Karakóзов).

Para o tema que daqui nos ocupamos, o Atentado de Karakóзов é importante no sentido de informar a recepção da sociedade “esclarecida” para com o tema do estudante criminoso, já que o próprio Karakóзов era um estudante membro da Sociedade de Ishútin, que se inspirava, e de maneira explícita, na figura de Rakhmetov, e o horror do crime ajuda a compreender uma mudança perceptível entre as primeiras partes do romance, mais marcadas pelo tema da miséria, consideravelmente mais simpáticas com a figura de Raskólnikov, e as últimas, mais marcadas pela personalidade monomaníaca do protagonista. Isto ajuda, por exemplo, a afastar em parte a crítica, que frequentemente foi feita a Dostoiévski, de desenvolver as suas personagens radicais como uma espécie de caricatura covarde dos *raznotchíntsi* (crítica semelhante àquela feita a Turguêniev na ocasião da publicação de *Pais e Filhos*, mas que era muito mais recorrente e contundente às obras de Dostoiévski), já que esta mudança no desenvolvimento da personagem estaria mais ligada com as condições da recepção da época, pois a publicação de uma obra que pudesse ser interpretada como simpática aos radicais, ainda mais por um autor que havia sido ele mesmo preso anos antes por sua atuação política e que seguia vigiado pela polícia, seria de todo impossível que com as opiniões particulares do seu autor

(embora, de qualquer modo, esta defesa não dê conta de desautorizar completamente esta crítica, já que a posição política de Dostoiévski, embora certamente não o maior reacionário de toda a Rússia, certamente era bem diferente daquela dos jovens progressistas)

Uma outra forma de interpretar esta diferença abrupta entre as primeiras e as últimas partes do romance é compreender os dois temas da obra como inseparáveis no desenvolvimento do seu sentido: não se trataria, nesta leitura, de entender *Crime e Castigo* como uma obra inicialmente parcialmente simpática aos radicais e depois mais claramente crítica, por conta do ambiente político no qual se insere, mas sim de entendê-la como obra que busca desenvolver, artisticamente, a ideia da identidade como um lugar de conflitos e contraposições, de modo a apontar a figura particular de Raskólnikov e os seus conflitos subjetivos como ponto de partida para um exercício no sentido de compreender o que seria a identidade *raznotchíntsi*/niilista em geral, marcadas, essencialmente, por uma série de conflitos próprios.

Raskólnikov é descrito como alguém que é ao mesmo tempo, egoísta, na medida em que busca, por meio do assassinato, decifrar se faria ou não parte do grupo dos “Napoleões”, e altruísta, na medida que abre mão dos poucos recursos dos quais dispõe e de uma série de pequenos confortos pessoais para amenizar a miséria na qual vivem pessoas que apenas recentemente havia conhecido. É alguém capaz, ao mesmo tempo, do deplorável e do magnânimo, e é alguém em que estas contradições internas não podem encontrar solução possível, e que por isto estaria invariavelmente condenado à frustração de suas ambições.

O próprio nome de Raskólnikov remete a esta cisão interna: *Raskól* significa, literalmente, divisão ou cisão, rompimento, sendo a palavra usada para se referir, por exemplo, ao Grande Cisma do Oriente (conhecido, em russo, dentre outras expressões como **церковный раскол**, literalmente “divisão da igreja”). Raskólnik ainda se refere aos cismáticos internos na Igreja Ortodoxa Russa, ou seja, aqueles que, apesar de adeptos em sentido geral do Cristianismo Ortodoxo, ou não respeitam algum dos dogmas da Igreja Ortodoxa Russa ou não reconhecem a sua autoridade, sendo considerados hereges⁸⁹. Raskólnikov é, então, a encarnação desta luta interna e do conflito entre os aspectos de sua consciência de membro das classes educadas

⁸⁹ O grupo mais conhecido destes é o dos Velhos Crentes, dos quais há comunidades até mesmo aqui no Brasil, radicados em Mato Grosso (na comunidade de Primavera do Leste) e em Goiás (na comunidade de Rio Verde)

(afinal de contas, um dos elementos fundamentais que caracteriza o grupo dos Raznotchíntsi era o fato de terem recebido educação formal) e dos aspectos da sua vida material enquanto membro das classes mais baixas da sociedade russa (geralmente, descendiam de membros do baixo clero, de pequenos comerciantes, pequenos proprietários rurais e, em alguns casos, até mesmo de camponeses). Às perguntas que guiam a nossa interpretação do romance, Dostoiévski responderia, que os niilistas⁹⁰ são pessoas profundamente divididas, nascidos do choque de duas realidades incompatíveis, e que não realizam e nem poder realizar síntese, mantendo-se sempre neste estado conflituoso, estado que terminaria por causar as suas próprias ruínas. O que querem, contudo, é o mesmo que querem os niilistas de Tchernichévski: um mundo iluminado, novo, organizado de modo a superar as misérias que definem a experiência humana. Diferentemente de Tchernichévski, contudo, Dostoiévski não parece conceber este fim como uma conclusão possível das ações e valores dos seus jovens compatriotas, que estariam, desde o início, fadados à ruína. O sentido que Dostoiévski dá ao mito niilista em *Crime e Castigo*, então, seria o de um equívoco fundamental por parte de seus adeptos, que adotariam um ideal necessariamente catastrófico, inclusive e principalmente para os próprios, e que, portanto, deve ser combatido, no nível simbólico-mitológico, no sentido de desmobilizar estas subjetividades e no sentido de salvá-las das consequências - imaginadas por Dostoiévski - de suas idealizações. Esta interpretação é um mito - e “combate” a outra, de Tchernichévski, também no “nível” dos mitos - por duas principais razões: a primeira delas é por ser um modelo explicativo da realidade que se constitui, em essência, para além dos limites impostos pela Razão e a segunda por ser um elemento constitutivo de um tipo de identidade subjetiva.

É um modelo explicativo da realidade como o é todo exercício de futurologia - Dostoiévski julga conseguir prever as consequências desta construção idealista -, e se constitui como uma forma de dar respostas definitivas e que parecem, aos olhos daqueles que adotam o mito como válido, objetivas para questões que não podem ter respostas objetivas por sua própria natureza. No caso em questão, a “pergunta” que Dostoiévski pretende responder é “quais serão as consequências das ideias e iniciativas da juventude radical na Rússia do futuro?”, o que não pode, a sério, ser deduzido por meio de uma análise racional na exata medida em que uma série de

⁹⁰ E nisto podemos entender “niilistas” tanto no sentido específico de *Crime e Castigo* - a “juventude radical” da década de 1860 - como no sentido mais geral que atribuímos ao termo.

dados necessários para responder a pergunta são absolutamente inacessíveis e uma série de variáveis estavam - e sempre estão - ainda em aberto na ocasião da análise proposta por Dostoiévski. Uma ideia que pode ajudar a esclarecer, ou ao menos servir de paralelo, para a concepção desta impossibilidade é o problema (talvez a impossibilidade) de constituir juízos sintéticos *a priori*, problema que, mesmo que adotemos a solução proposta por Kant, assombra (e nos parece que sempre assombrará) qualquer modelo teórico que se pretenda a propor soluções “objetivas” para os problemas reais, o que se pode perceber facilmente se compararmos, por exemplo, os métodos e os resultados das ciências puras e das ciências aplicadas.

O que é mais importante para o trabalho que aqui propomos, contudo, é a forma como este mito, proposto por Dostoiévski, operaria no sentido de constituir uma outra identidade para a juventude *raznotchíntsi*, pretendendo afastá-la - pela ideia do fracasso inevitável de suas aspirações revolucionárias - de uma concepção radical de revolução e refundar os laços sociais, ideológicos, simbólicos e políticos entre esta mesma juventude e as instituições sociais que Dostoiévski considerava incontornáveis e, em última instância, benéficas para o “espírito” da sociedade russa. O mito cumpre, aqui, o papel de criar então um outro modelo, um outro paradigma, que desse um sentido próprio às existências *raznotchíntsi* e, com isto, buscar influenciar as suas posições políticas.

Podemos interpretar os três romances, então, como tentativas de responder a pergunta “quem somos?” empregando um modelo teórico-artístico que não é exatamente irracional, mas que aquartela elementos que não são objetivos e, em certo sentido, alheios ao uso instrumental da Razão. As suas metafísicas não se guiam pelos princípios clássicos, mas sim pelo estabelecimento de um universo complexo, por meio da sobreposição de posições concretas e simbólicas e por meio do estabelecimento de conflitos que ou não apresentam síntese possível (como em *Crime e Castigo*), ou que apresentam soluções para os conflitos que não são universalizáveis (como *O que fazer?*, onde a superação geral do paradigma da opressão depende da excepcionalidade de figuras como Rakhmêtov). Estes romances são, eles mesmos, mais que uma forma de tentar responder a estas perguntas, são o meio mais adequado para este tipo de reflexão.

De maneira fundamental, uma identidade é uma forma de categorização, estabelecer a identidade de algo é determinar o sentido próprio daquele objeto dentro de determinado contexto, assim como os seus usos ou rótulos adequados e

inadequados, e é uma das preocupações mais fundamentais dos modelos de racionalização do mundo, e, historicamente, uma das preocupações fundamentais da Filosofia. A necessidade de estabelecer identidades, contudo, se torna bem menos cômoda quando falamos de grupos sociais do que quando falamos de objetos inanimados. Não deixa, contudo, de ser uma questão fundamental para o debate filosófico.

Do ponto de vista da necessidade de estabelecer conceitos e, a partir deles, organizar o mundo, o que me parece mais interessante é o modo como, por meio de romances, se pode desenvolver um conceito de identidade que escape de um modelo puramente lógico de sistematização. Não se define totalmente a identidade de fora para dentro⁹¹: não é a genética, a nacionalidade, a classe, a etnia que definem quem somos. Os *raznotchíntsi* podem ser descritos do ponto de vista da sociologia como a classe das pessoas educadas e sem títulos, de modo que bastaria verificar esta hierarquização externa para definir quem eram e quem não eram estas pessoas. Tal descrição, contudo, não daria conta de explicar a filiação de Saltykov-Schedrin, importante polemista radical, de Karakózov, o pretenso assassino do Czar ou mesmo de Lênin, todos eles egressos de famílias com títulos de nobreza (rural nos dois primeiros casos, civil no último), à causa radical. Mesmo o célebre poeta russo Nekrássov, um dos fundadores de *O Contemporâneo*, principal órgão da imprensa *raznotchíntsi*, era membro da nobreza rural russa, e ainda assim foi figura fundamental no desenvolvimento político das questões *raznotchíntsi*.

O que estes três romances em específico buscaram fazer foi desenvolver o seu próprio modo de estabelecer a identidade dos *niilistas*, responder às perguntas “quem são” e o “o que querem”, ou seja, exercer a filosofia de acordo com os meios e ferramentas mais adequadas a esta tarefa específica. Mikhail Bakhtin argumentou que um dos elementos centrais da poética de Dostoiévski é a sua capacidade de criar “personagens-ideias”, os “ideólogos” ou seja, de encarnar, nas personagens de suas obras, posições filosóficas complexas. Adoto, aqui, posição semelhante, mas ressalto que não foi apenas Dostoiévski que o fez, sendo, resguardadas as devidas proporções de mérito artístico, também este o artifício usado por Turguêniev e por Tchernichévski. Turguêniev o fez na contraposição de Bazárov, o seu personagem-ideia *niilista*, ao personagem Pável Petrovich (que em *Pais e Filhos* serviria como um esquema para

⁹¹ Esta é, do modo como compreendemos a questão, a força motriz do Existencialismo no Século XIX

o conservadorismo russo), assim como no duplo parricídio simbólico de dois outros personagens representantes do progressismo da geração de 1840, as figuras de Nikolai Arkádi⁹² e Vassili Bazárov, posições “mais simpáticas” ao modelo niilista, mas que, no fim das contas, ainda não poderiam ser compatibilizadas, posto que são medidas reformistas contrapostas a uma proposta revolucionária.

De modo semelhante ao que fizera Turguêniev, Dostoiévski constrói a figura do niilista também por meio de uma série de conflitos, com personagens diferentes representando ou posições ideológicas ou forças sociais distintas. O empobrecido e humilhado Raskólnikov, sozinho, está em conflito contra toda a sociedade “esclarecida”, representada por seus conflitos pessoais com “dignos cavalheiros”, que terminam por se mostrar imorais, como Svidrigáilov e Lújin, pela perseguição por parte de sua senhoria, pela fome e por ser “homem de honra” apenas nos mais vis dos ambientes: a taverna e a casa empobrecida de Catierina Ivánovna.

Tchernichévski também buscou fazê-lo na contraposição entre os “esclarecidos”, representantes da “alta sociedade”, e seus jovens protagonistas, mas a sua obra afasta o debate político, conduzido por meio da arte, das cenas que lembram o realismo social em sua representação de uma pobreza que constrange (como ocorre, explicitamente, em *Crime e Castigo* e, de forma mais breve, em *Pais e Filhos* durante as cenas finais na casa paterna de Bazárov) e aproximá-lo de um debate sobre as próprias bases da moralidade russa e das suas formas de vida. Tchernichévski, ao representar os niilistas, buscou construí-los como pessoas que vivem alternativamente as suas relações de trabalho, de amizade, suas relações conjugais e de organização política, apresentando estas diferenças focando não naquilo em que rompiam com a sociedade e a “boa moral”, mas sim naquilo em que apresentavam de vantajoso. O foco não era, então, o escândalo e a destruição, mas sim a construção de uma alternativa. Nesta negação sofisticada, Tchernichévski dá um novo uso a um conceito categorizador (uma identidade) que foi historicamente construído como uma forma de negar a moralidade daqueles que seriam por ele categorizados: os niilistas são sempre “os outros”, os que destroem e desorganizam a vida e, portanto, os que, na melhor das hipóteses, devem ser vistos com suspeita e,

⁹² O pai do amigo de Bazárov, que se apresentava como um “liberal” e havia feito, por conta própria, a libertação de seus servos antes da promulgação oficial e algumas outras concessões.

na pior das hipóteses, devem ser suprimidos pela “boa sociedade”⁹³, antes que possam suprimi-la.

Mesmo que os três romances apresentem respostas diferentes para as perguntas fundamentais (quem são e o que querem os niilistas), apresentam em comum um mesmo método (compreendido de forma geral) e seguem o mesmo princípio de, por meio da forma do romance, determinar esta identidade específica, que é dada por meio do artifício do mito. A literatura não é, aqui, uma “ferramenta” de uma organização filosófica, não é um conjunto de metáforas e técnicas para transmitir as ideias de um pensador, não é a tradução, em símbolos, de uma metafísica previamente posta e solucionada, mas sim a própria linguagem do mito. Mesmo em *O que fazer?*, cujo autor foi defensor ferrenho da ideia de que o “papel” da arte é servir à política, o que vemos não é (necessariamente) a difusão de um Evangelho que deve ser integralmente reproduzido, como modelo, pelos revolucionários. A literatura é o próprio modo como estas questões, as questões da identidade, se desenvolvem, e é um modo especialmente frutífero de pensá-las. Para apresentar a ideia da cisão, do conflito, como aspecto fundamental da experiência humana, foi necessário “dar corpo” a uma série de forças externas e tendências internas, e isto se fez aqui por meio da criação de personagens que representam estes aspectos diversos. Se Dostoiévski, Tchernichévski ou qualquer um de nós decidisse por descrever de forma puramente lógica os conflitos internos, conflitos estes que nos definem, haveria obstáculos intransponíveis: a contradição não tem lugar no interior da lógica pura, não tem espaço na filosofia sistemática, senão como um momento do desenrolar da razão, que será rapidamente solucionado por meio da síntese. Apesar disto, os conflitos internos, as contradições que tendem a aporia, são parte fundamental da experiência humana, e não podemos compreendê-la ignorando-os. Não se pode desenvolver um conceito de identidade que respeite esta característica fundamental da experiência humana e que não seja ele mesmo marcado, essencialmente, pelo conflito, pelo embate entre posições antagônicas.

Em resumo, o que os debates literário-filosóficos russos do período parecem demonstrar é que há uma implicação mútua de formas de pensar e de desenvolver temas, dos quais a identidade me parece o mais claramente relevante, que tornam a Filosofia e a Literatura inseparáveis. Escrever romances, ao menos escrever

⁹³ Que é a posição explicitamente apresentada, por exemplo, pelo “homem do subsolo”, como vimos anteriormente.

romances fundamentalmente informados pela busca por respostas a perguntas como “quem são”, “quem somos” ou “o que podemos vir a ser”, é uma atividade filosófica na qual tanto as técnicas e necessidades artísticas da literatura quanto as da filosofia estão intimamente ligadas, de modo que a aproximação destas duas áreas do conhecimento me parece não só completamente razoável, mas absolutamente necessária se quisermos dar conta de desenvolver pensamento que busque, como fizeram os filósofos literatos russos do século XIX, nos ajudar a entender quem somos como povo, como classe e como espécie.

Passemos, então, agora à análise de *Os Demônios*, buscando ressaltar nesta os seus elementos “míticos”, assim como salientar o seu papel central na filosofia de Dostoiévski na constituição daquela que seria a sua concepção do niilismo, que fora, como argumentamos nas páginas anteriores, construída ao longo dos anos e por meio de obras tão diversas quanto *O Duplo*, *Memórias do Subsolo* e *Crime e Castigo*.

3 OS DEMÔNIOS COMO OBRA DE PROPAGANDA

Assim como acontece com todas as grandes obras da literatura, a interpretação de *Os Demônios* pode ser feita a partir de diferentes perspectivas ou registros - para usar outra expressão que não a inadequada “níveis”, já que não supomos nenhuma hierarquia específica para as muitas possíveis interpretações razoáveis da obra -, dos quais destacamos, por ora, os registros do romance-panfleto, o da análise da cultura russa no transcurso do Século XIX e a sua tentativa de participar da construção da identidade dos “niilistas” de então - o conjunto dos raznotchíntsi e seus partidários.

A ideia de que *Os Demônios* foi instituído “como um panfleto”, ou seja, como uma obra literária que visa atingir algum objetivo político bastante claro e específico por meio de uma estratégia argumentativa que busca “converter” os leitores à causa do autor ou autora da obra⁹⁴ - que é o mesmo que dizer que se trata “de uma obra de propaganda” - não é de modo algum novidade e encontra larga fundamentação nas próprias palavras de Dostoiévski, que repetidas vezes argumentou que pretendia, com a obra, realizar exatamente este objetivo. A principal das “evidências” empregadas neste sentido, e que mencionamos aqui por razões de completude, é a carta enviada por Dostoiévski a Nikolai Strakhov em 5 de Abril de 1870 (24 de Março pelo calendário antigo, pré-revolucionário), quando diz que acalenta “grandes esperanças” em relação ao romance que escrevia então (*Os Demônios*) para o (periódico) Mensageiro Russo, afirmando que “Os pensamentos que se acumularam em minha cabeça e meu coração me oprimem; mesmo que a obra se torne um mero panfleto, direi tudo aquilo que está em meu coração. Anseio por sucesso. (...)”⁹⁵. Ressaltamos ainda que Dostoiévski, no contexto desta mesma carta, conversava com Strakhov sobre um outro romance que planejava escrever então (*A vida de um grande pecador*), cujo conceito ele apresenta na mesma carta como “mais preciosa que todas as minhas outras ideias”, e para o qual veio se preparando para escrever nos últimos anos. Dostoiévski nunca escreveria este romance em específico, embora algumas de suas

⁹⁴ Usamos para definir “propaganda” nos termos deste trabalho a descrição que Padover faz da atividade político-literária de Karl Marx (“Marx, on the other hand, was himself a teleologist and a practitioner - a revolutionary activist - writing his books, brochures, and articles with the **deliberate intent of achieving particular purposes, of helping to change opinion for the purpose of overthrowing existing institutions**”, grifo nosso, Cf. *Karl Marx the propagandist as a prophet*, 1980), uma vez que Marx é certamente o propagandista mais importante do Século XIX, autor da peça de propaganda política mais conhecida de toda a história da Filosofia Ocidental.

⁹⁵ *Letters of Fyodor Michailovitch Dostoyevsky to his family and friends*, p. 177, tradução nossa.

ideias e temas sejam trabalhadas em outros romances, mas o simples fato de ter interrompido o trabalho em uma obra pela qual apresentava estima tão explícita para a redação de *Os Demônios* demonstra o quão premente era, para Dostoiévski, a necessidade de escrever “o seu panfleto”.

Uma outra carta de Dostoiévski que podemos arregimentar como “evidência” da preocupação de Dostoiévski de produzir uma obra de propaganda que viesse a “desradicalizar” a juventude - esta anterior à escrita de *Os Demônios* - é a que escreve a Kátkov, editor do Mensageiro Russo, em Abril de 1866⁹⁶, na ocasião em que publicava, junto a este periódico, Crime e Castigo. Na carta, Dostoiévski argumenta que, na Rússia, a adesão ao socialismo entre os jovens se dá pelo “entusiasmo dessas pessoas pelo bem e sua pureza de coração”, e que apesar de haver dentre “eles” - a juventude radical - “inúmeros canalhas e patifes”, a maior parte dos estudantes acaba se tornando niilista “em nome da honra, da verdade e da verdadeira utilidade”. Argumenta também que o modo como o Estado Russo pretendia combater o avanço destas ideias era equivocado, e que não se pode “lutar contra o niilismo sem liberdade de expressão”, o que nos permite supor que a posição de Dostoiévski era, ao contrário da repressão civil, a propaganda, da qual poderia participar “toda a sociedade”. A carta mais antiga revela uma preocupação específica e uma solução específica para este problema e a carta mais recente a tentativa de colocar em prática esta solução.

Nas páginas seguintes não devemos perder de vista a ideia de que se trata, aqui, sempre de algum modo de uma obra de propaganda, persistindo na representação que Dostoiévski faz dos niilistas sempre algo ao menos parcialmente enviesado. Isto, contudo, retomaremos mais adiante. O que nos parece, aliás, mais proveitoso é apresentar algumas palavras sobre a natureza da propaganda a partir desta obra (propagandística) de Dostoiévski. Há dentro do universo de *Os Demônios*

⁹⁶ O contexto desta carta é o da reação do Estado russo ao Atentado de Karákozov, e como nota Frank em “Os Anos Milagrosos”, quarto volume de sua seminal biografia de Dostoiévski, a defesa (mesmo que tímida) de Dostoiévski da juventude radical naquele contexto, sendo ele mesmo um ex-presos político e que ainda era vigiado pela polícia, é bastante reveladora de sua disposição conciliadora e bem-disposta para a juventude, que percebia como equivocada, mas não fundamentalmente terrível.

alguns personagens propagandistas⁹⁷, dos quais ressaltamos Piotr Stiepanovitch, Nikolai Stavróguin, Chátov, Kirílov e Chigalióv.

Destes cinco, Chigalióv e Kirílov são os dois propagandistas menos efetivos e - no que diz respeito à propaganda - competentes da obra, embora o único elemento que poderia ser capaz de justificar, ideologicamente, e dar sentido existencial ao projeto de ambos os personagens seja justamente o sucesso propagandístico. Para a transformação absoluta do gênero humano em Homem-Deus, que Kirílov tanto almeja, é necessário que o ser humano vença o medo da morte, e para tanto o próprio Kirílov está pronto a sacrificar a sua própria vida “sem qualquer outro objetivo”, matando-se não por medo ou por alguma razão ulterior, mas simplesmente por ser “esse o seu arbítrio”. O plano (pouco razoável) de Kirílov, contudo, só poderia fazer algum sentido se o seu sacrifício fosse, de algum modo, dotado de um significado superior (o que negaria a sua própria hipótese de um suicídio “sem qualquer outro objetivo”, de modo que a sua posição é insustentável e ilustra muito mais a condição humana do desespero do que algum modelo ético-político fundamentado), que só poderia ser construído por meio da propaganda. No romance a “propaganda” de Kirílov limita-se a algumas pouquíssimas pessoas - ele apresenta as suas ideias ao narrador do romance, a Lipútín, a Piotr Stiepanovitch e a Stavróguin - e mesmo dentre estas fica evidente que a maioria não o compreende e têm dele a impressão de que é louco⁹⁸.

Chigalióv, por sua vez, se caracteriza, sobretudo, por sua visão assaz sistemática da realidade humana e da filosofia política, sendo apresentado como uma espécie de intelectual que trabalhou em uma tese específica sobre a “futura organização da humanidade” por um período de tempo inequivocamente longo. Em uma das muitas cenas cômicas do romance, Chigalióv tenta apresentar as suas teses ao conjunto dos adeptos das ideias radicais - em grande parte, os membros da juventude - e pede para isto que leiam os seus escritos e dediquem à explicação do livro um total de dez encontros⁹⁹. Dos personagens do livro, apenas um professor secundarista coxo - que não é nomeado - leu “a obra” de Chigalióv, e este personagem

⁹⁷ (há, sem dúvida, outras no romance, tais como Lipútín e o professor “maníaco” que apresenta a última palestra na cena “Festa”, mas nos detemos aqui nestas que julgamos suficientemente adequadas ao nosso propósito)

⁹⁸ O narrador da obra afirma “é claro que é louco”. (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág. 122)

⁹⁹ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág. 391)

afirma que “é possível que ele [Chigalióv] tenha se afastado do realismo menos que os outros¹⁰⁰ (...)” - e com estes outros refere-se aos socialistas utópicos, dos quais menciona por nome Fourier e Proudhon. A difusão do sistema de Chigalióv dependeria, como o próprio personagem reconhece, da propaganda de suas ideias e da leitura de sua obra, e do fato que não consegue convencer nem mesmo os seus partidários a lê-lo ou ouvi-lo já demonstra a sua inépcia propagandística.

Tanto Chigalióv quanto Kirílov representam “teses estranhas”, podendo Chigalióv ser aproximado “na vida real” a uma versão distorcida do socialismo utópico - é, portanto, o “socialista distópico”. Uma forma de interpretar esta personagem, que apesar da presença relativamente pequena no romance suscitou e suscita muitos exercícios interpretativos, seria vê-lo como uma denúncia dostoiévskiana daqueles que seriam os inescapáveis “resultados” da assunção do socialismo na medida em que este “socialismo” fosse compreendido como a negação daqueles dois elementos que Dostoiévski compreendia como indissociáveis da sua ideia de Rússia e sem os quais não só a Rússia, mas toda a “civilização”, entrariam em colapso (*id est* a Autocracia e a Ortodoxia). A posição política específica de Dostoiévski abordaremos mais adiante, quando formos apresentar o romance sob a interpretação da construção identitária dos raznotchíntsi, mas por ora basta termos em mente que as “ideias” de Chigalióv não são exatamente representativas de posição ideológica específica nenhuma - como o são Piotr Stiepanovitch, que representa Netcháiev, e Chátov, que representa os eslavófilos -, e igualmente não representativas de “nada de concreto” são as ideias de Kirílov, de modo que estes dois “propagandistas” do romance fazem “propaganda” de posições políticas estereis, e, na medida em que analisamos o romance como um “panfleto” político, tudo que podemos dizer é que Chigalióv representa um “fantasma” dostoiévskiano, não sendo, a sério, muito mais que isto.

O terceiro de nossos “propagandistas”, Stavróguin, se caracteriza por ser o mais eficiente dos propagandistas - logra êxito absoluto em “converter” todas as pessoas que busca convencer de algo específico, “transformando-as” em defensoras fanáticas destas mesmas ideias -, mas por executar um tipo de “propaganda” que é muito diferente daquela empregada pelos outros personagens aqui apontados: ele não busca o convencimento em massa - como seria pressuposto de Chigalióv, Piotr Stiepanovitch e Chátov, e em menor grau de Kirílov -, ou ao menos de um algum

¹⁰⁰ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, Pag. 395)

grande grupo específico de pessoas, mas sim a aquiescência de sujeitos individuais a ideias individuais: no corpo do romance estes sujeitos são explicitamente Kirílov e Chátov, tal como o nota Frank em sua análise do romance¹⁰¹, e também Dária Chátova e Lisa¹⁰². Stavróguin convence Kirílov da necessidade da transformação fundamental do gênero humano, que dá origem ao ideal do Homem-Deus; Chátov é por ele convencido da necessidade absoluta da crença em Deus, que Chátov transforma na necessidade da defesa da eslavofilia como a defesa do “povo teóforo”; e, de modo semelhante, seduz Dária e Lisa e por meio desta sedução busca suprimir a liberdade de pensamento e forçar a reprodução daquilo que ele mesmo deseja - a devoção de ambas as moças, independente do prejuízo que isto signifique para elas¹⁰³.

É também na figura de Stavróguin que Piotr Stiepanovitch vê a possibilidade de fundamentar a sua revolução, usando-o como um ídolo - assumiria, no plano idealizado por Piotr, o “papel” de um “Czar Oculto”, aproveitando-se assim das estruturas das crenças populares para guiar o ódio de classe dos camponeses em um caminho específico - que tornaria possível a sua própria propaganda, de modo que, mesmo que em desarmonia com as suas próprias vontades, “seduz” Stiepanovitch enquanto a possibilidade de tornar-se o maior dos símbolos políticos.

Por fim, caracteriza-se pelo fastio existencial - o *ennui* do romantismo - apesar de qualquer um de seus relativos sucessos, de modo que é ao mesmo tempo o propagandista mais eficiente e menos enérgico de todo o romance¹⁰⁴.

Piotr Stiepanovitch, por sua vez, não tem dentro da lógica do romance qualquer outra existência que não a prática ininterrupta da propaganda sob diversas formas: as suas conversas com “os Lembke” visam resultados políticos, as suas ações junto ao “quinteto” visam um resultado político, o desrespeito repetido com a figura de seu pai

¹⁰¹ Cf. FRANK, 2003, *Dostoiévski - Os anos milagrosos*, pp. 569 – 614

¹⁰² Sobre o tema das relações de Stavróguin com as mulheres e de Dostoiévski com a questão feminina cf. *Every Woman Loves a Nihilist: Stavrogin and Women in Dostoevsky's "The Possessed"* (1994).

¹⁰³ Como mencionamos no primeiro capítulo, Stavróguin é caracterizado sobretudo pela sedução e se aproxima do “modelo” que Kierkegaard apresenta do sedutor.

¹⁰⁴ Kirílov pretendia escrever um artigo no qual difundiria as suas ideias, Chigáliov escreveu um livro, Piotr dedica todo o seu tempo à agitação revolucionária e Chátov aparece em diferentes cenas do romance buscando convencer alguém de suas ideias, enquanto que Stavróguin o faz movido sobretudo pelo tédio e rapidamente se desfaz de qualquer uma de suas “conquistas” assim que obtém delas o sucesso imediato de suas ideias, não produzindo nada a partir de seus “sucessos propagandísticos”.

visam um objetivo político, o assédio a Stavróguin visa um objetivo político, assim como a sua aproximação de Fiédka, suas relações com Kirílov e mesmo o homicídio de Chátov.

A personagem, o sabemos incontestavelmente, baseia-se na figura do revolucionário russo Serguêi Netcháiev e as suas ações no universo do romance podem ser tidas, até de maneira legítima, como representações práticas da aplicação de alguns dos princípios descritos por Netcháiev no seu *Catecismo Revolucionário*, sobretudo no que diz respeito à submissão da moral às necessidades da revolução¹⁰⁵, sendo todas as suas ações, no que diz respeito à necessidade revolucionária, formas aceitáveis de conduzir a difusão de sua ideia. Este tema retomaremos mais adiante, na análise da obra enquanto análise da cultura russa no transcurso do século XIX, de modo que agora devemos nos deter no que as ações do personagem nos permitem tecer comentários acerca da natureza da propaganda nas obras de Dostoiévski.

A figura de Piotr Stiepanovitch é caracterizada sobretudo pela amoralidade, e o conjunto de seus atos no decorrer do romance - incluindo aí o assassinato, que ecoa o assassinato real orquestrado por Netcháiev - dificilmente granjearia apoio de qualquer grupo representativo da juventude radical, posto que ele mesmo se apresenta “como um patife” e as suas ideias não são representativas do modo como se compreendia então o “espírito” do socialismo: o personagem é, em prol da economia de palavras, detestável. Devemos ressaltar, contudo, que embora as ideias de Piotr não ecoem nenhum projeto socialista “sério”, as suas táticas e o seu uso fanático da propaganda pelo ato¹⁰⁶ representam - é questionável até que ponto de maneira legítima e justa - em particular a concepção Bakuniana do exercício revolucionário e de maneira geral vertentes do anarquismo no transcurso do século XIX - ressaltamos, por exemplo, que a possibilidade do emprego da propaganda pelo ato, em sentido lato, foi garantida pelo Congresso Anarquista de Londres de 1881 e “estреou” na cultura política russa ainda na ocasião do Atentado de Karakózov, que mencionamos no primeiro capítulo do presente trabalho.

¹⁰⁵ O quarto item do *Catecismo*, por exemplo, afirma que “moralidade é tudo aquilo que contribui para a revolução. Imoral e criminoso é tudo aquilo que se colocar em seu caminho”

¹⁰⁶ Por propaganda pelo ato (ou *propaganda of the deed* ou ainda *propagande par le fait*) entendemos a tática de buscar ganhos políticos por meio da ação direta na sociedade, o que pode querer dizer tanto o emprego da violência espetacularizada - os atos de terrorismo propriamente ditos - quanto a organização por parte de grupos políticos de cozinhas comunitárias, como o fazem os Panteras Negras.

Enquanto instrumento da propaganda dostoievskiana, Piotr Stiepanovitch deve servir como “exemplo negativo”, de modo que a obra associa as ações - evidentemente cruéis - de Piotr ao emprego de uma tática específica que na mente de qualquer leitor contemporâneo do romance estaria explicitamente ligada ao anarquismo e a Bakunin, de modo a ligar os maus resultados da figura imaginária que a obra constrói à adoção de um conjunto real de ideias as quais os leitores que a obra pretende “converter” conhecem e tacitamente aprovam, buscando então afastá-los da adoção destes princípios reais para evitar as consequências imaginárias (e que Dostoiévski concebia como inevitáveis) da adoção dos princípios revolucionários contidos, por exemplo, no *Catecismo do Revolucionário*. Qualquer análise da obra deve, então, esforçar-se para não perder de vista aquela que é uma característica fundante da própria obra, e não repetir - ao menos não repetir acriticamente - o mesmo exercício imaginativo orquestrado por Dostoiévski como a única consequência possível da adoção destes princípios que o autor repudia.

Um segundo ponto de grande importância na análise da personagem Piotr Stiepanovitch no que diz respeito à propaganda é que, apesar de ser o mais atuante dos propagandistas e o único “propagandista sério” a obter algum sucesso, a sua propaganda não é infalível e as condições que o romance apresenta para os sucessos da propaganda “luciferina” do personagem nos parecem bastante reveladoras da concepção dostoievskiana da natureza da propaganda: Piotr Stiepanovitch não consegue convencer ninguém que não tenha alguma razão pessoal para “ser convencido”, de modo que a propaganda, ao menos nos termos do pensamento de Dostoiévski, deve ser compreendida não como um exercício de implicação unidirecional, mas sim como um exercício de dupla implicação, no qual o sucesso só é possível quando o autor da propaganda e o “alvo” da propaganda apresentam algum interesse ou valor simbólico comum - de modo que o que convence não é o conteúdo da propaganda, mas o significado daquele conjunto de ideias para a construção identitária do “alvo”, que ao mesmo tempo se apropria do instrumento de propaganda para manifestar e colocar em recorrência a sua própria posição no mundo. Esta diferenciação participa inclusive do modo como Dostoiévski compreende a própria liberdade humana e da sua repetida negativa de abrir mão deste conceito de liberdade, seja como princípio explicativo da realidade - razão pela qual o consideramos um filósofo existencialista -, seja como condição inalienável da dignidade humana, de modo que o sucesso da propaganda depende, em algum grau,

de um ato livre daquele que é por ela “convencido”, excluindo a priori a possibilidade de algo como a “colonização da consciência, identidade e personalidade¹⁰⁷” - ou seja, a condução passiva - ou mecânica - à ação dos sujeitos ou massas por intermédio de um ou mais instrumentos de propaganda.

Nos termos do romance, isto está caracterizado no modo como a propaganda deste personagem se constrói com ambos os Lembke (Andriêi Antónovitch von Lembke, o governador da província durante o “auge” da ação do romance, e Yúlia Mikháilovna von Lembke, a “primeira-dama” da província e o “coração” da vida social no mesmo período) e com os “membros do quinteto”, especialmente Lipútín, Liámchin e Erkel.

As ações de Piotr junto a Andriêi Lembke¹⁰⁸ visam a intervenção nas ações do Estado por meio da desestabilização psicológica do governante, com isto buscando garantir que o Estado falhe em cumprir as suas obrigações (impedindo que as investigações impeçam as ações do quinteto) e, no caso específico do romance, buscando garantir que a administração de Andriêi Lembke realize um *faux pas* no trato da questão da greve dos operários da “fábrica dos Chpigúlin”: respondendo com violência a um protesto pacífico e legítimo e assim aumentando o ressentimento dos membros das classes oprimidas em relação aos seus opressores (o que, aliás, se aproxima do princípio 22¹⁰⁹ do *Catecismo*) visando com isto ocasionar a revolta. Piotr logra todos os seus princípios objetivos em relação a este “alvo”, mas isto só se dá por duas principais razões: Andriêi Lembke acredita que Piotr tem contato “nas duas capitais¹¹⁰” - de modo que ele vê esta aproximação como uma parte de seu trabalho - e por ter sido recomendado por sua esposa a fazê-lo. No auge da sua atividade “de

¹⁰⁷ Cf. *Systemic Propaganda as Ideology and Productive Exchange*, SUSSMAN, 2012, pag. 481

¹⁰⁸ A aproximação com o personagem do Governador representa a obediência ao princípio 14 do *Catecismo* (“Aiming at implacable revolution, the revolutionary may and frequently must live within society while pretending to be completely different from what he really is, for he must penetrate everywhere, into all the higher and middle-classes, into the houses of commerce, the churches, and the palaces of the aristocracy, and into the worlds of the bureaucracy and literature and the military, and also into the Third Division and the Winter Palace of the Czar.”) *Catechism of the Revolutionist*, NECHAYEV, 1989, pag. 7.

¹⁰⁹ “The Society has no aim other than the complete liberation and happiness of the masses – i.e., of the people who live by manual labor. Convinced that their emancipation and the achievement of this happiness can only come about as a result of an all-destroying popular revolt, **the Society will use all its resources and energy toward increasing and intensifying the evils and miseries of the people until at last their patience is exhausted and they are driven to a general uprising.**” (grifo nosso, *Catechism of the Revolutionist*, NECHAYEV, 1989, pag. 9)

¹¹⁰ Moscou e São Petersburgo.

agitador” Piotr Stiepanovitch tenta convencer Lembke a adotar o castigo corporal contra os grevistas e diz que está preparando um dossiê e em breve entregará, ao governador, um grupo de revolucionários instalado na província, e sai do gabinete do governador convencido de que havia terminado ali a sua tarefa¹¹¹.

Apesar de ter sido bem-sucedido na iniciativa de “agitar” von Lembke, perturbando-lhe os nervos e o induzindo a responder com violência ao protesto dos operários, Piotr falha em “colonizar a consciência” de von Lembke na medida em que em dado momento se anulam os fundamentos que permitiram, em primeiro momento, que o “alvo” se aproximasse do seu “algoz”, de modo que a própria instituição da propaganda depende desta relação simbólica mútua e desta predisposição para o convencimento: no momento em que os ciúmes de von Lembke anulam nele o desejo de fazer a vontade de sua esposa ele cessa de dar ouvidos à propaganda de Piotr e começa a ativamente suspeitar daquele que antes recebia como um “protegido”. Neste sentido falha a tentativa de “colonizar a consciência” de von Lembke na exata medida em que esta consciência não mais se vê como partícipe daquilo que percebia como os objetivos e valores do propagandista.

Yúlia Mikháilovna, a esposa de von Lembke, por sua vez, dá ouvidos ao “propagandista demoníaco” por acreditar ser capaz de “guiar” o jovem para longe da agitação revolucionária destrutiva, e assim se tornar uma espécie de “salvadora” da boa juventude radical russa. Este desejo - que alimenta o seu ego - a leva a permitir uma série de “excentricidades” de Piotr e de outros membros da juventude, que repetidamente chocam as sensibilidades morais da comunidade. Outro dos seus desejos que permitem os avanços da “propaganda demoníaca” é o de ver o avanço da carreira de seu marido, de modo que, por acreditar que Piotr é secretamente muito influente no Governo Imperial¹¹², acredita que, se aproximando dele, pode alavancar

¹¹¹ “Piotr Stiepanovitch não era talvez um homem tolo, mas Fiédka Kátorjni o definira corretamente como um homem que “inventa uma pessoa e com ela vive”. Saiu do gabinete plenamente convicto de que o havia tranquilizado ao menos para os próximos seis dias, prazo de que precisava extremamente. No entanto a ideia era falsa, e tudo se baseava apenas no fato de que inventara, desde o início e definitivamente, um Andriêi Antonóvitch como o mais perfeito papalvo” (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág. 352)

¹¹² No romance esta crença se baseia na ideia de que Piotr é um “revolucionário arrependido” e que teria delatado um grande número de seus antigos correligionários ao governo e que por isto estava na província em missão especial de “desradicalização” da região: esta posição - de grande influência junto ao governo imperial - e este objetivo - a “desradicalização” da juventude - representam o sonho que a personagem tem para o seu próprio futuro, de modo que a sua atuação junto a Piotr e a própria imagem que faz dele são a construção egóica ideal de Yúlia Mikháilovna.

a carreira do seu marido e com isto, conseqüentemente, a sua própria posição social. Assim como acontece com o seu marido, no momento em que Yúlia Mikháilovna deixa de ver em Piotr o instrumento de realização dos seus próprios desejos se afasta dele e a sua propaganda deixa de fazer efeito. Digno de nota ainda é que Yúlia se aproxima do próprio Dostoiévski na medida em que deseja “desradicalizar” a juventude,

As ações de Piotr junto aos membros do “quinteto” também representam os resultados mistos de suas iniciativas, e seus diferentes graus de sucesso também se devem não ao seu sucesso em “colonizar as mentes” dos seus correligionários, mas sim ao papel simbólico que cada um deles dá a Piotr e o que esperam obter de sua cooperação. Lipútín, por exemplo, só se aproxima inicialmente de Piotr por acreditar que com isto estaria integrando um esforço internacional revolucionário - o que estaria de acordo com os seus desejos pessoais -, mas passa a duvidar das “credenciais” de Piotr Stiepanovitch e por fim já desacredita completamente da existência desta mesma organização, de modo que acaba matando Chátov por medo - de ser entregue. Erkel, por sua vez, acredita que a revolução depende da ascensão de uma grande personalidade ao poder, de modo que apoia Piotr não por acreditar na suposta existência de uma rede internacional de colaboradores - como os demais membros do quinteto -, mas por ver nele a personalidade capaz de impor, mesmo que pela tirania, o socialismo. Quando interrogados pelas autoridades, Lipútín e Liámchin rapidamente entregam Piotr, mas Erkel se recusa a falar - mesmo quando as autoridades já possuíam todas as evidências e depoimentos necessários -, de modo que segue fiel, até o último momento, não à propaganda de Piotr - que não logra o mesmo resultado em nenhum dos demais membros do quinteto -, mas à sua ideia própria.

Retomando o que foi dito anteriormente: nos termos da filosofia existencialista do século XIX a inalienabilidade da liberdade humana exclui por princípio a possibilidade do sucesso de uma propaganda que não se dá pela dupla-implicação e, enquanto modelo filosófico, oferece uma explicação para as dificuldades e os repetidos insucessos da propaganda político-ideológica revolucionária - o que inclui o socialismo - em suplantar de maneira suficiente os valores e ideias dominantes em nome de valores e ideias revolucionárias, o que se explica em parte pela adoção de um pressuposto teórico equívoco a respeito da natureza da propaganda e da forma de construção da ideologia. Por fim gostaríamos de ressaltar ainda uma diferença

importante entre a figura do propagandista e do *agent provocateur*¹¹³, sendo Piotr muito mais efetivo como *agent provocateur* que como propagandista e a própria instituição da “provocação” mais eficiente, se levarmos em consideração o modo como os fundamentos do Existencialismo do século XIX nos permitem interpretar indiretamente a questão, que a propaganda: isto se dá por ser a “provocação” uma forma de discurso existencialmente implicada - ou seja, ela se dá em uma relação mais ou menos direta entre “provocador” e “provocado” -, no qual as “cordas mais sensíveis dos corações” são mais diretamente implicadas, e isto se explica - nos termos que aqui propomos - por ser a “provocação” um apelo direto às subjetividades e o tipo de atividade que não explica o particular a partir de um universal (a difusão de uma ideia ou modelo racional, objetivamente superior), mas sim que visa, apelando ao particular, explicar o universal (buscando dialogar imediatamente com as questões mais caras e simbólicas a indivíduos ou pequenas comunidades específicas e a partir disto buscar estabelecer então uma reação que fundamente um novo sentimento-ideia, diretamente implicado na construção simbólica daquele pequeno universo de identidade). Disto tratamos no capítulo final, ao abordar o extremismo político no século XX e seus desdobramentos no século XXI e o modo como o fenômeno se explica pelo estabelecimento de um universo explicativo fundamentado por símbolos que se permite cooptar - e, a partir disto, reconstruir as bases simbólicas da política - pelos sujeitos em um processo de “encastelamento” existencial..

A personagem de Chátov, por fim, suscita uma série de questões a respeito da natureza da propaganda da própria obra, sendo ele mesmo o elemento constituinte central daquilo que compreendemos como o esforço propagandístico do autor na obra. Das cinco personagens que elencamos aqui como “propagandistas”, apenas duas trabalharam, no interior do romance, explicitamente com a propaganda - Chátov e Piotr Stiepanovitch - produzindo e distribuindo clandestinamente panfletos objetivando uma causa política específica. Chátov é caracterizado por sua “tenacidade”, de modo que em certa altura Stiepan Trofímovitch alega que é necessário “primeiro amarrar Chátov, e depois conversar com ele”, e por ter sido alguém que mudou “radicalmente” de posição, tendo sido em um momento anterior à ação do romance um partidário das ideias revolucionárias de matiz socialista - ocasião na qual trabalhou na produção e distribuição dos panfletos e ocasião em que entrou

¹¹³ É assim que Frank, por exemplo, descreve parte das ações de Piotr Stiepanovitch.

para o “círculo revolucionário” de Piotr Stiepanovitch, tendo sido propagandista destas ideias - e depois um “eslavófilo”, tendo se separado de maneira definitiva do grupo dos revolucionários e passado a defender uma posição política que, no que tem de principal, se aproxima bastante da do próprio Dostoiévski. Podemos dizer então que Chátov é aquilo que Dostoiévski “gostaria de produzir” com o seu panfleto, posto que o objetivo desta obra - e de outros textos que Dostoiévski escreve sobre o niilismo¹¹⁴ - não é justificar ideologicamente a repressão política violenta do Estado contra os niilistas - coisa que Dostoiévski, enquanto ex-prisioneiro político e pessoa dotada de coração, muito compreensivelmente abominava -, mas sim buscar convencer os próprios “rapazinhos e mocinhas inocentes” a afastar-se do niilismo e encontrar um outro caminho que permitisse o avanço e progresso da pátria - ou seja, que fizessem exatamente o mesmo percurso ideológico de Chátov.

Dizemos que a posição ideológica de Chátov “se aproxima bastante” da de Dostoiévski pelo papel central que é dado a uma concepção específica de Fé e de Pátria: a Ortodoxia Russa, que seria a “ideia nacional” dos russos e o fundamento específico da sua promessa futura de “salvação universal da barbárie”. A posição é, evidentemente, conservadora e participa de um movimento geral e mais amplo do século XIX de Pan-nacionalismo, sendo o evidente fundamento de um projeto político associado a um tipo específico de Imperialismo e concebido - o que é bem claro na leitura dos escritos jornalísticos de Dostoiévski - como uma reação ao que o autor percebia como a “decadência” do Ocidente¹¹⁵ e as ameaças à existência e à liberdade dos eslavos. Esta “decadência” dizia respeito tanto às críticas de Dostoiévski ao capitalismo e ao modelo industrial liberal da Inglaterra, França e Alemanha quanto ao que podemos descrever como um “fascínio pela destruição” que o autor enxergava nas ideias de homens como Bakúnin e Netcháiev: do primeiro medo encontramos ecos de suas *Notas de Verão sobre as Impressões de Inverno*, que é uma crítica à “prosperidade” ocidental, construída sobre as costas dos miseráveis - enquanto que o segundo têm por raiz acontecimentos contemporâneos ao romance, tanto episódios

¹¹⁴ Por exemplo, *Crime e Castigo*.

¹¹⁵ Encontramos aí a provável causa do frequente *allure* da obra de Dostoiévski para o conservadorismo dos séculos XX e XXI, que vê no autor russo um “espírito irmão” na “luta” contra o “declínio moral” da “modernidade”.

da “vida extraordinária”, como a Comuna de Paris¹¹⁶, quanto da “vida ordinária”, como são o assassinato perpetrado por Netcháiev, os incêndios criminosos e a própria disseminação dos panfletos tidos por Dostoiévski como “estúpidos”. Contra este cenário “decadente”, o autor e sua personagem concebiam como a única alternativa a defesa da “única Fé verdadeira”, compreendida como salvaguarda da moral, e a defesa da Autocracia¹¹⁷, entendida como a salvaguarda “contra a barbárie” tanto da industrialização e da miséria quanto da “destruição de tudo pelo fogo” do fervor socialista.

Um terceiro elemento que caracteriza Chátov (além da sua “tenacidade” e da sua mudança radical de opinião) é o fato de que ele tem “necessidade de crer” em Deus, mas ainda assim não crê. Este era, inclusive, um ponto de divergência de relativa importância entre a maior parte dos eslavófilos e o próprio Dostoiévski, que os acusava de professar uma Fé extremamente racionalizada, movida mais pela necessidade de “crer na Rússia” do que por uma legítima compreensão do “Cristo Russo”. As lutas de Chátov com a sua própria Fé, contudo, até o aproximam do próprio autor, que em diferentes ocasiões ou expressou uma Fé que se aproximava do herético¹¹⁸ ou que era por vezes marcada pela dúvida e pelas dificuldades de encontrar o caminho adequado dentro da vida ortodoxa - esta compreensão “febricitante” da Fé é um dos pontos que o aproxima de Kierkegaard, o que retomaremos mais adiante.

Retomando o tema da propaganda, há dois elementos importantes na construção e interpretação de Chátov enquanto instrumento de propaganda: o seu aspecto, que é relativamente ridículo, e o seu grau de eficiência. O caráter recalcitrante de Chátov o torna uma espécie de “esquisitão”, de modo que ele pertence - no que diz respeito ao seu traquejo social - ao rol de “excêntricos” que encontramos em diversas das obras de Dostoiévski - dos quais mencionamos, no capítulo anterior,

¹¹⁶ O Incêndio do Palácio das Tulherias, em específico, é o episódio que choca Dostoiévski na Comuna de Paris e, lembremos, o incêndio ocorreu em Maio de 1871 e o romance foi escrito entre 1872 e 1873, de modo que o episódio estava bastante vivo na memória de Dostoiévski.

¹¹⁷ Lembremos que, no Estado russo do século XIX, o Czar era também o líder da Igreja Ortodoxa, de modo que Fé e Estado não se separam naquele contexto político-ideológico.

¹¹⁸ Evidências neste sentido podem ser encontradas nas correspondências de Dostoiévski. Sobre a “veia herética” de sua crença temos em mente a sua correspondência com Pobedonóstsev sobre a cena do Grande Inquisidor em Irmãos Karamázov, enquanto que a sua dúvida é expressa em diferentes ocasiões tanto na correspondência com amigos quanto na correspondência com estranhos.

Goliádkin e o Homem do Subsolo -, e o próprio Piotr Stiepanovitch o considera um “idiota lamuriante”. Na cena imediatamente anterior à sua morte, Chátov recebe a visita de Marie Chátova - com quem é legalmente casado mas por quem foi abandonado, há três anos -, que aparece em sua casa grávida de Stavróguin e a quem Chátov evidentemente aprecia muito. A sua situação - de assumir um filho bastardo - é ridicularizada mesmo dentro do romance por meio de comentários de Arina Prokhórovna¹¹⁹ e de outros personagens que “se espantam” com a ideia de que a sua esposa, que não vê há três anos, esteja grávida e ele mesmo não enxergue nada de estranho. É bastante razoável presumir que a parte do público que Dostoiévski desejava “converter” também o visse como uma “personalidade esquisita”, de modo que enquanto instrumento de propaganda Chátov serve como um mau modelo. O seu assassinato, que ocorre justamente quando reencontra a esposa - e de certo modo a “sua felicidade” -, serve muito bem como uma cena de comiseração cristã pela mais infeliz das criaturas, mas como poderia converter a “juventude radical” em defensora da Ortodoxia e da Autocracia é algo que nos escapa completamente.

Não é surpreendente, então, que enquanto instrumento de propaganda o romance não tenha sido exatamente bem-sucedido: ao contrário, foi acusado de caricaturar e ofender a juventude radical ao confundi-la com um bando de tresloucados¹²⁰. Não foi, contudo, também absolutamente inútil, já que granjeou apoio suficiente para que uma outra obra do autor - *O Adolescente* - que tratava novamente da “juventude niilista” fosse publicada, poucos anos depois, em um periódico progressista¹²¹, e o próprio Dostoiévski tenha sido convidado, em 1878, para fazer a eulogia de Nekrássov, com quem manteve a amizade mesmo nos anos de mais intensa polêmica com o pensamento radical.

Para além das declarações do autor, recorrentes episódios do romance oferecem evidências - se é que mais evidências são sequer necessárias - do caráter “pouco afável” de uma parcela razoável das personagens “niilistas” e da absoluta estranheza - que beira, em repetidos episódios, a loucura - ou mesmo da mais abjeta

¹¹⁹ Que se recusa mesmo a cobrar por seus serviços por ter Chátov protagonizado uma cena “engraçadíssima” da qual ela sempre ria.

¹²⁰ Cf. O artigo *Um talento cruel*, de Mikhailóvski e publicado um ano depois da morte de Dostoiévski, disponível em português na coletânea *Antologia do pensamento político russo*, pp. 425 - 509.

¹²¹ Trata-se do periódico *Anais da Pátria*, mantido pelo campo populista e que aceitou de bom grado a publicação deste novo romance de Dostoiévski. Cf. *Dostoiévski - O manto do profeta*, FRANK, 2007, pág. 99.

imoralidade de personagens que se ligam, no transcurso do romance, com as ideias dos niilistas: nos casos de Piotr Vierkhoviénski e Nikolai Stavróguin, há a prática de crimes absolutamente injustificáveis e gratuitos, como o são os homicídios de Chátov e o estupro da menina¹²², de modo que interpretar a obra como um “panfleto” não é, de modo algum, perverter o seu sentido.

3.1 - Os Demônios: História do Ontem e do Amanhã.

Além da leitura do texto como um instrumento de propaganda - e, em menor grau, como um ensaio sobre a natureza da propaganda - ela pode ser lida como uma análise da cultura russa no transcurso do Século XIX, sendo o romance composto por personagens-ideólogos que representam as principais ideias então em disputa pela hegemonia cultural (e político-filosófica) da Rússia do porvir, assim como por personagens-ideólogos que representariam as raízes histórico-filosóficas das diferentes correntes de pensamento. Esta é, nos parece, a interpretação que Joseph Frank faz do romance - estando esta interpretação ligada com o próprio objetivo expresso do autor na construção da sua própria ideia da biografia de Dostoiévski - e em grande medida recorreremos às suas interpretações para expor aqui, com colaborações pontuais, a obra compreendida neste sentido.

As principais correntes de pensamento apresentadas neste sentido são uma concepção particular de Romantismo, as duas principais correntes político-filosóficas da Rússia de então (Eslavofilismo e Ocidentalismo), o Realismo Social e um aglomerado de posições dissonantes que buscam constituir um amálgama do que seria a posição da juventude russa radical, o que engloba tanto o Niilismo - e com isto temos em mente especificamente o “Netcháievismo” - quanto diferentes posições assemelhadas ao Socialismo de diferentes matizes, contudo com a notável omissão do Marxismo ou de outra maneira de uma concepção do que é genericamente conhecido como o Socialismo Científico. Estas correntes de pensamento associam-se e adequadamente se explicam dentro de contextos históricos (e sócio-culturais) específicos, de modo que podemos dividir também a “história” que o romance

¹²² Que ocorre no capítulo suprimido de *Os Demônios*, disponível em português no apêndice do romance, pp. 655 - 687

“escreve” da Rússia em três períodos: de 1804 a 1825¹²³, de 1826 a 1861¹²⁴ e de 1862 a 1872 (quando o romance foi publicado, já que se trata de uma obra que se pretende tópica), com a ressalva de que pelo próprio modo como Dostoiévski compreendia a sua arte - como uma espécie de “realismo fantástico” - e como compreendia a situação da Rússia de então era de se supor que a “história” que se escrevia ali era também uma História do futuro, englobando não só o que já havia acontecido até então, mas aquelas que Dostoiévski considerava como as “inevitáveis consequências” do Netcháievismo.

Das correntes de pensamento expostas, a que é feita de maneira mais indireta é justamente a concepção do Romantismo, que se caracteriza na obra principalmente como a raiz - ou o germe - daquilo que ocorre no tempo presente do romance. É o modelo ideológico que menos se explicita enquanto ideia, não sendo construído pelas longas exposições - geralmente por meio dos diálogos, razão pela qual esta corrente se explicita de maneira indireta - de posicionamentos ideológicos, mas sim pelas atitudes e relações da sua personagem-ideia com as demais. Esta ideia está encarnada na figura de Stavróguin e se liga com o primeiro dos períodos históricos - ou seja, de 1804 a 1825 - abordados pelo romance, sendo a principal referência literária russa desta corrente do pensamento a figura de Púchkin, que Dostoiévski considerava, juntamente com Gógol, figura de suma-importância na construção da identidade nacional russa e da própria ideia russa de arte literária.

Dizemos que a ideia está “encarnada” em Stavróguin pois ele é o representante de um “desafio existencial” à moral do Século XIX que está diretamente ligada com o símbolo do Byronismo, sendo este “desafio existencial” a questão daquilo que era percebido como licenciosidade sexual pela moral do Século XIX - ao que já fizemos referência no Capítulo I -, na figura dos sedutores. A este “desafio”, contudo, misturam-se elementos de fascínio, de modo que Stavróguin é ao mesmo tempo a personagem mais objetivamente vil do romance¹²⁵ e a mais inebriante, despertando algum tipo de

¹²³ Portanto, entre a promulgação do estatuto que franqueou o acesso às universidades russas a membros “de todas as classes sociais” - marcando assim um período de difusão ideológica relativamente ampla e uma expansão das liberdades individuais -, em 1804 até a Revolução Decabrista, em 14 de Dezembro (pelo calendário juliano) de 1825, que marcou o início de um período de forte repressão política.

¹²⁴ Ou seja, entre o fracasso do projeto revolucionário decabrista e a abolição da servidão na Rússia, que marca um novo período de expansão dos direitos sociais no país.

¹²⁵ Lembremos, por exemplo, que o ateísmo de Ivan Karamázov se fundamenta na incapacidade de aceitar ou prestar obediência a um Deus que permite o sofrimento de uma criança - sendo este o pior

forte reação (tanto de grande admiração quanto de enorme desprezo) de todas as demais personagens, o que serve para denotar uma de algumas dificuldades que o Romantismo representou para a cultura russa. Dentre estas dificuldades podemos mencionar, além da questão da moralidade sexual, as raízes de uma série de disputas ideológicas profundas no Império Russo, dentre elas aquela entre ocidentalistas e eslavófilos - já que tanto a veneração pelo “Ocidente” quanto a ascensão do Nacionalismo se ligam, paradoxalmente, com o Romantismo de maneira geral e Púchkin (interpretado obviamente de maneiras antagônicas) em particular -, e também as tensões étnicas entre as diferentes minorias constituintes do Império Russo (por exemplo, os poloneses e finlandeses) e a própria ideologia pan-eslavista oficial do Império.

Dizemos também, ainda em acordo com Frank, que Stavróguin é o “germe” de outras ideologias na medida em que é de relações pessoais com ele que partem os fundamentos ideológicos e outras personagens-ideias, sendo as duas principais Kirílov e Chátov, mas também de um modo diferente o próprio projeto político-ideológico de Piotr Stiepanovitch.

Um outro tema, do qual Frank não trata na sua análise do romance, mas que julgamos de grande importância, é o modo como a própria ideia de Revolução evoluiu ao longo do Século XIX e como esta ideia se apresenta e se relaciona com a cultura russa dos diferentes períodos cobertos pelo romance, de modo a completar o quadro do pensamento político-filosófico russo que o próprio romance busca construir. Esta análise é importante, também, para que o romance possa ser interpretado como uma análise mais ampla do conceito de Revolução do que apenas uma análise de uma pequena corrente específica do pensamento revolucionário russo - o nechaievismo -, buscando então analisar se as críticas que são postas pela juventude revolucionária russa contra Dostoiévski são, de fato, fundamentadas ou não¹²⁶.

No caso do romantismo e de Stavróguin a ideia de “revolução” ligava-se com o ideal da Revolução Burguesa, ligado sobremaneira com a figura de Napoleão (sendo,

dos crimes e dos pecados possíveis - e das personagens do romance a única capaz de transcender a tal ponto os limites da humanidade é Stavróguin: mesmo Piotr Stiepanovitch demonstra piedade para com a má situação das crianças.

¹²⁶ Frank também busca, explicitamente, fazê-lo, mas a sua análise se limita a apresentar os fundamentos do “nechaievismo”, de modo que o que ele evidencia é que a crítica de Dostoiévski é justa em relação ao “nechaievismo”, mas não o suficiente é dito sobre as divergências entre Dostoiévski e outros elementos constituintes do pensamento revolucionário russo.

evidentemente, o “fantasma” da Revolução Francesa), e encontrou eco com o Movimento Dezembrista (ou Decabrista¹²⁷), primeiro grande movimento revolucionário russo do Século XIX a tentar substituir o sistema político vigente (a autocracia) por um outro (uma Monarquia Constitucionalista), que tinha também objetivos sócio-econômicos mais amplos, sendo o principal deles a emancipação da instituição da servidão. Para além da coexistência de projetos revolucionários do tipo com o avanço das ideias do Romantismo - já que salpicam a segunda metade do Século XVIII e a primeira metade do Século XIX obras românticas e revoluções ou tentativas revolucionárias líbero-burguesas -, na Rússia especificamente as ideias do romantismo se ligaram politicamente com um projeto político revolucionário - posto que contrário ao modelo autocrático - sobretudo na figura de Púchkin, que chegou a ser enviado para o exílio entre 1820 e 1826 e era tido como o “representante literário”, embora não tenha sido partícipe direto na insurreição, das ideias liberais que moviam aquele mesmo projeto. Liberado do exílio depois do fracasso da revolução, Púchkin foi contudo mantido em vigilância secreta e teve seus direitos civis parcialmente restritos - não lhe foi permitido, por exemplo, publicar *Bóris Godunov*¹²⁸ por cinco anos. Como é comum a outras figuras centrais do Romantismo, Púchkin é também uma pedra angular da construção do ideal nacional russo, e é tido como influência de uma gama bem ampla de autores e de temas, tendo sido reivindicado mesmo pelos soviéticos como um pioneiro na “literatura social”¹²⁹ e crítico da autocracia, de modo que o seu *status* de influente figura do pensamento radical na Rússia é incontestável.

Há alusões tanto a Púchkin quanto aos Dezembristas no romance: por exemplo, Kirílov menciona a carta enviada por Púchkin antes do duelo¹³⁰ - que terminaria em sua morte - ao analisar a situação de Stavróguin - que fora ofendido e também se bateria por conta disto em um duelo - e o próprio Stavróguin é comparado pelo narrador do romance a Mikhail Lúnin, cito:

“Nesses últimos tempos eu vinha estudando Nikolai Vsievolódovitch e, por circunstâncias particulares, no momento em que escrevo isto conheço a seu

¹²⁷ Do russo Декабрь, “Dezembro”.

¹²⁸ Obra que pode ela mesma ser interpretada como uma crítica velada ao Czarismo em geral por intermédio da denúncia da incompetência de um Czar em específico - Bóris Godunov -, sendo parte da ação política (de caráter revolucionário) de Púchkin.

¹²⁹ *The Cambridge Companion to Pushkin*, pp.. 202 – 220

¹³⁰ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004 pág. 235)

respeito muitos fatos. Talvez eu o comparasse a outros senhores do passado, sobre os quais algumas lembranças lendárias permanecem intactas em nossa sociedade. Por exemplo, sobre o decabrista L-n, contavam que passara toda a vida procurando o perigo de propósito, deleitava-se com a sensação dele, transformou-o em necessidade da sua natureza; (...) Contudo, desde então se passaram muitos e muitos anos e a natureza nervosa, atormentada e desdobrada dos homens da nossa época nem chega a admitir hoje a necessidade daquelas sensações imediatas e integrais que então procuravam alguns senhores daquele velho e bom tempo, inquietos em sua atividade. É possível que Nikolai Vsievolódivitch tratasse L-n de cima, que até o chamasse de covarde eternamente metido a valenta, de galo - é verdade que não diria isso em voz alta. (...) Na raiva, é claro, revelava um progresso em comparação com L-n, até com Liermóntov. Talvez em Nikolai Vsievolódivitch houvesse mais raiva do que nesses dois juntos, mas essa raiva era fria, tranquila, e, se é lícita a expressão, *sensata*, logo, a mais repugnante e a mais terrível que pode haver”¹³¹

A figura de Mikhail Lúnin, por sua vez, já faz referência a um panorama revolucionário mais amplo, posto que ele iniciou a sua carreira militar - como muitos dos outros Dezembristas - ainda no combate a Napoleão, tendo se destacado militarmente e conseguido rápidas promoções em campo, chegando a tornar-se conhecido - por sua fama - mesmo dentre os membros da Família Imperial e ter sido neste período uma espécie de pequeno herói nacional. A luta contra Napoleão pode ela mesma ser interpretada como um esforço contrarrevolucionário por parte do Império Russo - na medida em que integrava a “Santa Aliança”, o bastião da defesa da Monarquia no Velho Continente -, de modo que o papel de Lúnin no início de sua carreira militar, e o seu posto de “herói nacional”, assim como a sua posterior conversão em revolucionário e sua consequente expulsão do *hall* dos heróis do Estado já nos ajudam a compreender o modo como o ideal revolucionário flutua no transcurso do Século XIX russo: as mesmas figuras heroicas da luta contra Napoleão - e contra a Revolução - se convertem depois em inimigos do Estado - por tomar bandeira revolucionária.

A comparação estabelecida pelo autor entre Stavróguin e Lúnin - de modo que Stavróguin seria uma espécie de “Lúnin modificado”, possivelmente mais cruel e menos magnânimo - serve então para explicitar um outro tipo de “raiz” ou “germe” que também está contido na figura de Stavróguin, que é o germe do próprio projeto revolucionário na Rússia do Século XIX. Stavróguin, assim como os Dezembristas, não só é o “responsável ideológico” de Kirílov e Chátov mas é também a “raiz” de um esforço revolucionário amplo, e a corrente de pensamento por ele representada - a do Romantismo - tem tanto para Dostoiévski quanto para os revolucionários que ele

¹³¹ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pp.. 206 - 207)

busca analisar um papel muito peculiar, o que ajuda a esclarecer a posição de Dostoiévski em relação à revolução, assim como a situar - na medida em que o romance é compreendido como uma espécie de “história” do pensamento russo do Século XIX - a evolução deste conceito na Rússia.

Na associação de Stavróguin com Lúnin se estabelece uma crítica parcial da Revolução, sendo crítica à medida que associa os projetos políticos revolucionários em geral com um tipo de vocação para a violência - o amor de Lúnin e Stavróguin pelos perigos e pelos duelos, por exemplo - mas ao mesmo tempo se estabelece os fundamentos, dentro do pensamento de Dostoiévski, do fascínio próprio do ideal e das práticas revolucionárias, uma vez que tanto Lúnin quanto Stavróguin são descritos como sujeitos “fascinantes” e que estão no centro dos acontecimentos sociais, no nível mais direto, e políticos, na medida em que são peças centrais de grandes movimentos político-sociais. Este fascínio Dostoiévski conhecia bem e era justamente neste nível - ao qual fizemos referência no capítulo anterior por intermédio do conceito de mito - discursivo que se pode encontrar, acreditamos, a atuação mais direta de Dostoiévski e o modo como ele mesmo compreendia a capacidade de ação política e os poderes - e os limites - da propaganda: qualquer tentativa de conduzir a Rússia teria necessariamente de ser “fascinante” - de ter o poder de um mito, que constrói parte fundamental do como se justificam as vidas dos membros de todo um povo.

Como é sabido, o próprio Dostoiévski foi na juventude um revolucionário, tendo sido um autor fundamental na difusão do Realismo Social - que daria as bases da literatura socialista na Rússia - e por um curto período um *protégé* de Vissarion Belínski, nome incontornável na construção do pensamento radical na Rússia. Ao contrário do que afirma David Walsh em *Dostoevsky's Discovery of the Foundation of Politics*¹³², Dostoiévski nunca “adotou o comunismo ateu”, uma vez que se manteve de algum modo um Cristão - mesmo que em suas memórias ressalte momentos em que a sua fé passou por dúvidas e as suas brigas pessoais com Belínski¹³³ se deram justamente por aquilo que Dostoiévski percebia como atitudes desrespeitosas em relação ao Cristianismo, e desacordo em matérias de fé - mesmo em seus momentos de atividade política mais intensa, não tendo nunca rejeitado as bases cristãs da moral - que é justamente o que ele critica em Netcháiev e percebe como a raiz do fracasso

¹³² Disponível na coletânea *Dostoevsky's Political Thought*, 2013, org. AVRAMENKO e TREPANIER.

¹³³ cf. *Dostoiévski - As sementes da revolta*, FRANK, 1999, pp. 227 - 262.

moral e do colapso social imaginado como consequência inevitável da tomada de semelhantes posições.

A discordância em relação a Netcháiev e seus métodos não era, inclusive, de modo alguma exclusiva dos setores mais conservadores da sociedade russa, tendo a própria Internacional expulsado Bakúnin¹³⁴ por conta da sua associação com Netcháiev e a divulgação de panfletos tidos por inadequados tais como *Os Princípios da Revolução* e o já mencionado *Catecismo*, de modo que a hipótese que Dostoiévski desejava excluir por princípio não era tanto a de “alguma revolução”¹³⁵ - embora fosse evidentemente um monarquista, estando convicto da necessidade da manutenção da autoridade do Czar como fundamental para o futuro da Rússia - mas a de uma Revolução que negasse os princípios da moral cristã, que é o mesmo que dizer uma Revolução violenta. As implicações disto para a Filosofia Política de Dostoiévski apresentaremos mais adiante, quando formos tratar da compreensão do romance enquanto uma tentativa de participar da construção da identidade da juventude radical.

Ainda interpretando o romance como uma espécie de história do pensamento russo, a segunda das grandes correntes do pensamento - e que dá origem a outras - que aparece no romance é a do Realismo Social, da qual o próprio Dostoiévski foi um importante representante (e, além dele, também Turguêniev e Belínski) e que no romance está mais diretamente ligada a Stiepan Trofímovitch, mas também está inscrita em Karmazínov e representa o período do pensamento que vai de 1826 a 1861.

O Realismo Social, por sua vez, representa uma nova interpretação daqueles que seriam os “ideais revolucionários” na Rússia do Século XIX, com a sua própria ideia de Revolução e que dá prosseguimento a um conceito que, assim como o conceito de niilismo, toma diferentes acepções e influencia diferentes movimentos sócio-políticos no transcurso do Século. Inspirados nos ideais dos Decabristas e em muitas das mesmas ideias gerais do Romantismo - podemos, inclusive, considerar

¹³⁴ Cf. *Bakunin and Nechaev*, 1979, AVRICH.

¹³⁵ E apresentamos como evidência neste sentido esta associação, mesmo que parcial, entre Stavróguin e o Decabrismo e o reconhecimento do fascínio revolucionário como incontornável. Ressaltamos também que todos os grandes projetos políticos russos do período eram, em algum grau, revolucionários, ou pelo menos visavam modificar profundamente alguns aspectos centrais da sociedade russa: o ocidentalismo de Turguêniev pretendia estabelecer um Parlamento, o eslavofilismo pretendia a reversão das tendências ocidentalistas que marcaram sobretudo o governo de Aliexsander II, os Populistas pretendiam uma reversão da tendência de industrialização, etc.

que o Realismo Social Russo é uma das “fases” do Romantismo naquele país -, os teóricos do Realismo Social já buscam construir as bases ideológicas da Revolução em uma Rússia que já não é mais a mesma das décadas anteriores: se os Decabristas se sublevaram na ocasião em que Nicolau I tentava assumir o poder autocrático na Rússia, buscando aproveitar-se de um percebido vácuo no poder e momento de fraqueza da autocracia, a “Geração de 40” já tinha de construir a Revolução em um governo autocrático consolidado e que era abertamente avesso aos ideais e práticas revolucionárias - tais como o Parlamentarismo e a separação entre Estado e Igreja - identificadas com o Ocidente.

O governo de Nicolau I marca também um momento na história da Rússia de reversão temporária das tendências reformistas que marcavam o país desde as Reformas de Pedro, o Grande, de modo que é um período - governou de 1825 a 1855 -, em que ,por exemplo, foi expandido o aparato de vigilância do Estado Russo, reformado o sistema educacional do país¹³⁶ e incentivado o nacionalismo russo em detrimento das ideias ocidentalistas. Sobre o período, Herzen¹³⁷ apresenta uma imagem bastante dura e melancólica em *Literatura e pensamento social depois do 14 de Dezembro de 1825*¹³⁸, que citamos:

“Na superfície da Rússia oficial, na “fachada do império”, viam-se apenas perdas, uma reação brutal, perseguições desumanas e o acirramento do despotismo. Rodeado por mediocridade, soldados de paradas, alemães do Báltico e conservadores abrutalhados, estava Nicolau, desconfiado, frio, inflexível, impiedoso, privado de grandeza de alma - a mesma mediocridade daqueles que o cercavam. Logo abaixo dele, via-se a alta sociedade, que, diante da primeira pancada do trovão que retumbou sobre sua cabeça após o 14 de Dezembro, perdera as noções, fracamente assimiladas, de honra e mérito. No reinado de Nicolau, a aristocracia russa não voltaria mais ao estado anterior: a época de sua florescência passara; tudo o que havia nela de nobre e magnânimo esgotava-se nas minas ou na Sibéria.”¹³⁹

¹³⁶ Vale ressaltar que a reforma do sistema educacional, contudo, não significou - neste caso - um avanço social: como explicita Herzen, Nicolau I coibiu o acesso dos camponeses à educação e tentou coibir o desenvolvimento livre da Universidade de Moscou. Cf. *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 167.

¹³⁷ Nascido três meses depois do início da campanha de Napoleão contra o então Império Russo, Herzen foi marcado, durante toda a vida, pelo afã revolucionário, sendo um dos muitos pensadores russos que “simbolizam” o movimento revolucionário naquele país. Cf. *Revolução e liberdade, a trajetória de Alexandre Herzen*. REIS, 2003.

¹³⁸ Portanto, depois da Revolução Decabrista. É de nota também que o texto foi escrito no exílio, já estando portanto “livre” das garras da censura e das esperadas “respostas” do Czarismo. *Revolução e liberdade, a trajetória de Alexandre Herzen*. REIS, 2003, pág. 60.

¹³⁹Cf. *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 163

No panorama ocidental o período é marcado pela ascensão do Socialismo, pelo fracasso do projeto francês de restabelecimento do Estado Absolutista e pela difusão, em diferentes partes do mundo, de projetos políticos de caráter revolucionário, dos quais podemos mencionar os eventos constituintes da Primavera dos Povos e movimentos antimonarquistas tais como a Revolução Praieira. Foi também neste contexto que surgiu o Manifesto Comunista, que reconhecemos como a obra de propaganda política mais importante do Século XIX. O equivalente russo do período seriam grupos relativamente pequenos, como o Círculo de Petrachévski, de debates políticos e movimentos pontuais de agitação e propaganda críticos do Czarismo. Até mais que em outras partes do mundo, a reação do Estado russo¹⁴⁰ foi particularmente brutal, o que pode ser compreendido como elemento explicativo do modo como o pensamento teórico sobre a revolução desenvolveu-se e se realizou existencialmente em parte dos pensadores do período.

Este quadro é importante para que possamos reconstruir o que seria o “pano de fundo” deste movimento político-cultural russo e o modo como se concebia então a Revolução, e os riscos associados com a defesa destas ideias. Vale lembrar, por exemplo, que Dostoiévski foi preso neste período por sua participação no Círculo de Petrachévski, tendo sido exilado e passado pela experiência do cárcere. Acreditamos, assim como também o faz Frank, que este processo teve um impacto muito particular na formação da personalidade de Dostoiévski, tendo influenciado no fortalecimento de sua fé Cristã e o convencido dos grandes custos humanos e pessoais da adesão às práticas revolucionárias, assim como a percepção da relativa limitação das capacidades da Revolução. Estas seriam, de modo geral, as bases para as suas reticências quanto à Revolução enquanto caminho para as reformas políticas e sociais e as bases existenciais do seu receio e de suas tentativas em “salvar os mocinhos e mocinhas indefesas” de um destino que, ele acreditava, provavelmente seria o destino de todo revolucionário.

Dividindo o Realismo Social em dois “campos”, um mais reformista e moderado e outro mais radical - seriam exemplos de reformistas moderados o próprio Dostoiévski e, em outra acepção, Turguêniev, e exemplos do campo radical os críticos

¹⁴⁰ Assim como mencionamos no Primeiro Capítulo vale ressaltar que “o Czar” é o segundo dos personagens citados pelo Manifesto como reunidos no esforço de conjurar o “espectro do comunismo” - depois somente do “Papa” -, o que reforça o consenso geral sobre o papel repressivo do Estado Russo naquele contexto.

literários e teóricos políticos Belínski e Dobroliúbov -, o romance dá conta muito mais do primeiro grupo que do segundo, de modo que não há propriamente personagens que representem os membros deste segundo grupo e os há do primeiro - incluindo aí Karmazínov, a sátira de Turguêniev -, o que em parte o desabona enquanto exercício de “história do pensamento russo” por omissão de correntes importantes deste mesmo pensamento.

No universo do romance, os dois principais personagens a “encarnar” a década de 1840 são Stiepan Trofímovitch e Karmazínov, representando Trofímovitch o número de pensadores do período que, como Dostoiévski, passaram a tomar uma posição mais reformista que revolucionária e Karmazínov a parte destes mesmos pensadores que, como Turguêniev, apresentavam uma simpatia mais clara pela juventude revolucionária e adotavam, na filosofia política, ideias mais profundamente transformadoras da realidade russa. O romance também busca dar conta de reconstruir diferentes reações - da juventude radical, que é quem Dostoiévski presumivelmente pretende convencer e converter - a ideias e pensadores deste período. Talvez cena mais importante neste sentido é primeira da terceira parte do romance - A Festa -, cuja análise demanda a nossa atenção¹⁴¹.

A primeira das cenas da terceira parte do romance é publicada em novembro de 1872, propomos a divisão da análise de “A Festa” em três níveis discursivos: o nível dos locutores centrais, o nível dos locutores ocasionais e o nível dos interlocutores anônimos. Consideramos como os locutores centrais os três personagens que foram, dentro da lógica do romance, explicitamente convidados para emitir discursos públicos dentro daquele espaço de tempo e naquele local, como locutores ocasionais, aqueles que falam com a plateia de cima do palco, mas o fazem apenas por uma ocasião fortuita, e como interlocutores anônimos os membros da plateia que intervêm na fala dos locutores centrais. Esta divisão dos níveis discursivos é importante para que compreendamos o modo como as ideias que são representadas pelas diferentes personagens se relacionam umas com as outras e como aparecem, dentro do universo do romance, como fenômenos políticos específicos. Trataremos

¹⁴¹ Fiz outra análise da mesma cena no capítulo 3.3 de minha dissertação de mestrado - *Os Modos de Vida – Uma Teoria Perspectiva: Estudo Comparativo Das Obras de Dostoiévski e Kierkegaard*. Apresento, contudo, aqui uma nova leitura que privilegia elementos diferentes daqueles expostos no capítulo referenciado.

primeiro dos locutores centrais: são eles Karmazínov, Stiepan Trofímovitch e o professor anônimo.

Antes disto é preciso, como também o faz Dostoiévski na organização da cena, que ressaltemos algumas das características gerais do “cenário” - ou o contexto - que impactam de maneira significativa o modo como os discursos se desenrolam, sendo estas características a problemática da fome, as diferenças entre as classes sociais e a ideia de uma conspiração. O problema da fome aparece representado aqui pela ausência de um buffet - quando era esperado por grande parte dos convidados da festa¹⁴² -, o que precipitará no decorrer da cena momentos de desordem e insatisfação, o que é representado por exemplo na resposta do seminarista a Karmazínov, alegando o seminarista que “o cozinheiro é mais útil”¹⁴³.

Esta primeira imagem da fome representa, tematicamente, um dos pontos de atrito basilares das diferentes classes sociais da Rússia - aliás, do mundo inteiro - naquele contexto, de modo que o que o romance apresenta tematicamente, por intermédio da fala de Yúlia Mikháilovna¹⁴⁴, é uma profunda desconexão entre as classes abastadas e as classes desprivilegiadas, uma vez que foi a decisão intransigente de Yúlia Mikháilovna que pôs fim à possibilidade de que fossem servidas no baile refeições simples em nome da “proclamação da grande ideia” e com isto estabeleceu-se na festa os primeiros fundamentos da desordem - que é o mesmo que dizer, a “fome” deu os primeiros fundamentos para ações até mesmo legítimas dos revolucionários.

O segundo elemento representativo da luta de classes que encontra dramatização na cena é a divisão, feita pelo próprio autor, de dois tipos de “público”: esta divisão aparece tanto como a divisão entre “elementos da abominável canalha

¹⁴² “Em primeiro lugar, desde o início enraizou-se no público o boato sobre o almoço imediatamente após a matinê literária ou até durante a própria (...) (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág. 452)

¹⁴³ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág. 469)

¹⁴⁴ Que alega que “O público finalmente deve compreender – concluiu ela seu inflamado discurso ao comitê - que a consecução de objetivos humanos gerais é incomparavelmente mais sublime que minutos de prazer físico, que a festa é, em essência, apenas a proclamação da grande ideia, e por isso deve contentar-se com o baile mais econômico, do tipo alemão, unicamente para efeito de alegoria, e se for mesmo impossível evitar esse maldito baile” (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág.453)

de nossa cidade”¹⁴⁵ e “o verdadeiro público: os pais de família”¹⁴⁶, quanto como a divisão entre as “fileiras da frente”, que são ocupadas pelos membros da alta sociedade e se comportam em relação aos autores sempre de acordo com o que é esperado “na boa sociedade”¹⁴⁷, e as “fileiras de trás”¹⁴⁸, que por sua vez se comportam de acordo com o que é esperado da juventude revolucionária. Sobre esta divisão não é necessário que nos alonguemos: ela é uma representação explícita de uma divisão profunda (ideológica e sócio-econômica) da sociedade russa e serve para abrilhantar a cena naquilo que ela tem a dizer sobre aquele período histórico.

Por fim, há o narrador que transmite a ideia de uma conspiração - que na cena aparece como fato notório - política no sentido mais direto, e na construção da ideia desta conspiração aparece, por exemplo, o famoso e deplorável antissemitismo¹⁴⁹ que se tornaria cada vez mais recorrente nos escritos de Dostoiévski, assim como a ideia de que havia na plateia instigadores que precipitaram a desordem¹⁵⁰. Esta mesma ideia já se encontra presente na segunda página do capítulo, quando o narrador apresenta um apanhado de diferentes grupos sociais mais diretamente ligados com as ideias progressistas - grupo no qual ele inclui os seminaristas, as feministas¹⁵¹ e, novamente, os judeus - que teriam assumido a primazia na província e que estariam, de algum modo, ligados com a “influência da Internacional”. Esta imagem retomaremos no terceiro ponto deste capítulo, mas por ora basta ser dito que se trata, evidentemente, de uma representação injusta por parte do próprio Dostoiévski do que era a organização política da juventude revolucionária, e é um dos elementos que

¹⁴⁵ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pp. 455-456)

¹⁴⁶ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pag. pag 455)

¹⁴⁷ Ou seja, prestam deferência ao bom Karmazínov e se escandalizam com os demais discursos.

¹⁴⁸ também aparecem como “fileiras do fundo” ou “vozes no final do salão”

¹⁴⁹ Ao falar sobre as preparações para a festa, afirma que as famílias da cidade “por pouco não empenharam os calçados com os nossos jides, que, **como de propósito, havia dois anos vinham reforçando terrivelmente a sua presença na nossa cidade** e com o passar do tempo a aumentavam cada vez mais”, os grifos são nossos (p. 455). A referência aos judeus aparece dois períodos depois do primeiro (e único) uso em todo o capítulo da expressão “revolução”, estando implícito aqui o preconceito milhares de vezes repetido da participação decisiva dos judeus em uma conspiração política de caráter revolucionário e “antinacional”.

¹⁵⁰ “A intenção era clara, ao menos para mim: era como se precipitaram a desordem” afirma o narrador ao falar do poema que Lipútin lê antes da apresentação de Karmazínov. (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pag. 461)

¹⁵¹ Aparecem como “mulheres que representavam a questão feminina”.

reforçam e justificam a crítica, anteriormente mencionada, ao romance por parte dos setores revolucionários.

Retomemos o tema dos locutores centrais. Karmazínov, que é uma representação caricata e até mesmo grosseira de Turguêniev, é caracterizado no romance como o “grande escritor russo e europeu”¹⁵², o que já serve de antemão para qualificar politicamente o sentido do seu papel no corpo do romance, embora o conteúdo específico do discurso que preparou para ler no mundo do romance não fosse ele mesmo de modo algum diretamente político. Karmazínov, assim como seu modelo da vida real, é um russo ocidentalista - corrente político-ideológica que se tornou popular justamente a partir do final da década de 1849 e que teve um dos papéis centrais no debate ideológico russo das décadas de 1850 e 1860, que o romance tenta também reconstruir - e que apresenta algum grau de simpatia para com a juventude radical - o próprio Karmazínov alega que “se tornou um realista” e não vê mais sentido nos símbolos poéticos tais como a coroa de louros.

Enquanto símbolo de um processo histórico russo, o seu discurso (a leitura de um texto explicitamente poético) é importante não pelo seu conteúdo explícito, mas sim pelas reações que ocasiona. Nas “fileiras da frente” - a alta sociedade - a leitura do texto de Karmazínov desperta ou admiração ou um silêncio respeitoso apesar de qualquer coisa, enquanto que “nas fileiras do fundo” o discurso ocasiona apupos e desrespeito franco, que se inicia com o comentário “Senhores, que asneira!”, se tornando cada vez mais explícito o dissabor “das fileiras do fundo” quanto mais tenta com elas dialogar o próprio Karmazínov. Neste embate discursivo, Karmazínov recebe o apoio “das fileiras da frente” para que termine a sua leitura mas acaba por fim “derrotado” pelos comentários “barulhentos” e suspende a leitura de seu texto, partindo ao final e realizando o comentário já mencionado sobre “ter se tornado um realista”, o que significa, naquele contexto, ter se aproximado ideologicamente mais um pouco das ideias da juventude que daquelas que caracterizavam a visão de mundo “das fileiras da frente”. Isto representa a interpretação dostoiévskiana de uma suposta “guinada” nas obras do próprio Turguêniev desde a publicação de *Pais e Filhos* cada vez mais em direção a uma simpatia pontual com a juventude, simpatia que seria criticada pelo próprio Dostoiévski e que aparece aqui no romance e alhures na crítica dostoiévskiana como um esforço inútil: o grosso da juventude rejeita Turguêniev no

¹⁵² (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág.. 454)

mesmo sentido que os “seminaristas” do romance rejeitam o comentário de Karmazínov acerca da coroa de louros. O que temos aqui, no que concerne a nossa ideia de interpretar o romance também como um estudo sobre a história do pensamento russo do período, é uma imagem artística de um movimento político específico. A explicação que Dostoiévski parece aludir no romance, e que também aparece alhures em seu pensamento, é que “o grande gênio se desacostumara inteiramente da pátria em Karlsruhe”¹⁵³, o que também alude ao “exílio auto-imposto”/preferência explícita de Turguêniev em particular e dos ocidentalistas em geral pela vida e pelas ideias ocidentais. As implicações disto para a construção do debate político russo retomaremos também adiante, no terceiro modo de análise do romance.

Depois de Karmazínov fala Stiepan Trofímovitch, que também representa o pensamento da década de 1840 e também se aproxima do ocidentalismo, mas que diferente de Karmazínov não recebe o “afago” das “fileiras da frente” e desperta reação ainda mais violenta por parte dos membros das “fileiras do fundo. Diferente de Karmazínov, o discurso de Stiepan Trofímovitch é explicitamente político, tendo em suas próprias palavras se dirigido ao palco para dizer “sua última palavra”, e já se inicia ele mesmo por uma pergunta que não só é explicitamente política como é, dentro daquele contexto, bastante perigosa: qual seria o segredo dos panfletos políticos dos niilistas? Trofímovitch prosseguirá afirmando que o “segredo” dos panfletos - o que, na verdade, neste contexto significam toda a ideologia política da juventude radical - é a sua absoluta estupidez, e que o erro central da juventude revolucionária teria sido apenas a incapacidade intelectual de formular de maneira adequada uma ideologia saudável, tendo substituído os valores universais pelos “valores do estômago”, em uma denúncia direta do pensamento radical que, na Rússia, começara a ganhar corpo ainda com os escritos de Belínski na década de 1840 e se desenvolvera por meio dos escritos de autores como Dobroliúbov e o próprio Tchernichévski nas décadas de 1850 e 1860. Enquanto ícone representativo deste período da história russa, Stiepan Trofímovitch, que se identificara ele mesmo como um radical “nos anos 40”, representava os segmentos do pensamento russo dessa década que rejeitaram aquelas que seriam as “sementes” do niilismo e mantiveram, assim como fizera Herzen por exemplo, uma posição particular e crítica do novo pensamento radical.

¹⁵³ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pág 467)

Deste modo, Stiepan Trofímovitch não é apenas uma representação artística de Timofei Granóvski, com quem compartilha uma série de dados biográficos, dentre eles o interesse pela história da Europa Medieval, a aproximação com o pensamento liberal da década de 1840 e a simpatia e semelhança com o fundamental do pensamento de Herzen, mas um representante em lato senso de todo um setor do pensamento russo que rejeitou explicitamente a juventude radical, mesclando elementos de diferentes tendências políticas para recriar um modo, que Dostoiévski apresentará como inadequado, de compreender o fenômeno do niilismo.

A “tese central” de Trofímovitch, por exemplo, é a ideia de que a juventude radical se engana por pura estupidez, e Dostoiévski identifica no artigo “Um dos enganos da atualidade”, publicado em 1873 em seu *Diário de um Escritor*¹⁵⁴, com a crítica de direita - local político-ideológico no qual certamente não estava Herzen -, assim como uma série de outras características pontuais de Stiepan Trofímovitch o denunciavam ou como um hipócrita ou como alguém pouquíssimo dedicado à causa revolucionária, como o fato de ter temido uma insurreição camponesa quando a laudava em seus discursos ou o fato de ter apostado no jogo de cartas um de seus servos, de modo que diferentemente de Karmazínov a correspondência histórica da personagem Stiepan Trofímovitch não é tão explícita e o que ele representa é uma reação difusa (mesclando diferentes ideias da sociedade russa) ao pensamento niilista. É, também, a representação dostoiévskiana do homem supérfluo na vida russa daquele período, e as implicações deste tipo social para o desenvolvimento político-ideológico daquele país.

A reação ao discurso de Trofímovitch é de rejeição por parte da juventude radical, que o acusa de ser “mimado” - e por isto ser um crítico tão ferrenho da “política do estômago”, já que ele mesmo está acima das necessidades e lutas da própria juventude radical - e apresenta a denúncia pública do fato de ter ele apostado em um jogo de cartas o futuro de um de seus servos no período anterior à abolição da servidão, servo - Fiédka Katórnji - que tornar-se-ia um assassino, apresentando-o então como um hipócrita e um inimigo da causa comum, ao que Stiepan Trofímovitch, que alegara anteriormente estar ali para fazer as pazes com a juventude radical e apontar o seu único defeito, com uma negação completa do valor moral e interlocutório

¹⁵⁴ (DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2013, pp. 233-249)

desta mesma juventude (“Renego... esconjuro... é o fim... é o fim...”¹⁵⁵) e se retira do palco. No que diz respeito ao seu papel enquanto representante da história russa é, então, um símbolo da incapacidade de compreender o que seria o niilismo e do insucesso das tentativas de estabelecer uma conexão com a juventude russa de diferentes setores da intelectualidade russa de Herzen em diante.

Depois de Stiepan Trofímovitch fala “O Professor”, que é o único dos três locutores centrais a conquistar a simpatia “das fileiras de trás” e que fora introduzido na programação da “festa” por meio da conspiração capitaneada por Piotr Stiepanovitch. Apresentando uma comunicação bastante crítica da Rússia, o discurso do “O Professor”, que é interrompido pelos organizadores da festa, resulta em uma briga física entre aqueles que buscam calá-lo (e interromper o escândalo) e aqueles que buscam trazê-lo de volta ao palco¹⁵⁶. Deste personagem (e de seu discurso) gostaríamos de ressaltar duas características: a primeira é que a sua voz é comparada com a de Karmazínov¹⁵⁷, mas em um registro “mais grosseiro”, e a segunda é que os avanços do capitalismo na Rússia, simbolizado pela expansão das estradas de ferro, “envolveram a Rússia como uma teia de aranha”.

A primeira destas observações serve para aproximar, dentro dos limites do romance, ideologicamente o “louco” professor do “venerado” Karmazínov, sendo um paralelo romanesco que reconstrói a história do pensamento russo daquele período na medida em que Turguêniev (e parte dos liberais ocidentalistas) passa a fazer cada vez mais acenos à juventude radical. Enquanto um exercício sobre a história do pensamento no país, isto serve para ressaltar os aspectos internacionalistas do pensamento revolucionário, à medida que aproxima esta forma de pensar do ocidentalismo, o que ao mesmo tempo que reforça a rejeição por parte da crítica eslavófila - e dos setores mais conservadores da sociedade, aproximando-se com esta obra bastante de ambos o próprio Dostoiévski - de algumas daquelas que seriam as principais atitudes, ideias e orientações da juventude radical. Com isto fica estabelecido então mais um elemento importante da querela entre Ocidentalistas e Eslavófilos, que definiu o debate político-ideológico na Rússia nas décadas de 1850 e

¹⁵⁵ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pag. 474)

¹⁵⁶ (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pag. 476)

¹⁵⁷ “(...) com uma voz quase tão esganiçada e feminino quanto a de Karmazínov, mas sem o ceceio nobre” (DOSTOIÉVSKI, *Os Demônios*, 2004, pag. 474)

1860, o que também serve para caracterizar a obra como um esforço de recontar a história do pensamento russo.

A segunda destas observações, que usa a imagem de uma “teia de aranha”, o que nos romances dostoiévksianos está geralmente ligado com a ideia de uma mente atormentada, serve para exprimir também nos termos do romance a situação frágil, de profunda divisão e de mudanças cujos resultados nem sempre eram claramente compreensíveis e no que implicariam para o futuro do país que a Rússia vivia então. Esta imagem serve para nos lembrar das posições adotadas pelo próprio autor, e das suas próprias dúvidas e discordâncias em relação à juventude radical.

No nível dos locutores ocasionais temos Lipútin, que fala antes de todos os locutores centrais, e a “parenta de Virguinski”, que fala depois de todos, e que constituem dois dos matizes do pensamento da “juventude radical” e cujo o papel na cena serve para esclarecer tanto o método que Dostoiévski percebe na ação política deste grupo social - o escândalo e a conspiração - quanto o caráter cada vez mais complexo da própria ideia de uma revolução russa. Esclarece o método na medida que Lipútin “prepara um escândalo” ao ler os versos indecorosos preparados de antemão por ele mesmo e por Lebiádkin (que, por estar demasiadamente bêbado, não sobe ao palco para ler os versos), o que seria uma maneira de estimular a desordem e intervir politicamente no tecido social daquela província.

Revela o caráter complexo da revolução na Rússia à medida que a personagem que detém a maior legitimidade para discursar durante a festa - que foi organizada visando arrecadar fundos para sustentar as preceptoras russas -, que é a parenta de Virguinski, uma estudante universitária que se tornará ela mesma, como é o mais provável, uma “preceptora russa empobrecida”, só pronuncia uma única frase (“Senhores, vim aqui denunciar o sofrimento dos estudantes infelizes e despertá-los para o protesto onde quer que estejam”) e a ação é logo interrompida pelo narrador, que se retira do cenário. A partir disto podemos interpretar toda a cena como um universo encapsulado do pensamento revolucionário russo: a parenta de Virguinski, cuja a legitimidade da causa é atestada por toda a sociedade provinciana, tanto “das fileiras da frente” quanto “das fileiras de trás”, não tem o direito à palavra, enquanto que aqueles que podem falar não conseguem estabelecer nenhum tipo de consenso e o fantasma de uma revolução incompreensível - e que Dostoiévski teme -, assim como as aparentes divergências inconciliáveis entre duas gerações - a “de 1840” e a “de 1860” - de partidários de diferentes revoluções são os elementos constituintes de

um cenário de ao mesmo tempo profunda ebulição social e incerteza em relação ao sentido para o qual caminha esta efervescência. Esta divergência entre as revoluções, assim como as questões de classe, são perceptíveis sobretudo no nível discursivo dos interlocutores anônimos, que são em sua maioria “seminaristas” e são o corpo da já mencionada querela entre as “fileiras”.

O que vemos aqui, em *A Festa*, é sobretudo o retrato de uma revolução envergonhada, associada com os homens supérfluos, dos quais Stiepan Trofímovitch é um gritante exemplo, e os primeiros elementos de uma nova germinação do pensamento revolucionário, pensamento que abalará as estruturas da sociedade russa das décadas de 1860 em diante, sendo particularmente ativa nas décadas de 1870 e 1880. Este debate, longe de um mero ataque contra o pensamento revolucionário ou de uma pesada e isolada crítica por parte de Dostoiévski contra o que surgia então, ecoa o debate político-ideológico russo do período, como podemos ver, por exemplo, na análise da disputa ideológica entre Herzen e Dobroliúbov, ambos inegavelmente autores dedicados a um ideal revolucionário, na década de 1850, do qual trataremos agora.

Qualquer retrato da história do pensamento russo das décadas de 1840 e 1850 há de passar, necessariamente, pelas posturas dos estratos educados desta sociedade neste período, e o que é frequente na história do período, além dos exemplos excessivos e brutais da violenta reação do Estado, é a ideia de um espírito revolucionário tímido, domesticado, situação que se explica ora pela ideia dos limites lógicos da ação revolucionária dentro daqueles contexto, ora pela ideia de uma “deficiência moral” para com a própria causa revolucionária. Convocamos para apoiar a nossa análise de *Os Demônios* dois textos deste período: o anteriormente citado *Literatura e pensamento social*, escrito por Herzen em 1850, e *O que é oblomovismo?*, escrito por Dobroliúbov em 1859, que apesar de pertencerem, em sentido amplo, ao espectro geral da esquerda representam ainda assim diferentes concepções a respeito da figura do revolucionário neste período. Façamos em ordem cronológica uma breve análise de cada um destes dois textos.

O texto de Herzen começa pela exposição da absoluta imoralidade, que citamos há pouco, do governo de Nicolau I, imoralidade que se ilustra, por exemplo, nos atos de absoluta violência (como a repressão a tiros de canhão de rebeliões

camponesas no final da década de 1830 em Viatka, Tambov e Kazan¹⁵⁸) e das formas mais transparentes de farsas judiciais (como a condenação ao degredo e ao exílio de adolescentes¹⁵⁹), de modo que o cenário que Herzen descreve é o da nação mais retrógrada e brutal em toda a Europa, um cenário no qual, havemos de supor, o surgimento das agitações revolucionárias não só é coisa esperada, como é mesmo uma necessidade moral. Apesar disto, não ocorrem na Rússia de Nicolau I os *Les Trois Glorieuses* que puseram fim ao muito menos brutal absolutismo francês, e a história do pensamento russo do período é, como pretendemos demonstrar nas páginas seguintes, em grande parte uma tentativa de explicar o mistério desta ausência.

Tomando por base o texto de Herzen, duas são as explicações principais que podemos delinear: a apatia de grande parte das classes ilustradas e o próprio sucesso brutal do aparato repressivo do Estado Russo. Devemos ressaltar que, em defesa de Herzen, apesar da ideia de que na Rússia não houve Revolução por apatia das classes ilustradas, Herzen não exclui a classe camponesa por princípio do processo revolucionário, como se lhe fosse assunto inerte e indevido a causa revolucionária: atribui esta não-participação justamente ao fato de ser esta a classe mais violentamente submetida ao jogo do aparelho repressivo, de modo que o afastamento dos camponeses da política (do Império Russo da época) é devido a brutalidade do Czar, e não a nenhuma característica própria dos camponeses. Cito-o a respeito desta situação:

“O povo russo permanecia distante da vida política, e não havia nele as bases para tomar parte no trabalho realizado em outras camadas da nação. Sofrimentos prolongados impõem uma sensação singular de merecimento; o povo russo havia sofrido demais e, por isso, não tinha o direito de se inquietar para conseguir alguma melhoria insignificante no próprio destino; melhor simplesmente permanecer miserável em andrajos do que passar a usar um fraque cerzido.”¹⁶⁰

Na sequência do texto, Herzen também se apressa em ressaltar que, apesar do distanciamento político e do debate ideológico, o povo russo - ou seja, os

¹⁵⁸ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 166

¹⁵⁹ “O absolutismo vitorioso perdeu toda a vergonha e qualquer tipo de discrição. Puniam travessuras de escolares como se fossem levantes armados, degredavam crianças de quinze e dezesseis anos de idade ou alistavam-nos como soldados por toda a vida” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 172)

¹⁶⁰ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág.165

camponeses - havia se envolvido em uma série de insurreições locais contra as autoridades, demonstrando de maneira direta - ou seja, por meio da ação - a sua insatisfação e sofrendo também diretamente as violências advindas daquela “forma mais simples e grosseira do despotismo”.

Excluindo, assim, por razões contextuais a possibilidade da participação camponesa na revolução, Herzen se dedica a tentar explicar o movimento revolucionário russo no período entre 1825 e 1850 a partir das ideias, valores e ações das classes ilustradas¹⁶¹. Este tipo de ação revolucionária o próprio Herzen associa com a atividade da propaganda, e Herzen demonstra uma posição ambígua em relação a este modelo revolucionário do período: ressalta que, apesar de parecer “sem importância”, a propaganda é uma atividade educativa (ou seja, formativa para o processo revolucionário), mas faz uma singela admoestação ao ressaltar a característica recorrente da propaganda da época de “não ousar se mostrar”.

Dizemos que Herzen mantém atitude ambígua (ou seja, reconhece em parte o valor da atividade revolucionária do período, mas também nos parece consciente de suas limitações e parcialmente crítico de seus contemporâneos) pois, por exemplo, duas páginas adiante afirma o seu compromisso com um modelo mais “enérgico” de revolução (neste caso, de propaganda), dizendo que “o silêncio serve de sustentação ao despotismo; aquilo que não nos atrevemos a dizer existe apenas pela metade.”¹⁶² - o que implica em assumir que ao manter o silêncio, ou a propaganda assaz tímida, muitos de seus contemporâneos serviram de sustentação ao despotismo. Lembremos também que é na primeira pessoa do plural que Herzen afirma, ao falar sobre as reações às *Cartas Filosóficas* de Tchaadáiev, que “Não há necessidade de **nos** poupar: **nós** esquecemos com demasiada rapidez a nossa posição, **estamos acostumados demais a nos divertir dentro das paredes da prisão**”¹⁶³. Estas passagens, altissonantes, ajudam a explicitar como exatamente a alta sociedade russa “perdera as noções, fracamente assimiladas, de honra e mérito”, e ajudam a

¹⁶¹ “O trabalho intelectual mencionado realizou-se não na cúpula do Estado, nem em suas bases, mas entre elas, ou seja, principalmente no **seio da pequena e média nobreza.**” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág.166, grifo nosso)

¹⁶² *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 168

¹⁶³ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 177, grifos nossos.

tornar bastante clara o tema central da descrição que Herzen faz do período¹⁶⁴: “Em resumo, o quadro da Rússia oficial incutia apenas desespero (...)”

Tendo reconhecido a apatia de grande parte das classes ilustradas russas (em certo sentido e em certos momentos, mesmo que fugidios, de toda a classe), Herzen passa a apresentar o modo como agia a pequena parte da nobreza que se manteve como oposição contra a pura negação da dignidade humana representada por Nicolau I: sobretudo pela preparação ideológica e pela propaganda, mas também por meio de soluções absurdas, representando este último grupo (minoritário) figuras como Tchaadáiev e Liérmontov¹⁶⁵. Ressalta, também, o papel de Púchkin no período, cuja a poesia ele apresenta como “garantia e consolo”¹⁶⁶, cumprindo aqui Púchkin uma espécie de papel “transitório”, já que as ideias e valores que fundamentam estas mesmas ideias e símbolos são característicos, como ressaltamos há pouco, do movimento político anterior, sendo Púchkin no período que sucede o insucesso da revolução decabrista uma espécie de “reliquia” de um projeto revolucionário que não se cumpre.

O projeto revolucionário próprio do período Herzen reconhece na atividade dos periódicos literários, que eram as poucas publicações que indiretamente lidariam com as questões sociopolíticas do país (por meio da literatura e da crítica literária) e que poderiam escapar às garras dos censores. Herzen caracteriza o papel dos periódicos afirmando, por exemplo, que Polévoi¹⁶⁷, ao organizar o *Telégrafo de Moscou*, “elevou corajosamente a própria voz para reunir os amedrontados” e que os periódicos

¹⁶⁴ “Uma tristeza profunda dominava a alma de todas as pessoas de ideias” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág.169), ou, em um quadro ainda mais duro: “Quem de nós não experimentou momentos em que, tomado de fúria, odiou esse país que a todos os impulsos nobres do ser humano responde só com martírios que se apressa a nos acordar só para em seguida promover torturas? Quem de nós não quis se arrancar para sempre dessa prisão que ocupa a quarta parte do globo terrestre, desse império monstruoso, em que todo inspetor de polícia é um tsar e o tsar é um inspetor de polícia coroado? Quem de nós não se entregou a todo tipo de paixão para esquecer esse inferno congelado e frio, para se embriagar e espairecer ainda que por alguns minutos?” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 177)

¹⁶⁵ Em russo, Лермонтов. Como a tabela de transliteração da USP registra tanto “e” quanto “ié” como transliterações possíveis para a letra russa “e”, mantivemos aqui a transliteração Liermóntov, que é como aparece na tradução do texto de Herzen.

¹⁶⁶ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 169

¹⁶⁷ Nikolai Alieksiévitch Polévoi, um dos pioneiros da publicística russa, morto em 1846 e um entusiasta defensor do romantismo francês (cf. Dostoiévski - As sementes da revolta, FRANK, 1999, pág. 133)

“reúnem todo o movimento intelectual do país”¹⁶⁸ (no período, evidentemente), citando uma série de periódicos, de diferentes concepções político-ideológicas, que foram marcantes no período (cita, dentre outros, *O Telégrafo*, os *Anais da Pátria* e o *Contemporâneo*, no qual escrevia Dobroliúbov e no qual publicou o texto do qual trataremos a seguir). Sobre a censura, além das óbvias críticas, Herzen ressalta que “a censura possibilita um extraordinário desenvolvimento do estilo e da arte de refrear o próprio discurso. Exasperada por obstáculos ultrajantes, a pessoa tem vontade de superá-los e quase sempre consegue fazer isso.”¹⁶⁹, o que ajuda a esclarecer então os princípios fundamentais desta acepção do movimento revolucionário russo do período: propaganda ideológica - difusão de ideias contrárias ao Absolutismo de Nicolau I - por meio dos periódicos (tanto por meio da literatura quanto da crítica literária) e o desenvolvimento de formas de linguagem cada vez mais sofisticadas e adaptadas às condições políticas do período. A partir desta imagem podemos dizer que esta parte do pequeno grupo de revolucionários russos se caracteriza sobretudo pelo discurso e pela formação ideológica, e não pela ação, e, como mencionamos há pouco, o próprio Herzen parece denotar um certo ressentimento em relação ao grau de relativa pouca ação que marcou o período.

Um outro ponto que devemos ressaltar é a crítica que Herzen faz aos membros da *intelligentsia* que não só se calaram perante os horrores do absolutismo - aqueles que mais confortavelmente se adaptaram às paredes da prisão -, mas que ativamente passaram a trabalhar para os organismos de censura - Herzen cita nominalmente Grietch e Bulgárin¹⁷⁰, em uma espécie de humilhação pública -, considerando como a única alternativa razoável à vergonha de colaborar com o regime “Não suplicar nada, preservar a própria independência, não buscar posições: tudo isso, num regime despótico, chama-se fazer oposição”¹⁷¹, assim como considerando como medidas justas as ideia de “arrasar qualquer autoridade”¹⁷² e “apresentar acusações contra

¹⁶⁸ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág.172

¹⁶⁹ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 171

¹⁷⁰ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág.170

¹⁷¹ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 167

¹⁷² “E estava inteiramente certo em pensar que arrasar qualquer autoridade é um ato revolucionário”, *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 170

esses grandes mestres, esses figurões dogmáticos que se davam ares de grande importância”¹⁷³ (apresentar acusações não no sentido oficial, evidentemente).

Ressaltamos, por fim, que além da genealogia do pensamento antiabsolutista, Herzen também aponta alguns projetos revolucionários “absurdos” desenvolvidos no período, que ajudam a completar o quadro do pensamento revolucionário da época, que encarna nas figuras já mencionadas de Tchaadáiev, que publica uma denúncia bastante dura da Rússia e do povo russo em suas *Cartas Filosóficas*¹⁷⁴ e termina a vida internado como louco, e Lermóntov, que acaba condenado ao serviço militar por conta de seus poemas em defesa de Púchkin, assim como uma série de outras figuras menos conhecidas - em especial estudantes universitários e até mesmo um estrangeiro, preso por recusar-se a delatar os seus amigos¹⁷⁵. Nesse grupo, no qual Herzen inclui as suas ações da juventude e que são um paralelo quase perfeito da “juventude revolucionária” do próprio Dostoiévski¹⁷⁶, vemos sobretudo uma reação ao absoluto desespero da situação das pessoas de consciência naquele país e período, o que termina por pintar a imagem de que para estas pessoas só houve entre 1825 e 1850 duas opções dignas: a propaganda “desprovida de brilho”, que era também preparação ideológica, ou arrebentar-se em ações suicidas movidas pelo desespero - o que vemos aqui é, sobretudo, um retrato de impotência motivado pela absoluta desolação como característica central destes revolucionários.

Passemos, então, ao que diz pouco depois (nove anos) Dobroliúbov sobre o período e sobre os seus revolucionários. Vale ressaltar que, diferente de Herzen, Dobroliúbov vivia na Rússia, e não no exílio, na ocasião da publicação do texto do qual trataremos adiante, de modo que esta obra é mais um exemplo dos empregos da “linguagem esópica” e do modo como, naquele país, a arte, política e crítica literária

¹⁷³ *idem*.

¹⁷⁴ “Eis por que, como a senhora pode notar, falta a todos nós uma certa estabilidade, uma certa coerência no intelecto, uma certa lógica. Desconhecemos o silogismo do Ocidente. Em nossas melhores mentes há algo ainda pior que a leviandade. As melhores ideias, privadas de nexos e coerência, paralisam-se em nosso cérebro como devaneios estéreis.” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Primeira carta filosófica”, pág. 74)

¹⁷⁵ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social”, pág. 173

¹⁷⁶ Assim como Dostoiévski, Herzen foi, por participar de uma “sociedade secreta” dedicada à difusão do socialismo utópico, preso por oito meses, depois condenado à morte em uma cerimônia falsa de execução, “libertado” da pena por “um ato de bondade” do Czar e depois degredado.

se misturam: o que vemos aqui é, explicitamente, um artigo sobre crítica literária¹⁷⁷, mas o que é efetivamente suscitado nele foge em muito do escopo dos “debates acerca da beletrística”, sendo o texto um exemplo das capacidades dos pensadores russos de “driblarem” a censura, coisa a qual o próprio Herzen alude no texto do qual há pouco tratamos como uma consequência esperada das tentativas do Estado de coibirem o pensamento livre.

Vale ressaltar também que Nikolai Dobroliúbov não era um membro nem da pequena e nem da média nobreza, às quais alude Herzen como as classes mais diretamente ligadas às atividades revolucionárias no texto do qual tratamos há pouco, mas sim aquilo que ficou conhecido na Rússia da época como um “seminarista”: filho de um sacerdote¹⁷⁸, Dobroliúbov frequentou na juventude o seminário, onde aprendeu a ler e a escrever, sendo um dos exemplos mais antigos de intelectual *raznotchíntsi* - como mencionado no capítulo anterior, condição dos sujeitos que não eram servos, mas que também não tinham nem o título de nobreza rural e nem o título de nobreza civil - e um dos principais contribuidores do periódico *O Contemporâneo*. Ressaltamos que, ainda tomando por base o texto de Herzen, era nos periódicos que o principal da vida cultural russa “acontecía”, e a posição de destaque do jovem Dobroliúbov¹⁷⁹ como um dos principais articulistas - exceção feita apenas a Tchernichévski - do periódico mais admirado pela juventude radical russa certamente o habilita como uma espécie de “porta-voz” deste período da cultura russa. Este periódico é mencionado nominalmente por Herzen, que o qualifica como o “filho bastardo” de um outro periódico de orientações progressistas¹⁸⁰, *Anais da Pátria* (no qual foram publicadas as obras mais significativas do Realismo Social - ou Escola Natural -, dentre elas *Gente Pobre*, de Dostoiévski, assim como escritos de Turguêniev, Gontcharov,

¹⁷⁷ O tema explícito do artigo é a análise de uma tipo social ou tendência existencial que o autor descreve como “oblomovismo”, tomando por base uma análise do romance *Oblomov*, de Gontcharov, e uma análise *en passant* de escritos de Púchkin, Herzen e Turguêniev.

¹⁷⁸ Cabe lembrar ao leitor que, no Cristianismo Ortodoxo, é permitido o matrimônio a uma parcela do sacerdócio (os padres, por exemplo), ficando o celibato restrito aos bispos e a maior parte dos monges.

¹⁷⁹ Que não teve a oportunidade de sequer atingir os trinta anos, tendo morrido ainda no alvorecer de sua atividade intelectual, não tendo podido falar nem parte daquilo que certamente o teria feito se tivesse, como os seus contemporâneos, sobrevivido.

¹⁸⁰ Cf. *Dostoiévski - As sementes da revolta*, FRANK, 1999, pág. 173. “Contudo, a campanha de Belínski a favor de Gógol e a transformação dos *Anais da Pátria* em posto avançado da tendência “socialista” francesa (...)”

Nekrássov e, por exemplo, o ensaio "Diletantismo na Ciência"¹⁸¹, de Herzen), o que já denota uma relação de parentesco parcialmente grotesca (ou, ao menos, irregular) entre o grupo de pensadores ao qual pertence Herzen e o grupo de pensadores que começava a surgir então (na década de 1850) e que se identificaria depois como os "seminaristas": a este parentesco grotesco se seguem, como pretendemos demonstrar nas páginas seguintes, aproximações importantes e parricídios ideológicos fundamentais.

Isto se deixa entrever, por exemplo, na explicação que Dobroliúbov apresenta, por meio das suas metáforas, para explicar o "mistério da ausência" na Rússia, que vivia um período de fortíssima repressão governamental, de um movimento revolucionário amplo quando alhures o Ocidente ardia nas chamas da Revolução toma por base teórica, de modo geral, a interpretação do hegelianismo de esquerda e, assim como o faz Herzen, atribui isto sobretudo ao que podemos considerar uma perceptível fraqueza das classes ilustradas. A diferença central entre a "tese" de Dobroliúbov e a de Herzen é que esta rejeição de Dobroliúbov é bem mais ampla que a de Herzen, que ainda mantém a imagem, mesmo que em pontos aparentemente tímida, de que há determinados segmentos das classes ilustradas que ainda se manteriam como uma oposição razoável ao governo, enquanto que Dobroliúbov, tal como o compreendemos, apresenta denúncia contra os membros das classes ilustradas que incluem muitos daqueles que Herzen pretende resguardar e, em último grau, a denúncia de Dobroliúbov inclui o próprio Herzen. Dito de outro modo, tanto Dobroliúbov quanto Herzen concordam que a classe ilustrada é responsável pelo profundo terror vivido na Rússia, mas Dobroliúbov considera na prática a totalidade da classe ilustrada russa como responsável por omissão e incapacidade, não resguardando o tipo revolucionário do propagandista e dos reformistas mais tímidos, tal como o faz Herzen.

Dizemos que Dobroliúbov toma por base teórica o hegelianismo de esquerda - de modo geral - por passagens que caracterizam a condição social como a causa central da percebida apatia da personagem Oblomov, como, por exemplo:

"Em que se resumem os traços importantes do caráter de Oblómov? Em uma total inércia, resultante de sua apatia diante de tudo o que acontece no mundo. O motivo de tal apatia encerra-se, em parte, na sua posição exterior, e, em parte, na imagem de seu desenvolvimento intelectual e moral. Em

¹⁸¹ Cf. ALMEIDA, 2019, *A Rússia na Encruzilhada Autobiográfica* - "Passado e Pensamentos", de Aleksander Herzen", pág. 126

relação à posição exterior, ele é um bárin: “possui Zakhar e mais trezentos Zakhars”, na expressão do autor. (...)”¹⁸²

A isto o próprio autor segue uma com uma citação do romance¹⁸³, na qual o próprio protagonista afirma que “parece que tenho quem faça as coisas para mim! Em toda a vida, nunca calcei uma meia na perna, graças a Deus!” e que “nunca passei frio, nem fome, não conheci necessidades, não trabalhei pelo meu pão e, em geral, nunca fiz coisas pesadas.”, ao que Dobroliúbov complementa afirmando que Oblomov “acostumou-se ao ócio por ter sempre quem lhe servisse”, o que estabelece uma absoluta incapacidade prática - e consequentemente dependência em todas as matérias práticas - de Oblomov como consequência de sua condição de “mestre”, o que ecoa as leituras do hegelianismo de esquerda dos parágrafos 178 a 196 da *Fenomenologia do Espírito*¹⁸⁴.

Dizemos, por sua vez, que há “parricídios ideológicos” (sendo aqui, lembramos, os “filhos”, os articulistas e os leitores principais de *O Contemporâneo* e os “pais” a “Geração de 1840”, identificada com os *Anais da Pátria*, adeptos a grosso modo de um socialismo que se mostrou politicamente inócuo e constituintes do Realismo Social/Escola Natural) pelo modo como Dobroliúbov, no decorrer do artigo, apresenta o oblomovismo não como uma característica de uma parcela politicamente inativa da nobreza (que Herzen também critica), mas como uma característica de certo modo geral desta classe¹⁸⁵, apresentando a própria corrente política representada por Herzen com a imagem de um grupo de “sábios” que “subiu nas árvores” quando deparou-se com um “pântano lamacento e perigoso”, em uma série de denúncias razoavelmente duras. O articulista afirma, por exemplo, que “No fundo, todos eles são igualmente incapazes ante a força das circunstâncias adversas, todos afundam igualmente na insignificância quando confrontados com alguma **atividade legítima e séria**”¹⁸⁶ e que “Na verdade, não fizeram nada pelo bem comum, não viram e não

¹⁸² *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “O que é oblomovismo?”, pág. 299

¹⁸³ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “O que é oblomovismo?”, pág. 300

¹⁸⁴ Cf. Independência e Dependência da Consciência-de-Si - Dominação e Escravidão. pp. 126 a 134

¹⁸⁵ “uma aspiração estéril pela atividade, a consciência de que deles poderia resultar muita coisa, mas não resulta nada... Nesse ponto eles se assemelha assombrosamente.” (*Antologia do pensamento político russo*, capítulo “O que é oblomovismo?”, pág. 317)

¹⁸⁶ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “O que é oblomovismo?”, pág. 319, grifos nossos.

disseram nada, restando, portanto, aos que os esperavam embaixo, a alternativa de abrir e limpar o caminho do bosque por si mesmos, sem contar com a sua ajuda”¹⁸⁷.

Sobre a perspectiva de um jovem revolucionário russo, Dobroliúbov argumenta que, com o tempo, “dois caminhos se abriram para ele: seguir em direção a alguma atividade legítima - feita não de palavras, mas que envolvesse a cabeça, o coração e os braços ao mesmo tempo - ou simplesmente deitar e cruzar os braços”, afirmando que os “Oblomóv”, por sua “natureza apática”, seguiram o “último caminho”, sendo esta diferença entre os “caminhos” da juventude revolucionária representada textualmente pela metáfora mencionada do bosque pantanoso (ou seja, as condições reais da Rússia do Século XIX) e dois diferentes grupos, um que “sobe nas árvores” e um que “abre os caminhos” no bosque. Ainda sobre a situação da “sua” Rússia, Dobroliúbov apresenta a ideia de que “A frase perdeu a sua razão de ser; surgiu na sociedade uma demanda por ação efetiva”, em uma clara crítica à ideia da atividade revolucionária que se limita à “atividade de pouco brilho”, como se refereria Herzen, da propaganda e a defesa de um modelo de ação política mais “enérgico”. Dobroliúbov afirma ainda que a geração anterior (assim o interpretamos) “não concebeu como uma possibilidade” a ação revolucionária efetiva, e que aos “Oblomóv” restam apenas duas alternativas: ou “descer das árvores” e atuar efetivamente com a juventude revolucionária ou perder de vez o respeito da juventude e ser atropelado pelo inexorável progresso da causa revolucionária. Dizemos que esta crítica se refere a Herzen e seus contemporâneos e correligionários pois o conjunto das personagens que Dobroliúbov apresenta como “Oblomóvs” (e devemos lembrar que a mensagem aqui não deve de modo algum se limitar ao seu conteúdo literário) inclui obras de Púchkin, Herzen e Turguêniev (além da obra diretamente analisada de Gontchárov), de modo que o que se tem em mente aqui, em especial na parte do texto que fala sobre o “pântano” e os “sábios nas árvores” é um tipo de atividade revolucionária que, à época, ligava-se bastante com aquilo que defendia Herzen.

Do texto gostaríamos de ressaltar ainda que uma das características mais repetidamente apresentadas da personalidade de Dobroliúbov em particular e dos “seminaristas” em geral, o que aparece também em *Os Demônios*, é a sua “semcerimônia”. São frequentemente “iconoclastas” e críticos dos “figurões dogmáticos”, e nisso apenas colocam em prática aquilo que Herzen havia apresentado em teoria

¹⁸⁷ *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “O que é oblomovismo?”, pág. 321

poucos anos antes: arrasar qualquer autoridade é um ato revolucionário - e aqui ele fala também das autoridades literárias -, assim como o sentido do seu elogio a Polevoi, que se destacou justamente por “apresentar acusações contra esses grandes mestres, esses figurões dogmáticos”¹⁸⁸. A sua “atitude incendiária” se dá ainda por meio dos periódicos, que, lembramos, Herzen apresentou como reunindo todo o movimento intelectual do país, usando de uma linguagem esópica forjada por anos de combate com os censores estúpidos e por meio de uma leitura ampla do mundo. O “parricídio ideológico” aqui parece bastante com o amadurecimento de uma corrente político-filosófica, e representa uma nova perspectiva de revolução que surgia então dentre os membros da juventude, com uma participação importante e até então inédita¹⁸⁹ de membros de fora dos círculos da nobreza nos debates intelectuais nacionais.

Deste “novo caminho” para revolução trataremos nas páginas seguintes, interpretando *Os Demônios* enquanto uma história do pensamento filosófico russo de 1861 em diante. Antes de dar prosseguimento, contudo, reconheçamos que, enquanto obra de história do pensamento, *Os Demônios* contribui com uma representação artística de uma importante rusga ideológica, sendo mais uma obra que poderia ajudar a compreender, dando “corpo” ao debate e humanizando um embate geracional, o período de maneira bastante proveitosa. Esta apresentação parte, como pretendemos ter demonstrado, por diferentes concepções de revolução, pela ideia, consubstanciada tanto em Herzen quanto em Dobroliúbov, de uma concepção (variável) de “revolução envergonhada” e por uma crise interna nos próprios círculos progressistas russos, sendo uma boa representação em um microcosmo de um período significativo da história contemporânea russa. O sentido desta “rusga”, contudo, se aprofundará, como pretendemos demonstrar nas páginas que se seguem, com a passagem do tempo, e a obra de Dostoiévski é presciente em antever as raízes e os desdobramentos no pensamento revolucionário que ocorreram poucos anos após a sua publicação: tratemos então do último, e mais curioso, período histórico do qual a obra dá conta - o período que vai da libertação dos servos até a sua publicação,

¹⁸⁸ Ambas as citações se encontram em *Antologia do pensamento político russo*, capítulo “Literatura e pensamento social?”, pág. 170.

¹⁸⁹ Exceção feita a Lomonossov, o conjunto dos pensadores russos descendia ou da Nobreza Rural (Púchkin, Gógol, Turguêniev, Tolstói e Herzen, embora este último fosse um filho bastardo) ou da Nobreza Civil (o próprio Dostoiévski, cujo o pai ascendeu socialmente por meio do serviço civil como médico militar).

com os insights que parcialmente se confirmaram sobre o futuro -, posto que neste ponto é também uma “história do porvir”.

Sobre a história do pensamento político na Rússia do período, as duas características que gostaríamos de ressaltar são o aprofundamento destas dissidências políticas, cujas raízes apontamos no debate entre o pensamento de vanguarda (que passaria a ser percebido como “obsoleto”) de Herzen e o novo socialismo revolucionário de Dobroliúbov, e o desenvolvimento particular da tática terrorista, que haveria de se sistematizar nas décadas de 1860, 1870 e 1880 e mudaria, dali em diante, a história da própria sociedade russa. A história desta dissidência política e das organizações terroristas se mistura, de modo que para montar esta trama é necessário que dominemos os seus dois fios constituintes: a divergência de princípios e a corporificação destas divergências em organizações políticas.

O próprio modo como se deu a abolição da servidão, que fora a principal bandeira política dos socialistas e outros pensadores progressistas da geração de Dostoiévski, foi objeto de debate no seio do progressismo, tendo a exaltação pela importante conquista histórica sido abafada pelo modo, pouco adequada aos interesses e necessidades dos camponeses e bastante benéfica aos senhores de terra, como a reforma se construiu. Embora nenhum tipo de indenização tenha sido explicitamente paga aos antigos senhores pela perda de sua “propriedade batizada¹⁹⁰”, estes foram na prática ressarcidos pela parcela de terras que foram transmitidas aos ex-servos, agora camponeses libertos, com o pagamento de multas e força de trabalho gratuita dos camponeses por um espaço de alguns anos, em valores que superaram o próprio valor das terras que foram concedidas aos agora camponeses livres. Deste modo a servidão foi abolida, mas acompanhada por uma série de condições econômicas que conduziriam inevitavelmente à pauperização do novo estrato de trabalhadores rurais livres e que garantiriam que, no novo “regime econômico”, a situação material dos antigos servos não mudasse de maneira fundamental.

¹⁹⁰ A expressão histórica, que é recuperada por Yarmolinsky em seu *“Road to Revolution”*, cujas páginas foram fundamentais para a composição do cenário que exibiremos nas páginas que se seguem, era usada para se referir ao direito de propriedade dos senhores pelas “almas” dos camponeses, de modo que “propriedade batizada” era uma forma de se referir aos servos, fazendo diferenciação entre a propriedade de seres humanos e a propriedade específica das terras.

Contra estas condições, tidas por indignas e profundamente injustas pelos setores mais radicais do pensamento político russo, foram publicados já em maio de 1862 (portanto, pouco mais de um ano após a abolição, que se deu em fevereiro de 1861) os panfletos que ficaram conhecidos como os panfletos da *Jovem Rússia*, idealizados por Piotr Zaichnévski¹⁹¹, e caracterizados por trazer, em termos incontestáveis, uma convocação à ação política violenta, sendo o germe, ou a primeira semente, de uma apologia do terrorismo como ferramenta política por parte da juventude russa. Em certa feita o autor faz uma convocação (voltada aos camponeses e aos trabalhadores urbanos) para que “saquem os seus machados”, e que ataquem o Partido Imperial “com a mesma misericórdia que demonstram conosco: os mataremos nas praças...em suas casas, nos estreitos becos das cidades, nas vastas avenidas das capitais, em suas vilas e aldeias”, arrematando a conclamação à ação com a ideia de que “quem não está conosco está contra nós, e quem está contra nós é nosso inimigo, e inimigos devem ser destruídos empregando todos os meios possíveis”.

A publicação do (explosivo) panfleto foi acompanhada por uma série de incêndios em São Petersburgo e em outras partes do país, tendo sido a culpa oficialmente atribuída (se com justiça ou não, não é possível determinar) à juventude radical e a partidários dos poloneses (o governo russo estava, então, no processo de suprimir violentamente uma rebelião na Polônia), e a representação deste “primeiro ato” da radicalização da juventude russa no pós-abolição da servidão encontra-se evidentemente em *Os Demônios* nas cenas idênticas de incêndios, cuja causa é também indefinida, que irrompem ao final de “A Festa” (de modo que, tematicamente no romance, une-se imediatamente a cena que considero representativa das querelas entre Dobroliúbov e Herzen na década de 1850 com o aprofundamento da radicalização russa da década de 1860), assim como na própria difusão de panfletos políticos por parte da juventude radical dentro do universo romance, panfletos estes que Trofímovitch apresenta, como dissemos há pouco, como “estúpidos” e que são a representação “física” da intensificação das ações políticas dos jovens radicais na trama.

Na esteira da reação à publicação de *Jovem Rússia* o governo prenderia, por exemplo, Tchernichévski (além do próprio Zaichnévski, autor do panfleto) e a censura

¹⁹¹ Yarmonlinsky nota que o panfleto de Zaichnévski fora apontado, “por um renomado historiador soviético”, em 1924, como “o primeiro documento bolchevique na história” (cap. 6)

endureceria a sua ação com o fechamento dos jornais progressistas, de modo que pouco mais de um ano após a grande conquista política da “geração de 1840” já vemos restabelecido o “tabuleiro” da repressão russa, com a retomada das prisões políticas, da censura e da defesa de um modelo político-econômico profundamente desigual. Zaichnévski, por exemplo, passaria o resto da vida entre a prisão e o exílio e Tchernichévski, que sequer tinha ligação direta com o panfleto ou com os incêndios¹⁹², só seria solto mais de duas décadas depois, já perto da morte. Longe de marcar, então, uma trégua, a abolição da servidão apenas serviu para marcar mais um capítulo na longa batalha entre aqueles que defendiam ideias à grosso modo progressistas e a autocracia russa, e nesta batalha se desenvolveram aquelas que seriam algumas das ideias e práticas políticas que impactaram de maneira indelével a história da Rússia e do mundo, com uma nova concepção de terrorismo.

Fato contínuo, germinam na sociedade russa duas sementes, de dois aspectos do movimento revolucionário¹⁹³ que definiria a ação política na década de 1860: uma delas é o terrorismo - e, com isto, queremos dizer ação política direta, caracterizada sobretudo pelos assassinatos políticos e pela expropriação de órgãos do governo, como os bancos, mas também pelo assassinato daquilo que os revolucionários apontavam como os “opressores econômicos”, *id est*, os expoentes da burguesia industrial e rural russa -, que têm por “parto” o já mencionado, no capítulo anterior, Atentado de Karakozov - em 1866 -; e a outra delas a propaganda “que sai das páginas”, que têm por “parto” a fundação da primeira “encarnação” do Terra e Liberdade - em 1862.

No que diz respeito aos fundamentos, os adeptos do terrorismo e os adeptos da propaganda divergiam não tanto em relação ao objetivo geral - já que, em linhas gerais, procuravam o “socialismo”, embora o significado de “socialismo” fosse um tanto quanto difuso -, mas em relação ao caminho adequado e o objetivo imediato que é, em certo sentido, inextricável do caminho adequado: se era necessário fazer primeiro a revolução econômica e a partir disto estabelecer a revolução política - que

¹⁹² Tchernichévski, na verdade, teria buscado dialogar com os seus colegas mais jovens no sentido de interromperem esta prática, se a tivessem adotado, em prol da propaganda de ideias. Cf. Os Bolcheviques, ULAM, pp. 88-117

¹⁹³ Em seu Os Bolcheviques, Ulam divide os elementos do populismo russo em três: propagandistas, conspiradores e terroristas. Por motivos que ficarão mais claros adiante, subsume-se neste trabalho o que Ulam trata por “propagandistas” - Tkachev e seus seguidores, mas também Bakunin - ao campo do terrorismo.

era a posição dos propagandistas -, ou se era necessário estabelecer a revolução política e a partir de então construir a revolução econômica. Embora esta rusga específica tenha dito, no contexto do qual aqui tratamos, respeito apenas a um pequeno grupo de revolucionários russos em grande medida relegados a uma pequena nota de rodapé da história, o debate acerca dos fundamentos exige-nos um momento de atenção.

Priorizar a via econômica implica, necessariamente, a participação de uma parcela maior da sociedade na construção do processo revolucionário, uma vez que as economias nacionais são fenômenos complexos e envolvem, na sua condução regular sob a égide de um sistema seja ele qual for, uma implicação ativa de membros de diferentes classes sociais. Modificar estruturalmente uma sociedade por esta via é, pela própria natureza da mudança, um processo mais democrático e que, a partir de determinado grau, rejeita, por fundamento, a prática da coerção violenta e explícita, posto que os sistemas econômicos são tão menos eficientes o quão mais autocráticas são as suas bases. Mudanças deste tipo são, contudo, também consideravelmente mais lentas, e o próprio fato de exigirem a participação de setores mais amplos da sociedade exige também um sucesso considerável dos esforços de difusão ideológica. Para atingir este objetivo, a tática prioritária então não poderia ser outra, de modo que ao escolher este objetivo o revolucionário está implicitamente também escolhendo esta tática¹⁹⁴.

Priorizar a via política, ou seja, tomar o controle dos organismos de Estado e a partir de então promulgar as reformas fundamentais que reorganizem e reestruturem a vida econômica, também implica necessariamente uma concepção mais estreita (em comparação com uma mudança que vai da economia ao sistema político) da construção do processo revolucionário, na medida em que a concepção de “tomada do poder” limita o número de agentes revolucionários a uma parcela relativamente pequena da sociedade, exceção feita à possibilidade (um tanto quanto remota) de uma campanha de propaganda ideológica tão eficiente que ao mesmo tempo converta “a multidão” em um esforço político unificado. Posto em termos

¹⁹⁴ De modo semelhante, por exemplo, ao que Schopenhauer argumenta na sua tese de doutorado (*Sobre a Quadrúplice Raiz do Princípio de Razão Suficiente*), quando argumenta que a escolha de um objeto de análise implica necessariamente na escolha do método que lhe é diretamente adequado, tendo o revolucionário que visa a revolução econômica de aplicar a propaganda do mesmo modo que alguém que visa explicar coisas materiais precisa pensar em termos de causa e efeito.

existenciais, caberia ao revolucionário que buscasse esse caminho o trabalho da agitação, dos assassinatos políticos e das “conspirações”, ou seja, da organização secreta de partidos políticos clandestinos que de algum modo buscassem se apropriar dos sistemas políticos estabelecidos em prol do esforço revolucionário. A primeira via - a da propaganda - viu-se, por motivos que veremos adiante, interdita, de modo que restaram as conspirações e os assassinatos (a violência espetacularizada, ou seja, o terrorismo, como caminhos possíveis).

Retomando o fio histórico do pensamento revolucionário, organizou-se ainda em 1862 “a primeira encarnação” de Terra e Liberdade¹⁹⁵, constando dentre seus fundadores à época Herzen e Bakúnin e tendo como uma das principais inspirações ideológicas os escritos de Tchernichévski, a primeira de uma longa série de partidos políticos/organizações revolucionárias que tentaria abarcar os diferentes matizes do pensamento revolucionário - Herzen e Bakúnin eles mesmos já representavam duas correntes, o primeiro mais reformista e o segundo mais radical - em prol do objetivo em comum desta parcela relativamente pequena, mas bastante politicamente ativa, da população russa, com participação especialmente forte dos estudantes e professores universitários, mas também jornalistas, literatos e setores das forças armadas. O próprio nome da organização, que é “avó” de todas as demais, é uma resposta a um artigo publicado por Nikolai Ogarev intitulado “De que o povo precisa?”¹⁹⁶ e a organização começou a difundir aquilo que na década seguinte se tornaria o populismo russo. É também das penas dos membros desta organização que veio aquele que seria o principal “dogma” dos populistas (a saber, que o camponês russo era em essência já quase um socialista¹⁹⁷ e que a revolução seria construída na fusão simbiótica entre as classes educadas e os camponeses) no que ficou conhecido como “a ida ao povo”, um evento histórico relativamente curto, mas de grandes proporções na história do pensamento político russo, e que Dostoiévski

¹⁹⁵ Cf. YARMOLINSKY, *Road to Revolution*, 1956. Cap. 6, *Get your axes*.

¹⁹⁶ O povo precisa de terra (reforma econômica) e de liberdade (reforma política).

¹⁹⁷ Esta crença se fundamentava na manutenção na Rússia do Século XIX das obshchina, que era uma maneira coletiva e cooperativa de organizar as propriedades rurais dentre os camponeses, uma espécie de “comuna primitiva”. Os populistas defendiam a interpretação de que a manutenção desta instituição era uma prova da capacidade (que a própria instituição tradicional já representava parcialmente) do camponês russo de viver de acordo com um modelo econômico de propriedade comum dos meios de produção, de modo que faltava apenas um “verniz” e a superação de algumas crenças retrógradas arraigadas (no Czar e na Ortodoxia) para que os camponeses se unissem aos estudantes universitários na luta pelo socialismo.

antevê em *Os Demônios*¹⁹⁸ ao narrar as últimas aventuras de Stiepan Trofímovitch, associando adequadamente as ideias de Herzen com a prática que, num futuro próximo, delas se seguiria com o resultado que esperava os então futuros revolucionários.

Seguindo mais um período de fome nos anos de 1873 e 1874¹⁹⁹, a parcela da juventude socialista russa que havia adotado a mudança das estruturas econômicas como objetivo e em consequência a propaganda como estratégia parte, então, naquilo que Yarmolinsky descreve como “A Cruzada das Crianças” e o que entrou para os livros de história como “A Ida ao povo”. A premissa central do movimento - o seu mito fundador - era simples: unir a juventude liberal e a classe trabalhadora²⁰⁰ em um esforço comum por meio do estabelecimento de laços pessoais e diretos entre os membros destas diferentes classes, cabendo então os jovens o dever de tomar a iniciativa em construir esta ponte. Para realizar este feito, os expedientes foram os mais diversos: houve aqueles que se dispuseram a dar aulas elementares (mescladas com propaganda socialista) aos camponeses, os que se integraram ao *artel* local para trabalhar como serralheiros e carregadores e os que prestavam serviços médicos a preços módicos. Aqueles que atuavam nas cidades buscavam fortalecer ali o movimento trabalhista, tendo chegado a fundar sindicatos locais e regionais (como a União dos Trabalhadores do Sul), e os que atuavam no campo buscavam vencer em seus compatriotas camponeses aquelas que eram as suas “crenças limitantes” na bondade do Czar e na Ortodoxia.

A “recepção” do movimento, contudo, foi catastrófica: os relatos da juventude da época narram um verdadeiro choque com o “real estado de coisas” dentre os camponeses, e frequentes eram os casos em que os próprios camponeses, temendo serem os recém-chegados jovens agentes do governo testando a sua lealdade, denunciavam os seus compatriotas para as autoridades e pouco comum foi a adesão destes à causa capitaneada pela juventude, tendo mesmo as organizações

¹⁹⁸ O romance é de 1872 e a “Ida ao povo” ocorreria nos anos de 1874 e 1875, de modo que o que Dostoiévski descreve não é um processo histórico (já que não havia ainda acontecido), mas sim uma espécie de situação política que lhe parecia inevitável.

¹⁹⁹ Cf. YARMOLINSKY, *Road to Revolution*, 1956. Cap. 9 “Populism”

²⁰⁰ Embora fosse o foco central do movimento fosse a classe camponesa, houve esforços também na organização do proletariado (que existia em relativamente pequeno número na pouco industrializada Rússia) e dos artesãos, que, por sua vez, também mantinham um modelo de organização político-econômico, o *artel*, que a juventude socialista via como uma possível outra semente do socialismo no país.

trabalhistas fundadas vida breve e a perspectiva de insurreições camponesas em larga escala fracassado em absoluto. Há um caso, mencionado tanto por Ulam quanto por Yarmolinsky, da organização de uma rebelião na atual Ucrânia que chegou a contar com cerca de mil participantes, mas que não conseguiu materializar mais que uma dúzia de armas e que acabou sufocada pelas autoridades antes de eclodir, tendo sido este o caso mais bem-sucedido no que dizia respeito aos esforços insurrecionais. Movimento semelhante se repetiu no ano seguinte, tendo encontrado também maus resultados e terminado em prisões, exílios e em desilusão aquela que seria a principal iniciativa deste campo do populismo russo na década de 1870, o que deu ocasião para duas reações por parte da juventude: houve aqueles que se esforçaram em buscar reorganizar os instrumentos da propaganda e mantiveram a sua atuação política balizada sobretudo pela teoria, se aproximando do socialismo científico, sendo o principal expoente deste campo Guiórgi Plekhanov, que depois se juntaria aos bolcheviques; e houve aqueles que, movidos por um senso de dever heróico, se empenharam em “engajar o governo em combate direto”²⁰¹, dos quais podemos destacar Alieksander Mikháilov e Nikolai Morozov. A disputa interna levou à dissolução do partido/organização Terra e Liberdade, passando os adeptos do primeiro campo à organização que ficaria conhecida como “Repartição Negra” e os adeptos do segundo campo ao que ficaria conhecido como “A Vontade do Povo” - o Naródnaia Vólia, o grupo responsável pela morte de Alieksander II.

Esta cisão deste grupo relativamente pequeno (contavam, mesmo no auge, com não mais que meia dúzia de milhares de membros e simpatizantes, somados todos os grupos das diferentes vocações) de revolucionários russos antecedeu tantas outras de tantos grupos políticos, de diferentes orientações ideológicas, que marcariam a história das concepções radicais de pensamento em tantas outras ocasiões e situações históricas, das quais a cisão entre mencheviques e bolcheviques dos antes correligionários sem diferenciação do РСДРП²⁰², é apenas um dos muitos exemplos. Destas, uma diferenciação importante, para a história do pensamento socialista na Rússia, seria aquela feita entre os “SR” (Socialistas Revolucionários) e

²⁰¹ ‘I love the work among the people.’ (...) ‘I was ready to carry it on at any cost, but ... we are powerless to accomplish anything under the autocracy, all our people will perish without results. We have only one alternative: either to give up revolutionary activity or engage the government in single combat. We have enough strength, heroism, capacity for self-sacrifice to follow the latter course.’ Citado em YARMOLINSKY, *Road to Revolution*, 1956. pág. 146.

²⁰² O Partido Operário Social-Democrata Russo.

os Bolcheviques, que foi também uma separação mutuamente acordada baseada em divergências gerais acerca de qual orientação revolucionária (se centralista, posição bolchevique, ou não, posição dos “SR”), o que é também mais um dos muitos ecos deste “microcosmo” revolucionário que é a juventude russa da segunda metade do Século XIX.

De qualquer modo, mesmo antes da cisão “oficial”, uma série de acontecimentos esporádicos no seio do movimento revolucionário chamaram a atenção de Dostoiévski, sendo um destes o já anteriormente mencionado crime perpetrado por Netcháiev contra o seu colega, Ivánov, e que serviu de inspiração direta para “Os demônios”. Chama-nos atenção, mesmo mais que o crime - indiscutivelmente brutal e hediondo - de Netcháiev a participação, em sentido amplo, nele de Piotr Tkachev (que foi julgado e condenado como um dos “conspiradores” associados a Netcháiev, mas que não teve nenhuma participação direta no assassinato de Ivanov), e que seria umas das “fontes ideológicas” do que posteriormente Lênin consideraria como a teoria acerca da Vanguarda Revolucionária, de modo que se confundem e se misturam, neste tortuoso período da história política russa, pensadores e modelos revolucionários que mesclam elementos tanto do que poderíamos considerar o “marxismo ortodoxo” quanto de uma espécie muito peculiar (e autóctone) de populismo russo: enquanto a primeira concepção seguia pautada pela concepção científica da revolução e, via de regra, denunciava a prática terrorista como método inadequado, a segunda apresentava a primeira como, até certo ponto, uma posição inócua e que precisaria ser “complementada” com a concepção de ação direta. Dito da maneira mais sucinta possível: a história do pensamento revolucionário na Rússia é uma co-criação de duas antípodas revolucionárias - um “marxismo” e um “bakuninismo”, e a sua adequada compreensão exige, segundo a interpretação que aqui propomos, uma análise a respeito dos seus mitos organizadores. É a compreensão adequada deste aspecto do pensamento revolucionário russo, o que se dá sobretudo pelo reconhecimento do “netchaievismo” como um movimento político de ramificações importantes, e não como um “mero acidente” ou “uma loucura de maus estudantes”, que *Os Demônios* mais adequadamente se caracteriza, então, como uma obra sobre a história do pensamento político russo.

3.2 Os Demônios e a identidade raznotchíntsi.

Para que possamos caminhar então para a interpretação deste romance em sua terceira concepção - como uma análise acerca da noção de identidade *raznotchíntsi* -, é necessário que primeiro desfaçamos aquilo que consideramos como uma incompreensão, com raízes ainda no século XIX, e que persiste - ao menos assim nos parece - até os nossos dias: é inadequado buscar compreender a violência política como um problema moral (posto que fazê-lo torna impossível a possibilidade de superação dos fundamentos do problema, limitando-se somente às suas consequências visíveis, o que não é aquilo que mais concerne aos interesses da pessoa que filosofa) ou de ordenamento anímico (que é, *mutatis mutandis*, repetir os mesmos erros, mas em outra esfera conceitual, da concepção moralizante do problema).

Incorrem neste equívoco Ulam, Yarmolinsky e Frank, que em repetidas ocasiões apresentam como “loucos”, “imorais” e “imatuross” os movimentos político-revolucionários do século XIX - e, portanto, como loucura, imoralidade e imaturidade as convicções existenciais que orientaram tais movimentos políticos -, o que, por sua vez, em um ponto específico, torna os próprios autores mais conservadores que o próprio Dostoiévski, que fez questão de defender, em artigo escrito²⁰³ para o *Diário de um escritor* ainda em 1873, justamente que não era o caso de desconsiderar assim - como imoralidade bestial, imaturidade ou loucura - as crenças de seus contemporâneos revolucionários.

Neste artigo, Dostoiévski apresenta a ideia, que associa particularmente ao periódico *Mundo Russo*, mas que reconhece como sendo “de modo geral” a atitude “da imprensa liberal”, de que os casos dos jovens revolucionários eram frequentemente tratados na imprensa como as atividades “de ociosos mal-educados”²⁰⁴, posição contra a qual Dostoiévski se coloca afirmando o seguinte:

“Isolando o caso e privando-o do direito de ser examinado como um todo (é nisso que consiste a única defesa possível desses infelizes “depravados”) o senhor não apenas como que assina uma condenação definitiva, mas os *afasta da possibilidade de compaixão*, pois afirma sem rodeios que seus erros foram resultado unicamente de suas qualidades abomináveis, e que esses jovens, mesmo sem terem cometido nenhum crime, devem sentir desprezo e

²⁰³ DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2016, artigo “Um dos enganos da atualidade”, pp. 233 – 249

²⁰⁴ DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2016, artigo “Um dos enganos da atualidade”, pág. 237.

aversão por si. Por outro lado, e se de repente, num caso qualquer, não estiverem envolvidos absolutamente os mal-educados, os bagunceiros, os que balançam os pés debaixo da mesa, os preguiçosos, mas ao contrário, se estiverem envolvidos jovens aplicados, entusiasmados, estudiosos e até de bom coração, e apenas mal-orientados?²⁰⁵

O que o autor faz aqui é, então, uma defesa da dignidade moral básica (o que é, assim o interpretamos, tacitamente negado à qualquer um que é tido por outro como “idiota”, “louco” ou “juvenil”) daqueles sujeitos em relação aos quais nutria profundas divergências ideológicas, o que aliás também acontece em outros momentos do artigo, por exemplo quando diz que “até os verdadeiros monstros entre eles podem ser muito educados, astutos e até cultos”²⁰⁶ e quando tratando dos seus antigos tempos “de revolucionário”, afirma que “Não havia nenhum ‘monstro’ e ‘vigarista’ entre nós, os petrachevskistas (tanto faz se falamos dos que acabaram no cadafalso ou dos que saíram incólumes). Penso que ninguém refutará essa afirmação”²⁰⁷. Neste sentido, Dostoiévski, que é (de nosso ponto de vista, de maneira equivocada) apontado por Ulam como tendo sido “o maior reacionário de toda a Rússia”, ainda apresenta uma interpretação do pensamento revolucionário que é, em seus fundamentos, mais respeitosa (mesmo que com divergências ideológicas mais profundas) para com o socialismo revolucionário do Século XIX que aquela de muitos dos comentadores do século XX.

Sobre a própria confusão entre as tendências políticas radicais e a “loucura”, basta que reflitamos um pouco sobre as experiências políticas do Século XX, sejam elas aquelas dos Estados Unidos em período de “caça às bruxas” - quando a adesão ao socialismo fora suficiente para tornar, na prática, inapto para o trabalho toda uma gama de profissionais de diferentes áreas científicas, artísticas e culturais - ou as da União Soviética pós-estalinista - quando substituíram-se as prisões políticas pelos sanatórios como forma de “tratar” das atitudes contra revolucionárias -, para que cheguemos à conclusão de que a associação não diz respeito nem à capacidade racional dos indivíduos e nem ao conteúdo de suas ideias, mas sim apenas repete, na arena da política, a mesma tendência de controle social por intermédio da medicalização que Foucault tão bem delimitou no corpo de sua obra. Dito de outro

²⁰⁵ DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2016, artigo “Um dos enganos da atualidade” pp. 237-238

²⁰⁶ DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2016, artigo “Um dos enganos da atualidade”. pág. 238

²⁰⁷ DOSTOIÉVSKI, *Diário de um escritor*, 2016, artigo “Um dos enganos da atualidade”. pág. 240

modo, esta associação da juventude radical russa do Século XIX com conceitos tais como “loucura”, “imaturidade” ou “imoralidade” é apenas uma maneira, profundamente desrespeitosa (posto que já fecha por princípio qualquer possibilidade dialógica), e no fundo infrutífera (uma vez que tudo o que ela revela é a divergência entre aquele que taxa e aquele que é taxado de louco, imaturo e imoral) de considerar a questão.

Buscando então dar os fundamentos de uma compreensão do problema do radicalismo político que não se delimite na esfera da moral, mas sim como algo que está intrinsecamente ligado com uma noção de constituição simbólico-identitária, tratemos então da obra na terceira acepção que aqui propomos: enquanto uma tentativa de participar do processo de construção do mito identitário da juventude radical *raznotchíntsi*.

A ideia mesma da “construção do mito identitário da juventude radical” exige alguns esclarecimentos teóricos: “construção” em qual sentido? O que conceitua “a juventude”, e o que seria, por fim, um “mito identitário”? Começemos pelo avesso: um “mito identitário” é, como explicitamos nas ocasiões anteriores, um conjunto de crenças, valores e hábitos coletivamente construídos que dão sentido à existência daqueles que dele participam (e que, portanto, constituem o “corpo” daquela comunidade, regida de acordo com os termos daquele mito específico), o que indiretamente também ajuda a construir o sentido das próprias coisas do mundo a partir daquela perspectiva: uma vaca, por exemplo, é ao mesmo tempo um meio de produção, um símbolo sagrado, um animal de estimação e uma incógnita, a depender se quem “percebe” a vaca é um fazendeiro, um hindu, uma criança e alguém que nunca se deparou com o animal.

A “juventude”, por sua vez, é um conceito aberto. Não designa nada de modo muito claro e direto, mas antes busca captar um estágio passageiro da vida, e pela qual passam, passaram ou passarão todos os viventes, e que ocorre no processo de maturação de um organismo. A recepção do fenômeno da “juventude”, por sua vez, já diz respeito ao modo como aquilo é enquadrado dentro de um mito que organiza o sentido do mundo, podendo ser a juventude menosprezada como sinal de insuficiência (desenvolvimental) ou valorizada como uma espécie de “ápice biológico”. O que parece ser comum em ambos os casos é, contudo, a desvalorização intelectual e moral dos jovens por ocasião da sua juventude (mesmo na valorização mais materialista do corpo biológico, a juventude é vista como sinônimo da “imaturidade”, e, portanto, da deficiência, que é “curada com o tempo”, moral e intelectual), o que

aliás não deixa de ser verdadeiro para o contexto no qual se insere a obra “Os Demônios”: o que parece ser comum à maioria dos críticos “da juventude radical”, como evidenciado no artigo há pouco citado de Dostoiévski, é a ideia de que “os jovens” terminam por cometer crimes “por preguiça” (como seria o caso dos estudantes-ladões, como Raskólnikov), por iniquidade e por insuficiência moral, não sendo capazes de reconhecer (por imaturidade) aquela que seria a natureza dos seus atos. Desta crítica, aliás, é necessário ressaltar que até certo ponto o próprio Dostoiévski não escapa, pois considera a maior parcela “da juventude” como “mocinhos e mocinhas indefesas” (o que, aliás, também mencionamos no decorrer do capítulo), de modo que em algum grau o próprio Dostoiévski ainda vê nos jovens, com quem desesperadamente deseja conversar por intermédio do seu romance, um grupo de existentes que no mínimo possuem uma lacuna moral, uma deficiência de pensamento, por assim dizer, que o próprio autor não apresenta.

Apesar disto, contudo, Dostoiévski não considera a divergência moral da juventude como um reflexo de sua incapacidade ou as suas ações (moralmente deploráveis do ponto de vista do autor) que ela toma como a consequência “de uma má-consciência”. Neste sentido, Dostoiévski, ao menos assim nos parece, compreende que a própria noção de “juventude” é um conceito aberto, que estava (e sempre estará, aliás) em construção no decorrer do seu tempo, de modo que deste processo seria possível participar, como é possível participar da construção por exemplo de uma comunidade religiosa, por meio da exposição de ideias e discursos artísticos que poderiam ser apropriados para construir, reconstruir, expandir e reformular o próprio mito identitário que ordena a vida daquelas pessoas. Esta ideia - a de que o outro não é uma alteridade absoluta, não é “o outro lado da moral”, um inimigo que obstrui a capacidade de existir do grupo que constitui - é o primeiro passo - assaz necessário - na consideração da possibilidade de um diálogo comum. A outra possibilidade seria, como Foucault esopicamente menciona na aula de 17 de Março de 1976, transcrita em “Em defesa da sociedade”, aquilo que descamba de algum modo para algum conceito de genocídio, no qual o outro, compreendido como obstáculo existencial para o eu, precisa “desaparecer” - não necessariamente fisicamente, mas sim desaparecer todos os espaços de poder e privilégio, estando relegado a uma existência secundária e impotente, que em nada afete o mito existencial dominante. Busquemos, então, evitar esta segunda possibilidade detestável - que certamente é o modo como os verdadeiros maiores reacionários da

Rússia prefeririam ver “a juventude radical”²⁰⁸ -, e tentar compreender então como este romance poderia, de algum modo, participar da “construção” deste processo.

Deve-se ter em mente, ainda, que o conceito de “juventude” no contexto de disputas políticas tais como aquelas que percebemos na Rússia da segunda metade do século XIX diz mais sobre a ideologia que sobre uma certa concepção biologizante de vida: a “juventude” de que se trata aqui é uma certa forma de pensar, caracterizada pela adesão cada vez mais ampla a uma concepção revolucionária para o futuro político e social da Rússia, e que inclui dentre os seus adeptos homens pouco mais moços que o próprio Dostoiévski (Tchernichévski, por exemplo, era apenas sete anos mais jovem, Saltykov-Shchedrin cinco anos e Nekrássov, outra figura fundamental da “juventude radical” russa, apenas um mês mais jovem), embora prevalecesse dentre os seus partidários, como já fora anteriormente mencionado, pessoas mais jovens. Sendo assim, *Os Demônios* tanto busca ampliar “um diálogo com a juventude” participando da continuação dos debates entre gerações que já eram comuns na política russa pelo menos desde a publicação de *Pais e Filhos*, quanto busca ampliar o diálogo ideológico na medida em que busca estabelecer possíveis pontos de acordo entre posições divergentes na cultura russa.

Digo, por fim, “construção” em sentido assaz amplo: não se trata de “construir” a identidade da juventude radical tal como Prometeu fizera com a civilização ao roubar o fogo dos deuses e dá-lo aos seres humanos - não é, portanto, um processo vertical no qual alguém mais iluminado, pela razão ou por uma suposta superioridade moral, “ilumina” alguém inferior -, mas sim por intermédio daquilo que em Dostoiévski podemos retratar como a “compaixão universal” e podemos caracterizá-lo como a necessidade, apresentada por Dostoiévski como uma característica intrínseca da “russidade”, do espírito humano de buscar - “idealmente” - o sofrimento. A ideia da associação deste conceito - uma ideia acerca daquela que seria, na opinião do autor, uma forma mais adequada de existência - com a nacionalidade russa é, evidentemente, um dos reflexos do ultranacionalismo de Dostoiévski, equívoco conceitual que envenena (na medida em que serve de fundamento para uma filosofia

²⁰⁸ Um exemplo que esclarece isto é a proibição, imposta pelo então Ministro da Educação Dimitri Tolstói, de que alunos que não fossem formados em ginásios regulares - o que, naquele contexto, significava a maioria da “juventude radical”, que havia se formado em Seminários - pudessem ingressar nas Universidades do país, o que invariavelmente condenaria estes jovens a viver à míngua e não poderem participar dos importantes avanços científicos que invariavelmente mudariam a “cara” do país.

desastrosa) as interpretações de Dostoiévski acerca da política internacional de seu tempo (o que aparece refletido em inúmeros artigos, principalmente aqueles de 1877 e 1878, período da Guerra Russo-Turca) e o seu próprio projeto ideal para o futuro do seu país (que é fortemente marcado por uma concepção etno-nacionalista, mesmo que pan-eslavista, modelo de pensamento que não escaparia das terríveis consequências que vimos durante as guerras mundiais). Esta associação - entre a concepção existencial e a nacionalidade -, contudo, não é necessária, de modo que, mesmo reconhecendo aquilo que percebemos como equívocos pessoais do autor, gostaríamos de levar o conceito para uma conclusão diversa daquela de seu proponente, enxergando aqui uma chave interpretativa para explicar o romance como esta tentativa de “construir” este mito identitário, construção que começa por uma postura compassiva.

Esta postura compassiva se dá na interpretação dostoiévskiana do que significa, ao menos para o seu tempo e contexto, ser revolucionário: a saber, seria viver o desespero e levá-lo às últimas consequências, sem ter por meta nenhum tipo de ganho pessoal, em benefício de um futuro que o revolucionário não há de conhecer. Vê a questão, portanto, como a cena de uma tragédia, e não como a execução da imoralidade: seus adversários ideológicos devem ser “salvos” de seu destino por intermédio de uma posição compassiva, e não “consertados” por intermédio de um “genocídio soft”, tal como parece aludir Foucault na obra há pouco referenciada ser o caso das concepções políticas “comuns” no Ocidente (o que aliás, reconhecemos como verdadeiro tanto na segunda metade do século XX, quando escreveu Foucault, quanto na segunda metade do século XIX e nesta primeira metade do século XXI). É por intermédio disto que se estabelece uma possibilidade de diálogo, que pretendemos explorar nas páginas seguintes.

No corpo do romance, esta tragédia existencial associada com o devir revolucionário se encarna sobretudo em Kirílov, que é concebido - por intermédio desta interpretação - de modo um pouco diverso daquela concepção apresentada na primeira parte deste capítulo - quando Kirílov é analisado como instrumento de propaganda -, mas também na figura de Chátov. Tanto em Kirílov quanto em Chátov há a construção de duas figuras trágicas, tragédia que em cada um dos casos deriva da adesão de cada uma destas figuras à uma ideologia diferente que é promulgada por Nikolai Stavróguin, que tem os seus “destinos selados” como consequência de seus posicionamentos morais. Esta imagem do revolucionário que é caracterizada

sobretudo pela adesão altruísta a uma causa que é, no tempo presente, condenada a causar prejuízo para os seus aderentes, e que se confunde pontualmente com metáforas e mitos geralmente associados à religião é o que propriamente tratamos no presente trabalho como o Revolucionário-Profeta, e é na sua contribuição para a construção deste conceito que interpretamos, então, *Os Demônios* na terceira acepção aqui proposta. Investiguemos, então, os elementos constituintes deste conceito nesta obra.

Levado a sério, Kirílov não faz sentido. Dos muitos personagens “excêntricos” de Dostoiévski, Kirílov é um daqueles que certamente mais mereceria o “título” de “louco”, e a sua existência no romance é um dos fundamentos da crítica, muito comum à época do romance, que Dostoiévski seria um autor fascinado por descrever “loucos”: convencido da sua ideia do homem-Deus, julga o seu próprio suicídio como a mola motriz de um novo mundo, e apesar de desprezar completamente Piotr Vierkhoviénski, termina por colocar a sua própria vida nas mãos deste sujeito desprezível em benefício de uma organização político-social da qual ele mesmo não mais se considera parte quase que por capricho, como se para provar para si mesmo que já superou por absoluto o medo da morte.

A cena do seu suicídio, uma das mais fortes do romance, é marcada pela prevalência do comportamento absurdo - quase bestial -, e parece confirmar a caracterização de Kirílov como, então, um “louco” - que é o mesmo tipo de desconsideração fundamental do outro que desejamos evitar e que pretendemos demonstrar como seria possível, a partir da filosofia de Dostoiévski, evitá-lo. Será esta, contudo, a interpretação mais adequada da obra de Dostoiévski? Para responder a pergunta teríamos de refletir, primeiro, sobre o que caracterizaria fundamentalmente Kirílov (a partir de três pontos principais que caracterizam a personagem de Kirílov: a compaixão²⁰⁹, a indiferença perante a morte²¹⁰ e a crença no porvir²¹¹) e refletir se isto poderia também ser uma justa representação da posição existencial dos revolucionários com os quais Dostoiévski pretendia dialogar com o seu romance.

²⁰⁹ Que demonstra, por exemplo, em relação a Chatov na ocasião do retorno de sua esposa, assim como no próprio fato de colocar a felicidade universal futura acima de sua própria integridade.

²¹⁰ Caracterizada não só pela ideia suicida, mas também pelo fato de colocar a ocasião deste suicídio em data qualquer a ser decidida por um outro.

²¹¹ Caracterizada pela fé na ascensão do Homem-deus na ocasião da superação final dos seres humanos do medo da morte, o que se daria possivelmente por medo do seu próprio suicídio.

O que Dostoiévski apresenta como a compaixão pessoal de Kirílov, podemos ver como um reflexo dramático/romanesco daquilo que Yarmolinsky apresenta como a “Cruzada das crianças”²¹², e que já apresentamos anteriormente como a “Ida ao povo”: em Kirílov isto está refletido no modo, assaz humano, como ele recebe a notícia do retorno da esposa de Chátov e prontamente se põe a ajudá-lo com os preparativos para o parto, emprestando os poucos recursos dos quais dispõe ao amigo - com quem vive discutindo. Está, também, presente na caracterização da personalidade “mansa” de Kirílov, em especial na sua relação com os idosos e as crianças, assim como no próprio fato de ter empenhado a sua vida em prol dos interesses do que podemos genericamente descrever como a sua “causa revolucionária”: morrer para fazer nascer o Homem-deus. De modo análogo, a juventude revolucionária russa se colocaria “em campo” - poucos anos após a publicação deste romance, mas não por causa desta publicação -, prestes a sacrificar todas as suas posses, a sua liberdade e as suas vidas em nome do bem comum, em uma compaixão - um sofrer compartilhado - para com a situação dos camponeses russos que referenda esta primeira característica de Kirílov (e do Revolucionário-Profeta) que Dostoiévski descreve: não um pensador frio, mas um apaixonado compassivo, que age de modo análogo à loucura, em nome de um bem outro que não o seu próprio²¹³.

A indiferença perante a morte - ou, antes, o preferir, mesmo que temendo e tremendo, a morte à injustiça - apenas é um eco desta posição compassiva fundamental, sendo a consequência de uma postura ideológico-existencial compassiva perante uma realidade político-econômica que absolutamente não o é: a pistola de Kirílov e os agentes do governo são as consequências duras, mas que o Revolucionário-Profeta recusa a esquivar-se em prol daquilo que é, para ele mesmo, mais importante que a sua própria vida. Dizemos que “se recusa a esquivar” não sem reconhecer, é evidente, a violência brutal da repressão russa das décadas de 1860, 1870 e 1880 (de modo que as execuções destas pessoas obviamente não são a consequência lógica e adequada de um sistema político justo, mas sim o resultado de um governo abominável), mas apenas ressaltando que, mesmo perante o terrível

²¹² O que, por si só, já demonstra o desrespeito fundamental - na medida em que os considera como os protagonistas delirantes da Cruzada das Crianças, ela mesma de existência histórica questionável - de Yarmolinsky em relação aos revolucionários do Século XIX.

²¹³ O que também dá continuidade à divergência ideológica fundamental entre Dostoiévski e Tchernichévski acerca da ideia do “egoísmo racional” que marcara a década de 1860.

tribunal, a juventude revolucionária julgada na década de 1870 recusou-se sistematicamente a implorar por suas próprias vidas ou buscar desvencilhar-se da responsabilidade por seus atos revolucionários, tendo levado até às últimas consequências o seu credo e manifestado mesmo nesta hora final as suas convicções. Neste ponto, assim como na posição compassiva, a “loucura” de Kirílov não é - ao menos não necessariamente - a descrição de uma “figura aberrante”, mas antes das condições existenciais básicas da adoção da posição revolucionária (ao menos da posição Revolucionário-Profética, que pretendemos demonstrar, ao longo do trabalho, ser paradoxalmente a única possível).

Por fim temos a crença no porvir, que é o que mais explicitamente descreve a aceção “profética” do projeto existencial revolucionário, e onde mais perceptivelmente podemos enxergar as “confusões” entre o socialista russo contemporâneo de Dostoiévski, adepto do materialismo ateu, e o próprio Dostoiévski e a sua fé inexorável na Ortodoxia como salvadora do mundo. No caso de Kirílov, esta crença é a mola fundamental do seu credo: ao superar em absoluto o medo pela morte e portar-se de maneira totalmente indiferente em relação à vida, Kirílov haveria de inaugurar, extirpando a sua existência, a chama de um novo mundo e de uma nova humanidade. Toda a vida de Kirílov não tem qualquer sentido se concebida como descolada desta fé - que se confunde com o delírio - no porvir: tudo o que ele escreve, pensa, constrói, conversa e age existe em nome deste futuro, que ele jamais conhecerá, mas no qual acredita absolutamente. Isto é tão diferente da postura, por exemplo, dos membros do *Naródnaia Vólia*? Poderiam, por exemplo, os responsáveis pela morte de Aliksander II em 1881 ter qualquer esperança para os seus atos que não fosse voltada para um futuro que nunca poderiam conhecer? O resultado esperado da ação não era a dissolução imediata do Império Russo e a promulgação no dia seguinte de uma República Socialista: esperavam, na verdade, que o governo se visse forçado a negociar (sabe-se lá com quem) os termos de uma reforma política, mas esta negociação e estas possíveis futuras reformas (que não são muito especificamente descritas pelas publicações do *Naródnaia Vólia*) se dariam certamente com outras pessoas que não aquelas que haveriam de conduzir o atentado e beneficiariam também outras pessoas (uma ideia geral de “povo russo”, em nome do qual a juventude estava pronta para matar e morrer) que não os próprios revolucionários: assim como o “delirante” Kirílov, os *naródniki* também não eram como

todos os seres humanos, que vivem no presente, mas sim quase como que profetas, vivendo para um futuro²¹⁴, com o significado de suas vidas posto fora de lugar.

Digo “crenças delirantes” - usando aspas, note-se - não por desrespeito - julgo, como já disse, desrespeito moral tanto a caracterização de “louco” quanto a de “juvenil” -, mas para ressaltar o seu caráter não-racional, que é a mesma razão pela qual emprego o conceito de “mito” para buscar explicar os fundamentos da Filosofia Política. E são crenças não-rationais justamente por tomarem por fundamento uma lógica de risco-recompensa que não se dá em benefício do agente e que não podem sequer ter garantia de sucesso, mesmo que exijam um sacrifício cego e absoluto daquele que adere a estas crenças. Isto se aproxima das crenças religiosas justamente por tomarem um mesmo tipo de fundamento - os mitos - e justamente por isto terminam por aproximar a própria ideia de Revolução de uma noção de Profecia e o próprio Revolucionário como um Revolucionário-Profeta. Isto retomaremos no capítulo seguinte, mas por enquanto nos parece bastante interessante analisar rapidamente uma imagem que aparece tanto nos escritos de Dostoiévski quanto nos relatos dos julgamentos dos membros do Naródnaia Vólia, objetivando com isto explicitar as relações - do nosso ponto de vista inescapáveis - entre Revolução e Profecia, que é a imagem dos Doze Justos.

A imagem “dos Doze Justos” remonta, evidentemente, ao Evangelho (os Doze Apóstolos²¹⁵ de Cristo), e aparece tanto nos escritos de Dostoiévski acerca daquela que seria a garantia da sustentação moral do mundo - em *Os Irmãos Karamázov*, por meio da imagem de “doze santos que vagueiam no deserto”, impedindo a condenação eterna da humanidade como tal - quanto nos depoimentos, no julgamento no qual estava “em jogo” as suas próprias vidas, dos últimos membros do Naródnaia Vólia, tendo o próprio Alieksander Uliánov, o irmão de Lênin, afirmado em seu próprio julgamento, e o cito, que “Among the Russian people, there will always be found a dozen men and women who are so devoted to their ideas and feel so keenly their country’s plight that they will not consider it a sacrifice to lay down their lives for the

²¹⁴ Por exemplo, a missiva de estudantes universitários russos que em protesto em 1869 afirmaram que estariam prontos “para perecer no exílio e nas masmorras” ao invés de “sufocar e aleijar-se moralmente” em suas academias e universidades (YARMOLINSKY, *Road to Revolution*, 1956. cap. 7)

²¹⁵ Embora um destes não fosse, de fato, um Justo.

cause.”²¹⁶, de modo que tanto em Dostoiévski quanto no seio da juventude mais radical persistia esta imagem simbólica da garantia da sustentação moral do mundo - no caso do primeiro, pela manutenção da Fé mais pura no Cristianismo, no caso do segundo pela dedicação total à causa revolucionária - sobre as costas “de Doze Justos”, uma “crença” que, acreditamos, não podemos realmente justificar tomando por base nenhuma outra coisa senão alguma noção de Fé, o que coloca o âmago do sentimento revolucionário - ao menos da juventude radical russa da segunda metade do século XIX - em um lugar que em muito se aproxima daquele que Dostoiévski concebia como o mais adequado: não no racionalismo, mas sim numa concepção “delirante” de uma outra religião. Isto dá os fundamentos existenciais para uma concepção de Filosofia Política que também se aproxima daquilo que apresentamos como “mitológica”, de modo que sob esta chave interpretativa gostaríamos de apresentar, concluindo o presente capítulo, a “escatologia radical” de *Os Demônios*, e como esta construção escatológica é o argumento próprio - e, o que nos parece, mais forte - de Dostoiévski no sentido de estabelecer as bases para um diálogo acerca da identidade *raznotchíntsi* e assim participar, ativamente, da construção deste mito político em conjunto - e não em oposição cega, desvairada, como seria uma leitura possível do seu romance apenas como uma obra de propaganda *tout court* - com os seus interlocutores que lhe fazem oposição.

Por sua própria natureza, os discursos escatológicos pretendem determinar uma espécie de consequência inescapável em conjunção com uma ação ou um modo de vida específico. Mais que simples exercícios proféticos de futurologia - determinando, por exemplo, como há de se dar o Fim dos Tempos -, os discursos escatológicos estabelecem um sentido específico para o mundo - e a vida - para o qual descrevem o desvanecer: dito de outra maneira, a escatologia é uma maneira possível de responder ao mesmo conjunto de perguntas - *quem somos?*, *para onde vamos?*, *qual o sentido da vida?* - que reconhecemos no justo domínio do discurso mitológico. Uma diferença - importante -, que retomaremos no capítulo seguinte, é o risco do emprego de discursos deste tipo na construção de identidades recalcitrantes, de modo que buscam responder às mesmas questões, mas o fazem de modo que,

²¹⁶ (YARMOLINSKY, *Road to Revolution*, 1956. cap. 16, p. 211). “Em meio ao povo russo sempre haverá uma dúzia de homens e mulheres que são tão devotados às suas ideias e sentem tão profundamente as dificuldades do seu país que não irão considerar um sacrifício entregar as suas próprias vidas à causa”

nos parece, conduz à tragédia. De todo modo, em Dostoiévski o discurso escatológico e a linguagem mítica se misturam, sendo a sua própria “ação” no sentido de participar deste diálogo identitário uma escatologia mítica: para Dostoiévski, o destino, o final - *éskhatos* - inevitável da atividade revolucionária seria a ruína do próprio revolucionário, estando a possibilidade de salvação dada no abandono dos “falsos ídolos” do materialismo ateu e a subsequente adesão à uma concepção muito particular de Ortodoxia.

Nos termos do romance, a “tragédia inescapável” estaria representada pelas vidas brutais e destinos terríveis - morte, prisão ou loucura - de todos os personagens que, no corpo do romance, se engajam de maneira definitiva com alguma concepção de causa revolucionária. Esta concepção remonta, como mencionamos anteriormente, às terríveis experiências pessoais do próprio Dostoiévski da juventude, embora isto não justifique - e nem autorize - as suas previsões: é, evidentemente, absurdo atribuir a causa das péssimas condições de vida dos prisioneiros russos a qualquer outro elemento que não as ações dos próprios agentes do Estado Russo, assim como não é uma conclusão razoável que o projeto revolucionário não poderia *já* lograr resultado por não ter logrado resultado *ainda*. Não é este aspecto “preditivo” que torna a obra de Dostoiévski tão interessante para pensar o conceito de Revolução - este aspecto antes conclui a concepção “propagandística” do romance, como buscamos apresentar na primeira parte do presente capítulo -, mas sim justamente a sua concepção da condição “trágica” do revolucionário. O romance é tão interessante para abordar a questão, ou ao menos assim nos parece, justamente por descrever uma imagem muito justa - e muito fecunda - do que significa ser um revolucionário e acreditar em uma revolução, e como isto se descola de uma concepção lógica de Filosofia Política.

Como afirmamos há pouco, o revolucionário, assim como o profeta, vive com o sentido da vida “posto fora de lugar”: vive para um futuro que, muito provavelmente, não poderá conhecer, e que só se pode construir por intermédio deste sacrifício. Este “viver para a morte” coloca o sujeito que dedica totalmente a sua existência à causa revolucionária em uma posição existencial febril, de uma compaixão e amor profundos por aquilo que concebe como o “gênero humano” e que seriam a antítese daquilo que se poderia conceber como o “egoísmo racional” de Tchernichévski - ideia contra a qual Dostoiévski já se posicionava desde *Memórias do Subsolo* - e muito mais próximos - ao menos existencialmente - de uma noção de compaixão universal: os

mais materialistas e ateus dos opositores de Dostoiévski seriam, paradoxalmente, aqueles que estariam mais próximos de conseguir dar conta de pôr em prática a compaixão universal que o autor tão calorosamente concebia como a grande qualidade da “russidade”, como aquilo que os russos haveriam de “ensinar” aos demais povos do mundo. É nesta relação conturbada com o seu material vital - a juventude *raznotchíntsi* - que o romance atinge as suas mais altas capacidades: descreve de maneira justa as qualidades mais elevadas daqueles com os quais o autor já mais não guardava grande simpatia ideológica, e nesta descrição cultiva um solo comum sobre o qual se pode descortinar a própria natureza da vocação revolucionária - e da própria natureza da revolução - sem que para isto tenhamos que aceitar as concepções - do nosso ponto de vista, inadequadas - pessoais do autor sobre os “resultados inescapáveis” do processo revolucionário. Foi neste solo que Camus, por exemplo, cultivou grande parte dos conceitos fundamentais para *O Mito de Sísifo* ao analisar o personagem Kirílov, e é a partir disso que devemos partir, agora, para a análise da Revolução-Profecia.

4 A REVOLUÇÃO É UMA PROFECIA, O REVOLUCIONÁRIO É UM PROFETA

Tomando por base o que foi até aqui exposto, é necessário então que avancemos em nossa apresentação do conceito da Revolução-Profecia, e que deve ser compreendida como, em parte, um contraponto a uma concepção científica de Revolução. Assim como fizemos com o conceito de ideologia, o objetivo aqui não é a rejeição absoluta da fundamentação marxista, mas sim a construção de uma crítica pontual a um aspecto do marxismo com o objetivo de “correção de rumos” sem, contudo, modificação dos objetivos centrais da tradição revolucionária. A proposta que aqui apresentamos, e que visa especificamente a explicar o fenômeno do terrorismo de bases identitárias perpetrado pelos adeptos das diversas acepções do nacionalismo branco, é antes uma tentativa de intervir especificamente no que consideramos uma incompreensão fundamental de um problema político-ideológico para, saneando a incompreensão, propor alternativa de solução, de modo que o objetivo da tese é a demolição não do marxismo, mas do neonazismo.

Dito isto, e dando prosseguimento ao que foi exposto no primeiro capítulo, acreditamos que a raiz daquilo que consideramos um equívoco teórico do pensamento revolucionário está em um modelo de pensamento excessivamente fundamentado no aspecto racional da experiência humana, e nisto incluímos, como acreditamos ter exposto, as principais correntes do pensamento do Século XIX, o que inclui tanto o idealismo de Hegel quanto o positivismo de Comte e o socialismo científico de Marx. Esta incompreensão - o fundamento de nossa divergência - é sobretudo uma questão antropológica: trata-se de uma compreensão fundamental do que seria a experiência humana e do papel específico dos mitos. Liga-se a esta mesma questão uma outra: a da possibilidade da superação do papel do mito na fundamentação de um modelo político-ideológico por meio da adesão a um sistema lógico superior. Os erros que pretendemos corrigir - ou, ao menos, demonstrar como equívocos - são então estes dois: a ideia de que a dependência existencial em uma concepção de mito não é inextricável da experiência humana e que o conceito de mito é um espaço vazio temporário da Razão.

Defendemos a inextricabilidade da dependência do conceito de mito na experiência humana por uma razão que, vista do ponto de vista do pensamento existencialista do Século XIX, parece óbvia: a própria fundamentação existencial para o conceito de identidade - coisa que todos os sujeitos humanos necessariamente

produzem, reproduzem e de que participam - depende da produção, reprodução e participação em modelos míticos, de modo que não é possível a superação de algum arcabouço mítico, pois o próprio conceito de identidade depende disto, e não há nada - ou quase nada - mais precioso para um sujeito que o conjunto de crenças, sentimentos-ideias, mitos e experiências que fundamentam a sua resposta à pergunta fundamental “quem sou eu?”. Se não há, para o sujeito, nada mais precioso que a sua identidade, disto se segue que não haverá de abandoná-la pelas promessas da Razão, não importa quais sejam, e toda e qualquer mudança fundamental no sentido da vida deve-se dar primeiro no nível dos mitos - que fundamentam o sentido - antes de dar-se em qualquer outro grau.

Foi isto que, acreditamos, Dostoiévski buscou explicitar em obras como *O Duplo* e *Memórias do Subsolo*, que buscam reconstruir, por meio da arte, uma luta existencial entre os mitos e a Razão e - contra o que concluíam todos os principais sistemas filosóficos de sua época - busca demonstrar a incapacidade fundamental da Razão em vencer esta batalha, posto que ela não é mais basilar na constituição do que significa “ser humano” que a dependência da crença nos mitos. As personagens encaram esta luta, e, nesta luta, demonstram que os sentimentos-ideia não são superáveis pela ideia, mas antes anulariam e rejeitaram a ideia independente de seu valor objetivo de verdade.

O segundo erro, que decorre do primeiro, também deriva da mesma incompreensão do papel dos mitos. Acredita-se, equivocadamente, que um mito é apenas uma narrativa que explica de maneira inadequada a realidade, tal como a explicação que os gregos antigos davam para as pestes - a ira de Apolo, e não vírus, germes e bactérias - e que, como tal, seria então eventualmente extirpada pelo avanço das explicações adequadas para o real. O mito, assim concebido, seria então uma espécie de “tropeço” na longa marcha do progresso em direção à Razão plena, interpretação que foi particularmente comum para o Positivismo, mas que não é tão diversa daquilo que, por exemplo, expõe Hegel e que também não se diferencia fundamentalmente da ideia da inevitabilidade da revolução socialista por consequência da luta de classes. Assim como no primeiro caso, o que explica o erro - nos termos do pensamento existencialista - é a incompreensão fundamental do que o mito significa: mais do que uma narrativa que explica algo, o mito é um elemento constituinte da identidade. O seu papel enquanto narrativa explicativa é, em certo sentido, pouco a pouco superado à medida que a aceitação do modelo científico - e

da educação científica - aumenta, e essa própria adesão explica-se pelas capacidades preditivas da ciência. Não é este aspecto do mito que pretendemos apresentar como fundamental - não é, como narrativa sobre a realidade, que o mito é incontornável -, mas sim a sua participação na formação dos conceitos de identidade. Para responder questões que não são de natureza objetiva, que estão para além da compreensão da “verdade compreendida no sentido extra-moral”, é que consideramos os mitos incontornáveis, e as questões de identidade são questões deste tipo. O que pretendemos demonstrar no transcurso deste capítulo é como e por que assim se constitui o conceito de identidade, e em que sentido é possível engajar politicamente de maneira mais eficiente a partir do pensamento existencialista e assim revitalizar uma compreensão do humanismo radical - que, para os objetivos e sentidos deste trabalho, significa o mesmo que o socialismo - para o nosso tempo.

Compreendendo então a Revolução como - ao menos em parte - necessariamente passando por um debate no nível mitológico - de modo que, para que haja uma Revolução bem-sucedida, é necessário engajar os membros constituintes da sociedade na reformulação dos seus mitos fundadores, tarefa para a qual a simples verdade objetiva ainda é ferramenta insuficiente -, consideramos o revolucionário como uma espécie peculiar de profeta, e a Revolução então não como uma promessa (que é coisa que pode se construir, fiar e estabelecer sem usar nada além da Razão), mas como uma profecia.

Trataremos no presente capítulo deste problema, mas gostaríamos de aproveitar a ocasião para ressaltar um problema fundamental - e que sempre há de permanecer como algum grau de risco - na compreensão do processo revolucionário nos moldes que aqui propomos, e este problema é o risco associado com a transgressão da ética vigente (o que por sua vez é um pressuposto necessário a qualquer sistema revolucionário). A transgressão da ética - mesmo que apenas como um meio para a sua substituição por uma outra, por uma ética revolucionária - permite a catástrofe e, por assim dizer, “convida o desastre”.

É aqui, talvez, que devemos procurar uma das causas mais relevantes²¹⁷ da relativa baixa adesão de setores significativos das classes operárias de todo o mundo às ideias revolucionárias, formulando assim uma explicação que respeita a autonomia intelectual - e moral - dos setores mais avessos à revolução não fazendo uso de um

²¹⁷ Ou seja, uma angústia existencial coletivamente compartilhada perante um futuro desconhecido, e potencialmente terrível.

conceito - potencialmente inadequado - de ideologia como uma “falsa consciência”. Fazê-lo traria a vantagem de restabelecer alguns fundamentos necessários para a abertura do diálogo - o reconhecimento no outro da mesma capacidade moral e intelectual que reconhecemos em nós mesmos - com o outro - o não-revolucionário - , o que, por sua vez, é fundamental para a reconstrução do mito social comum que fundamenta a possibilidade de mudança política.

De qualquer modo, dizemos que a transgressão da ética “convida o desastre” à medida que um projeto revolucionário, seja ele qual for, se limita a abrir a possibilidade de uma mudança de paradigma, não sendo dado ao revolucionário - assim como ao profeta, na maioria dos casos - viver no mundo ao qual dedicou toda a sua existência²¹⁸, de modo que a Revolução é um esforço para que se dê o início da construção de um projeto que será efetivamente realizada por outros, não estando contido no esforço do revolucionário - por exemplo, os jovens *raznotchíntsi* da Rússia do Século XIX - as consequências necessárias de suas ações. A descoberta deste aspecto neutro da transgressão²¹⁹ é, inclusive, um dos mais importantes avanços realizados pelas direitas ao redor do globo, sendo o que mais especificamente diferencia as “direitas cibernéticas”²²⁰, em ascensão no tempo presente, do conservadorismo tradicional, em declínio do pós-guerra em diante. Com isto em mente, a transgressão e a disputa acerca do mito pode permitir tanto a revolução quanto a catástrofe, tanto um mito organizador como o de Abraão - para quem é disposto um “cordeiro para o holocausto”²²¹, salvando o seu filho e a dignidade humana e simbólica daqueles que se percebem como seus iguais - quanto o do próprio Holocausto.

A primeira possibilidade é aquela que reconhecemos como “virtuosa”, sendo a possibilidade de sua apreensão o objetivo expresso do presente trabalho. A segunda, por sua vez, o perigo inerente ao método, coisa que gostaríamos de ressaltar ao leitor antes do prosseguimento do argumento do presente trabalho. Buscamos, assim, a possibilidade de uma reorganização fundamental das próprias bases políticas e

²¹⁸ O que ecoa, por exemplo, as imagens desenvolvidas por Kierkegaard de figuras como Moisés e Abraão.

²¹⁹ Que, neste caso, significa que pode servir tanto a um projeto que aumente ou reduza a dignidade humana.

²²⁰ Cf. Kill all normies. *Kill all normies*, NAGLE, 2017

²²¹ Gênesis cap. 22 , versículo 8

ideológicas (e a partir daí produtivas e econômicas) a ser construída por intermédio deste mito político, que valsa sobretudo junto com um conceito específico de identidade: todo mito político é, em última instância, um esforço no sentido de responder às perguntas “quem somos, de onde viemos e para onde vamos”, o que é o mesmo que dizer que são respostas acerca do fundamento da vida humana, Exploremos, agora, três diferentes concepções de identidade: identidade como consumo, identidade como recalcitrância e a perspectiva existencialista de identidade.

4.1 - Identidade, Revolução e Perversão

Compreendemos por identidade do consumidor, ou identidade como consumo, todo modelo de organização do real que se fundamenta por intermédio de uma “noção objetivista” ou, dito de outro modo, que busca explicar a realidade por intermédio de objetos. Esforços do tipo são, sobretudo, tentativas “anti-metafísicas” de explicar a realidade e que têm também parte fundamental da sua raiz no Século XIX, sendo a Ciência Positiva e a sua busca pela objetividade plena o que mais especificamente caracteriza esta tradição filosófica. As associações entre o Positivismo, o desenvolvimento e a mundialização do capitalismo e as suas implicações para a experiência humana na sociedade do consumo já foram explicitadas, por exemplo, por Guy Debord, de modo que buscaremos aqui dar conta não deste aspecto do fenômeno - sobre o qual pouco poderíamos dizer que já não disseram tantos dos pensadores do século passado -, mas sim da forma como os diferentes sistemas objetivistas de pensamento sistematicamente produzem aporias existenciais que impedem qualquer perspectiva revolucionária, o que se percebe sobretudo em certas concepções “realistas”, havendo duas sobre as quais gostaríamos de discorrer: o realismo capitalista e o “realismo racial”.

A identidade recalcitrante, por sua vez, é toda aquela que se fundamenta por intermédio de um processo de oposição a algum objeto, ideia ou grupo social, e é o que mais adequadamente poderíamos apontar como o *geist* de todo movimento político de devir fascista. Assim como a identidade do consumidor, toma por fundamento algo que se pretende real - ou que poderia ser tornado realizável - e também emprega por método uma concepção - enviesada - de racionalidade. Seriam exemplos de movimentos político-ideológicos neste sentido as diferentes acepções

de nacionalismo - que se opõem ao que corrói os “interesses da nação” - e o próprio nazi-fascismo. A este problema retomaremos em breve.

Por fim, a nossa proposta para a concepção existencialista de identidade seria a tentativa de aplicação prática - na medida do possível - dos princípios gerais das filosofias de Kierkegaard e Dostoiévski para uma análise das experiências políticas do tempo presente e do passado próximo, buscando evidenciar os meandros por meio dos quais se poderia constituir uma concepção da identidade - e, conseqüentemente, da Filosofia Política - que se apoderasse de uma concepção revitalizante de mito político: seria, assim, um modelo de fundamentação de identidade que não se pauta nem pela reificação do sujeito pela sujeição à realidade objetivíssima e nem pela identificação através da negação de um outro. Começemos, por enquanto, pela exploração do conceito de identidade do consumidor.

Um consumidor é, por definição, alguém que consome alguma coisa, e que tem a sua identidade posta de fora para dentro (ou determinada de cima para baixo) e se constrói por intermédio da relação com algum objeto específico. É, de modo geral, por intermédio destes modelos que se dá a descrição em sentido estreito de um sujeito como sendo um “potterhead” ou um “gearhead” e, em sentido amplo, a descrição de alguém como sendo membro de alguma “tribo urbana” específica, sendo o pertencimento a um “grupo” deste tipo dado, de modo geral, pelo consumo de uma série de produtos correlatos. Para o modo como se organizam as redes sociais e, de modo mais amplo, as relações sociais construídas em ambientes virtuais - componente cada vez mais determinante da socialização dos seres humanos nos tempos presentes -, a coleção de informações acerca dos produtos que alguém consome é o suficiente para reconhecer a que grupo de interesses aquele sujeito pertence e assim construir um “perfil virtual” para, por um lado, bombardear com anúncios que incentivam ao consumo e, por outro, continuar a exibir conteúdo com o qual o sujeito continue a interagir e assim maximizar o seu tempo de tela.

Este perfil é, por assim dizer, a sua identidade consumidora, e por intermédio dele é possível fazer uma série de inferências e previsões, com diferentes graus de confiabilidade, a respeito de uma série de informações pessoais que não necessariamente foram fornecidas pelo usuário e até mesmo previsões razoáveis acerca do comportamento futuro do usuário - coisa que o mesmo não poderia fornecer, posto que desconhece - que podem ser exploradas tanto pelas companhias que pagam pelos anúncios quanto por grupos políticos de interesse que pretendem,

por exemplo, realizar campanhas direcionadas com o máximo de resultados ao “abordar” virtualmente apenas aquela pequena parcela dos eleitores em uma dada região que poderiam ou ser razoavelmente convencidas ou que facilmente se converteriam em cabos eleitorais gratuitos. Isto é, aliás, de maneira resumida o que operou a *Cambridge Analytica* nas eleições estadunidenses em 2016. A capacidade preditiva destes perfis nos ajuda a compreender a profundidade das relações entre a identidade de alguém e seus hábitos de consumo, em sentido amplo²²², fundamentando juízos acerca dos sujeitos nas duas direções: é possível tanto prever o que alguém, devidamente observado, vai comprar quanto prever quem vai “comprar” algo que ainda há de ser lançado. Isto possui, evidentemente, uma série de aplicações práticas para o marketing, coisa que não nos interessa, mas possui também uma série de possíveis aplicações para a Filosofia Política, o que nos parece interessante explorar. Destas aplicações, a que mais nos interessa apresentar é o modo como a criação (e multiplicação) de “eus consumidores” efetivamente serve para a fundamentação de esquemas “realistas”, e o modo como estes mesmos esquemas “realistas” apresentam aporias fundamentais que ou coíbem a própria possibilidade revolucionária ou podem potencialmente degenerar em uma identidade recalcitrante. Como mencionamos há pouco, trata-se aqui do “realismo capitalista”, um problema do primeiro tipo, e do “realismo racial”, um problema do segundo tipo. Tratemos antes do primeiro.

Compreendemos o “realismo capitalista” nos moldes definidos por Mark Fisher em seu *Realismo Capitalista: é mais fácil imaginar o fim do mundo do que o fim do capitalismo?*, que apresenta o “realismo capitalista” como uma mutação do conceito que Fredric Jameson havia anteriormente apresentado como sendo o “pós-modernismo” e que pode ser adequadamente resumido pela seguinte citação de Fisher:

“Capitalism seamlessly occupies the horizons of the thinkable. Jameson used to report in horror about the ways that capitalism had seeped into the very unconscious; now, the fact that capitalism has colonized the dreaming life of the population is so taken for granted that it is no longer worthy of comment”²²³

²²² Não se trata somente daquilo que alguém compra - ou escolhe não comprar -, mas sim com o que o sujeito escolhe interagir e como exatamente interage com aquelas coisas, de modo que “consumo” neste sentido inclui coisas tão díspares quanto comprar tênis em um *marketplace* e “curtir” um vídeo curto específico em uma rede social.

²²³ “Sutilmente o capitalismo ocupa os horizontes do imaginável. Jameson costumeiramente se exprimeia horrorizado sobre as maneiras como o capitalismo havia se infiltrado até mesmo no

O realismo capitalista é, assim, uma maneira de compreender a organização da sociedade (a cultura, a história, os mitos e o próprio processo de formação das identidades) que postula, fundamentalmente, a impossibilidade da mudança política (por intermédio do triunfo do capital) como sendo a única política viável, o que, por sua vez, gostaríamos de demonstrar como sendo uma consequência de um processo específico de formação de “eus” que deriva de uma compreensão assaz racional - que banuiu o mito e “expulsou a metafísica” - da própria realidade. O “realismo capitalista” seria, então, um estado tal de coisas no qual a própria perspectiva de uma revolução se encontra fechada por princípio, sendo o capitalismo o “menor dos males” perante todas as demais possibilidades que teriam sido historicamente abertas por uma sucessão de revoluções fracassadas - o que é, por si só, já uma perspectiva assaz questionável acerca da nossa história comum -, o que, por sua vez, está de acordo com aquela apreensão perante a possibilidade do novo ou do desconhecido que fomenta uma certa “vocação” - até certo ponto, legítima - para tendências conservadoras mesmo dentre os membros dos setores da população mais explicitamente explorados.

Embora concordemos, de modo geral, com o modo como Fisher apresenta o cenário do realismo capitalista, discordamos parcialmente da viabilidade da sua proposta de intervenção, posto que compreendemos de maneira diversa o fundamento do problema: Fisher apresenta, acertadamente, uma diferenciação entre Real e realidade, sendo o Real aquela concretude do Ser que existe para além de qualquer conceituação possível - uma espécie de Em-Si kantiano - e a realidade, ou as realidades, todos os mecanismos de produção do sentido acerca do real que fundamentam as existências humanas. O realismo capitalista, na leitura de Fisher e com a qual concordamos até então, seria, assim, não o Real - como se pretende ser -, mas uma realidade, uma produção acerca do Real que fundamenta um estado de coisas que não é necessário, em sentido lógico, e que não é sequer a alternativa mais razoável dentre as possíveis. Fisher apresenta, como estratégia de combate contra o problema da prevalência ideológica do realismo capitalista nas sociedades ocidentais, a ideia de então fazer surgir o Real por detrás da máscara da realidade esquematizada

inconsciente: agora, o fato que o capitalismo colonizou até mesmo a vida onírica da população é tão evidente que nem sequer se faz necessário comentá-lo” (Tradução nossa, FISHER, *Capitalist Realism — Is There No Alternative?*, 2009)

nos modelos do realismo capitalista, o que poderia ser feito pela exploração de algumas das (muitas) contradições razoavelmente evidentes do capitalista, das quais Fisher privilegia a ideia da causação socioeconômica dos distúrbios mentais²²⁴ e a ideia de uma burocracia tão feroz que diminui a capacidade produtiva e roubaria das trabalhadoras e trabalhadores qualquer possibilidade de vida feliz dentro do trabalho²²⁵ - o que Fisher caracteriza como uma espécie de “estalinismo de mercado”. Para além de divergências pontuais com o modo como Fisher apresenta como “estalinista” a organização burocrática do capitalismo contemporâneo, o que realmente nos afasta da proposta de intervenção postulada por Fisher é a ideia, que nos parece ser um pressuposto incontornável de sua posição, é que de algum modo o conhecimento de uma verdade (que o capitalismo causa sistematicamente distúrbios mentais, piora a qualidade de vida dos trabalhadores ou que inexoravelmente tornará o planeta largamente inabitável) implica necessariamente uma mudança existencial (posto que, mesmo confrontado com tais acusações, o realismo capitalista conseguiu e consegue moldar-se de modo a assumir uma nova configuração, angariando tanto defensores de suas próprias mazelas²²⁶ quanto explicações que o eximam da culpa²²⁷), o que, por sua vez, apenas serve para ilustrar que o “conhecimento do Real” - se é que isso é sequer possível -, assim como o da Coisa-em-Si, ao menos no que diz respeito à Filosofia Política, é ou virtualmente inalcançável ou simplesmente incipiente, posto que não produz necessariamente nenhum resultado específico. O “conhecimento da Verdade”, ao contrário do que supunha Platão, não produz a Justiça, e nem é suficiente para fazer de alguém justa ou justo, uma abordagem puramente racional não é capaz de produzir os poderosos

²²⁴ Fisher aponta, por exemplo, o aumento de casos de depressão dentre os membros das gerações mais jovens no Reino Unido como um argumento neste sentido, o que, aliás, nos parece bastante razoável.

²²⁵ Fisher aponta neste sentido a sua própria experiência laboral com as múltiplas tarefas burocráticas que pouco a pouco tornaram praticamente impossível a sua atividade como professor, sendo também perfeitamente razoável a descrição que Fisher faz do problema.

²²⁶ Pensemos, por exemplo, em donos de veículos extremamente poluentes que considerem como uma expressão máxima da sua liberdade, e, portanto, de suas próprias existências, o direito de continuar a exercer uma atividade que tornará o planeta inabitável, ou nas hordas de *coaches* de toda orientação que exaltam o próprio processo que leva ao *burnout* como a mais bela exibição da ética do trabalho: é sempre possível estabelecer uma nova realidade que, mesmo que por simples capricho, se sobreponha ao Real.

²²⁷ Neste sentido, o realismo capitalista seria capaz de tomar conta destas críticas, apresentando-se novamente como o único “modelo viável, melhor que qualquer alternativa”, do mesmo modo que antes fez com todas as outras incontáveis crises, fomes, guerras e epidemias.

esquemas existenciais necessários para reorganizar a realidade de modo profundo, como pretendemos ter dado indícios suficientes na investigação e conceituação do mito. Devemos, assim, não tentar “fazer ver” o Real e com isto fazer nascer uma nova realidade, mas, antes, contribuir para o surgimento e difusão dos mecanismos sociais que organizem as condições simbólicas mínimas para fomentar um coletivo social que permita estabelecer uma nova realidade - no sentido proposto por Fisher de realidade, e o que preferimos apresentar como mito - que permita “ver o Real”, ou, dito de outro modo, que dê as condições para que os sujeitos possam escolher não o veneno, mas o antídoto.

Do modo como compreendemos a questão, o triunfo do realismo capitalista se deve ao fato de que a construção contemporânea dos sujeitos - ao menos nas sociedades ocidentais, único escopo do presente trabalho - acontece dentro dos limites do “eu-consumidor”, tendo sido o realismo capitalista assaz eficiente em produzir e reproduzir os mecanismos que facilitam e multiplicam os “consumidores” - o que, aliás, não é surpreendente, posto que, para uma sociedade na qual os sujeitos não se concebem e nem são concebidos como nenhuma outra coisa que não como “consumidores”, algum tipo de capitalismo é a única consequência lógica possível. Como dissemos no início deste capítulo, os inúmeros modos como isto ocorre dentro de uma sociedade de consumo e do espetáculo já foram suficientemente explicitados por tantas outras pessoas que pouco poderíamos contribuir de novidade neste sentido, de modo que nos limitamos aqui a tentar explicitar o modo como uma certa noção de racionalismo, como o misterioso credo compartilhado por Platão, Cristo e Fisher nas supostas capacidades libertadoras da verdade²²⁸, contribui para a própria produção deste estado de coisas que limita o sujeito a nada mais que alguém que consome, o que se explica por um processo duplo: o recalque das vocações irracionais dos sujeitos políticos e a super-especialização das atividades produtivas. No primeiro caso, nos parece, o problema é de ordem teórica, e a “cura”, acreditamos, está dentro dos limites da Filosofia Política, enquanto o segundo caso é de ordem sistêmica, e a “cura” foge do escopo do presente trabalho. Apontaremos rapidamente apenas alguns dos indícios deste segundo problema - para o qual não concebemos solução -, mas que também pode ser compreendido como parte constituinte de um

²²⁸ João 8:32.

processo de “desautenticação” que colabora para o primeiro problema - que é o problema que poderia ser teoricamente solucionado.

O que descrevemos como o “recalque das vocações irracionais dos sujeitos políticos” é o processo por meio do qual, sobretudo no transcurso dos séculos XIX e XX e sobretudo por intermédio da expansão do ideário iluminista²²⁹, construiu-se a ideia de que bastaria “difundir a panaceia da Razão” aos cidadãos para que, paulatinamente, os sujeitos fossem afastados de suas “vocações animais” e adentrassem, eventualmente, em um estado social harmônico. Isto poderia ser construído, inclusive, por caminhos diversos: fosse pelo intermédio do monopólio da violência nas mãos do Estado, fosse pelos louros da Educação, a construção de uma existência política superior dependeria apenas deste “adestramento” - pela força ou pela Razão - do que haveria de mais baixo e repreensível nos seres humanos, sendo este “resto vil” justamente aquilo associado à animalidade. O pressuposto desta empreitada - ou de qualquer outra, a bem da verdade - é que ela seja possível, mas o que o pensamento existencialista do Século XIX parece evidenciar, como exposto nos dois primeiros capítulos do presente trabalho, é justamente que isto não o seja: o irrazoável é parte constituinte da natureza humana, assim como o são a contradição e a expressão da subjetividade que se dá em desconformidade e mesmo em antagonismo explícito ao que ditaria a Razão. Teriam evidenciado estes limites, por exemplo, as experiências geralmente descritas como totalitárias - o nazi-fascismo - no século passado, e continuam a evidenciá-lo, como pretendemos demonstrar mais adiante, as experiências neonazistas que persistem na contemporaneidade - à revelia da sua demonstrada incompatibilidade com a Razão e mesmo com a noção básica de autopreservação e promoção do próprio interesse que caracterizariam todos os seres sencientes, posto que a participação ativa em um grupo neonazista, por exemplo, garante punições legais e perdas materiais para quem o faça em praticamente qualquer uma das sociedades ocidentais - e ainda assim tantos o fazem.

Um outro aspecto deste mesmo fenômeno, e que é o que mais diretamente se relaciona com a multiplicação de “eus-consumidores”, é o que poderíamos descrever

²²⁹ Deste momento em diante trabalharemos com a ideia da Razão (tal como compreendida pelo iluminismo) enquanto instrumento prático para a solução dos problemas do mundo, e buscamos construir uma crítica a esta concepção a partir da concepção existencialista. Julgamos que, mesmo sendo possível encontrar críticas e conclusões semelhantes alhures (por exemplo, nos escritos de Adorno e Horkheimer e de pensadores como Deleuze), a exposição do modo como se poderia compreender o problema a partir do pensamento existencialista nos parece capaz de produzir resultados práticos que não foram necessariamente produzidos a partir destas outras posições.

como um processo de “mecanização” das experiências políticas que acompanha esta mesma tentativa de estabelecer um predomínio da Razão em detrimento das potencialidades e experiências relacionadas com o Mítico, com o Simbólico e com o Irrazoável da experiência humana, que é o processo da dependência crescente em modelos tecnocráticos que paulatinamente cerceiam as próprias experiências democráticas nas sociedades ocidentais. Seria evidência disto na história política brasileira recente, por exemplo, a Emenda Constitucional 95 (PEC 55/2016, vulgarmente conhecida como a “Lei do Teto de Gastos”), que determina de antemão os limites das ações a serem perpetradas pelo Estado Brasileiro e os diferentes governos eleitos pelo prazo de vinte anos em nome da obediência a um princípio de suposta razoabilidade, “matematicamente determinado”, pretendendo sanar as contas públicas, o que se deu, como a experiência atesta, em detrimento da manutenção e oferta adequada dos serviços públicos pelo mesmo Estado Brasileiro. São outras evidências deste mesmo processo tudo aquilo que se convencionou descrever, tomando por base os escritos de Mbembe, como a necropolítica: a submissão do humano ao desumano, a transformação do Estado de meio para o desenvolvimento humano em uma espécie de guardião do realismo capitalista, quase que um fim em si mesmo, e o “deixar morrer” como consequência inevitável deste novo ordenamento de uma (necro)política que se conduz tão rigidamente de acordo com uma compreensão específica de Razão (matematizada, produtora, realista capitalista) que descaminha a si mesma na mais abjeta desrazão: permitem-se mortes às centenas de milhares e todo o barbarismo sistemático para garantir a manutenção incólume do único sistema que não produziria a barbárie e a única realidade²³⁰ possível - o domínio absoluto do capital.

Esta Razão e este método - ambos do realismo capitalista - induzem, para a participação da vida política, a formação de um tipo específico de sujeito político - o realista do capital, que se distingue sobretudo por não ser como “todos estes sonhadores” anticapitalistas -, posto que o único projeto político viável está dado dentro dos limites postos pelo sistema político-econômico e ideológico dominante, o que ao mesmo tempo aliena, por sua patente inadequação e incapacidade de lidar “com a realidade tal como ela é nela mesma”, todos os demais tipos sociais. Nesta política - realista capitalista -, não há espaço para nenhum “delírio”, nem nenhum

²³⁰ No sentido de “realidade” que expôs Fisher, evidentemente.

“delirante”, e, afastado das suas vocações políticas - que escapam dos limites da ação dentro do Estado, é verdade, mas que apenas fracamente subsistem neste processo de afastamento da própria capacidade de participar de tudo aquilo que constitui as práticas do Estado -, o sujeito vê-se frequentemente tendo de se construir e expressar tão-somente como um consumidor de coisas, práticas e ideias alheias, como um poeta que, expulso da Pólis, já nem faz novos versos, posto que ninguém mais os escuta. Fica construído, assim, o esquema eminentemente racional - embora uma razão do capital - por meio do qual o sujeito potencialmente político, o cidadão, é desarmado de suas capacidades políticas e torna-se “reflexivamente impotente”²³¹, um “eu que consome” e que só poderia tornar-se cidadão e político se fosse outra a sua ordenação, se fossem outros os seus interesses e se fossem outras as suas excelências. Afastado de si mesmo, o sujeito é “desautenticado”, resistindo a este processo justamente por uma construção ativa de sua passividade, tornando-se sim um consumidor - posto que é impossível não o ser -, mas um consumidor daquilo que bem entende: eis aí uma grande potencialidade do capitalismo - ser capaz de entregar as ferramentas e distrações com as quais pode-se tornar um consumidor de todo tipo, desde que, claro, nunca um entrave para a manutenção desta realidade “inescapável”.

Ao contrário de tentar estabelecer apenas a Razão como capaz de desvelar o Real, então, o nosso projeto é justamente incentivar aquilo que foi por princípio fechado pelo mesmo processo histórico e político-econômico que produziu os fundamentos deste realismo capitalista: a Razão não pode, sozinha, sistematicamente desconstruir a realidade - e pode, nos parece já evidente, muito bem reconstruí-la e reorganizá-la -, mas o delírio o pode. As realidades, justamente por não serem o Real, são construções simbólicas, são sentimentos-ideias, paixões reorganizadas para permitir a expressão subjetiva - são mitos -, e é no campo dos mitos, e não do conhecimento do Verdadeiro, que se poderia avançar de maneira definitiva. Um exemplo neste sentido, que ao mesmo tempo ilustra os limites e riscos de nossa abordagem - riscos que não ignoramos e fazemos questão de, novamente, alertar aos leitores da sua existência -, é a formação de identidades recalcitrantes, aquilo que mencionamos no início do presente capítulo como o *geist* do fascismo. Este modelo pretendemos apresentar por intermédio do exemplo do segundo tipo de “realismo” que gostaríamos de explorar aqui: o realismo racial.

²³¹ Neste ponto repetimos, novamente, Fisher, com o qual discordamos somente no que diz respeito ao modo como desarticular a realidade do capitalismo realista.

Primeiro é mister ressaltar que o que apresentamos aqui como “realismo racial” diz respeito somente ao modo como o nacionalismo branco contemporâneo compreende o fenômeno - posto que este é o objeto específico de análise do presente trabalho -, e não descreve e nem pretende descrever outras acepções possíveis de realismo racial, mesmo que muito mais complexas, produtivas e interessantes - tais como as concepções que os diversos movimentos sociais, pensadoras e pensadores negros fazem sobre as relações raciais nas sociedades ocidentais - que aquelas dos neonazistas. Feita esta ressalva, o que concebemos aqui como “realismo racial” é o conjunto de crenças, valores e práticas que fundamentam a maneira como os neonazistas constroem aquilo que consideram como a “branquitude”, e como apresentam as relações - necessárias - entre os brancos e não-brancos: é, assim, uma realidade no mesmo sentido que o realismo capitalista é uma realidade, mas que mesmo não sendo o Real produz consequências e resultados efetivos que são sentidos pelos viventes. Ao contrário do realismo capitalista, o realismo racial não reivindica para si a noção de ser uma realidade posta e incontornável - de representar o “fim da história”²³² -, ou seja, de ser a ideologia dominante, mas de representar um “despertar” perante uma “realidade distorcida”, sendo os proponentes do realismo racial, no final das contas, um típico peculiar de revolucionários, querendo fazer surgir, contra a realidade dada, uma outra. Mesclam neste projeto pequenas doses de Razão empregada para fins específicos - sobretudo pelo procedimento de “tortura estatística”²³³ - com doses cavalares de delírio, e a partir desta combinação

²³² “This malaise, the feeling that there is nothing new, is itself nothing new of course. We find ourselves at the notorious 'end of history' trumpeted by Francis Fukuyama after the fall of the Berlin Wall. Fukuyama's thesis that history has climaxed with liberal capitalism may have been widely derided, but it is accepted, even assumed, at the level of the cultural unconscious. It should be remembered, though, that even when Fukuyama advanced it, the idea that history had reached a 'terminal beach' was not merely triumphalist. Fukuyama warned that his radiant city would be haunted, but he thought its specters would be Nietzschean rather than Marxian.” (FISHER, *Capitalist Realism — Is There No Alternative?*, 2009), Cap. 1) - Este mal-estar, a sensação de que não há nada de novo, não é ele mesmo nenhuma novidade. Encontramo-nos no famoso “fim da história”, alardeado por Francis Fukuyama depois da Queda do Muro de Berlim. A tese de Fukuyama segundo a qual a história havia atingido o seu ápice com o capitalismo liberal pode ter sido amplamente ridicularizada, mas é aceita, até mesmo pressuposta, no nível do inconsciente cultural. Devemos lembrar, ainda, que mesmo quando Fukuyama a propôs, a ideia que a história havia atingido uma “praia terminal” não era meramente um grito de triunfo. Fukuyama avisou que a sua cidade radiante seria assombrada, mas pensava que os seus espectros seriam nietzscheanos e não marxistas, tradução nossa.

²³³ “A estatística é a arte de torturar os números até que eles confessem o que você quer demonstrar!”, como frequentemente se repete nos cursos de Estatística, de modo que por meio deste procedimento se pode dar migalhas de Razão com as quais é possível convencer os interlocutores do

possibilitam a criação de um outro tipo de eu, que já não é mais exatamente um eu-consumidor - posto que já não é mais pura passividade política, estando ativamente envolvido, em maior ou menor grau, em um projeto de aspirações “revolucionárias” -, mas sim um eu-recalcitrante: um eu - um conjunto simbólico a partir do qual é possível construir a própria existência - que é determinado pela contraposição a - e visando a supressão de - um outro. No caso desta concepção de realismo racial, este outro é o “não-branco”, conceito fantasmático que para os neonazistas europeus querera dizer sobretudo árabes e africanos²³⁴, enquanto que para os neonazistas estadunidenses significará afro-americanos e latinos. Para compreender o neonazismo contemporâneo é mister entender que, neste processo de formação das bases simbólicas da identidade (nacionalista) branca, o próprio Estado (tal como está dado) é apresentado como estando ao lado do “não-branco”, de modo que o projeto político nacionalista branco é, mesmo que deplorável, não o da aceitação da realidade por intermédio de um reformismo que não inspira confiança, mas da construção de uma nova realidade: não quer conservar o Estado que existe, mas derrubá-lo e erguer no lugar um outro - ou até mesmo não erguer nenhum, a depender de como o sujeito se coloca nas disputas internas que também persistem dentre diferentes expoentes do nacionalismo branco. É, evidentemente, uma “revolução às avessas”, posto que intenta instaurar não um estado de coisas que expande a dignidade humana geral, mas de todo modo é um *geist* político de aspirações revolucionárias na exata medida em que não-conformista e pondo de lado a possibilidade de reforma do sistema vigente.

Interessa-nos particularmente buscar compreender por que este projeto político “revolucionário” mantém-se vivo, apesar da forte repressão jurídica em todos os níveis, e tem crescido nas últimas décadas da nossa história próxima. As causas para o fenômeno são, é muito provável, diversas, de modo que assim como fizemos ao abordar as possíveis causas do triunfo do realismo capitalista tomando-o pela ótica do problema da formação das identidades, nos limitamos aqui a tentar também explicitar os possíveis modos como uma certa compreensão da formação das identidades pode explicar o fenômeno. No caso das identidades recalcitrantes,

valor de verdade do credo fundamental - já este totalmente simbólico e descolado do Real - do nacionalismo branco.

²³⁴ É contra a imigração árabe e aumento da população global de árabes e africanos que se voltam, por exemplo, os manifestos de Tarrant e Breivik.

fundamentam a sua formação sobretudo um apelo a uma retomada de uma autenticidade - por meio de uma “revolução às avessas” - perdida no mesmo processo histórico que abre espaço para a formação de eus-consumidores -, aliado a um senso de dever ético - mas que só dá conta daqueles que são percebidos como “parte do grupo” - e uma forte dependência de um discurso simbólico. Para um neonazista - criminoso, na acepção mais direta da palavra -, tudo o que fundamenta a realidade, o mundo que existe, é falso e detestável, e tudo aquilo que ele considera como precioso e pelo qual anseia está - necessariamente - em algum grau de inexistência, de modo que ele não pode procurar fundamento em coisa alguma que seja, na concepção usual do termo, “racional” - posto que tudo nas sociedades ocidentais exclui da legalidade o neonazismo -, mas sim puramente simbólico, utópico, delirante. Para que o esquema funcione é necessário inventar não só um futuro mítico - o “reich de mil anos”, por exemplo -, mas também um passado mítico - os diversos mitos de origem da “raça ariana” e as muitas disputas internas acerca do conceito de branquitude, por exemplo -, e toda uma existência presente que é pautada pelo afastamento do real em nome da conquista de um delírio. As limitações do modelo, pode-se perceber rapidamente, acabam dadas pelas suas próprias características fundamentais: um modelo ético que exclui da noção mesma de “pessoalidade”²³⁵ um grupo de seres humanos está fadado a esgotar-se em conflitos²³⁶. Todo modelo de identidade recalcitrante acaba, assim, por ser incapaz de atender aos nossos interesses humanistas, de modo que nos resta apenas tentar entender como se constrói esse “apelo à autenticidade” e esta manutenção de uma dependência forte de valores simbólicos em um tempo que se caracterizou pela desautenticação dos eus - transformados em consumidores - e em uma submissão a uma noção assaz prática de Razão , que rejeita (ou pretende rejeitar) o tanto quanto possível os mitos. A isto retomaremos mais adiante, ao abordar especificamente o nacionalismo branco, o que por sua vez abre caminho para tentar construir uma proposta fundamentada no pensamento existencialista do século XIX de formação identitária que possa ser mais eficaz.

²³⁵ Da condição digna de um ser humano, de ser percebido por outros como uma vida que é fim em si mesma.

²³⁶ O amor ao combate e a ode à violência foram, sabemos, parcela fundamental do processo de formação do Estado Nazista, de modo que esta “necessidade vital” não parece escapar aos próprios adeptos da ideia.

Reivindicamos no presente trabalho a posição de que uma Filosofia Política não pode ser eficaz - não pode produzir efetivamente resultados reais satisfatórios - se não fizer uso, em algum grau relevante, de uma concepção de mito político: ou, como dissemos anteriormente, não se pode construir um movimento revolucionário, seja ele qual for, sem uma concepção mitológica forte (e influente). Isto posto, gostaríamos de aproveitar algumas das páginas seguintes para tecer uma breve história de uma concepção mitológica da Filosofia Política, ressaltando assim interpretações específicas do nosso passado comum que podem servir de argumento em defesa desta mesma posição: dito às claras à leitora ou ao leitor, pedimos que avaliem as potencialidades do método que aqui propomos levando em consideração usos semelhantes de uma concepção de mito político em nosso passado compartilhado.

Destes fantasmas aqui arregimentados para servir a este propósito, o mais antigo - e talvez mais sintomático - é a ideia do Nó górdio: que Alexandre o tenha partido não lhe garantiu poderes mágicos para o sucesso de suas subseqüentes vitórias militares - quando muito poderia ter servido apenas para denotar, mesmo que apenas simbolicamente, a astúcia do então jovem Alexandre e talvez lhe tenha garantido a admiração da parcela mais supersticiosa dos seus súditos -, mas a ideia ou fantasma do Nó górdio - ou “de um nó górdio” - nos parece assombrar todos, ou ao menos todos aqueles sobre os quais nos debruçamos na análise em preparação para esta tese, os projetos político-revolucionários dos Séculos XIX, XX e XXI, e uma exposição, mesmo que curta, de uma breve história de alguns destes fantasmas parece-nos expediente no sentido de esclarecer as capacidades políticas - embora também as suas limitações - destes mitos. Investiguemos, então, os “nós górdios” de acordo com a perspectiva do aspecto revolucionário do Socialismo Agrário do Século XIX e de dois grupos regicidas dos Séculos XIX e XX: a já mencionada Naródnaia Vólia e a Jovem Bósnia na figura de Gavrilo Princip.

Assim como os luditas, os partidários do Socialismo Agrário reconheciam na industrialização a causa primordial dos severos problemas sociais e econômicos vivenciados pelo proletariado ocidental em grande parte do Século XIX e, também como os luditas, compreendiam como o objetivo da sua atividade política uma mudança dos rumos do processo industrializante em suas respectivas sociedades. Na Rússia podemos destacar como um dos principais expoentes do Socialismo Agrário o próprio Nikolai Tchernichévski, que descreve nos sonhos de Vera Pavlóvna uma

Rússia futura ideal na qual a inserção da máquina não desorganizou, fundamentalmente, a vida idílica. Outro exemplo de pensador da mesma corrente é Herzen, assim como o são os partidários do populismo, que expusemos no capítulo anterior, que discordavam dos adeptos das táticas terroristas. Diferente dos luditas, os partidários do Socialismo Agrário não foram, geralmente, adeptos da política de ação direta no sentido de destruir o maquinário, tendo geralmente atuado no sentido do debate ideológico amplo visando a minar as bases das “concepções industrializantes” e difundir uma concepção romântica - tanto no sentido histórico, posto que uma parcela significativa do romantismo simpatizou com o agrarianismo, quanto no sentido coloquial do termo - da vida no campo. Para esta corrente política, de modo geral, o nó górdio era o domínio acerca da concepção de industrialização - como e quando deveria ser realizada -, e para o sucesso político (e cultural e econômico) do seu projeto ideológico seria fundamental vencer a “batalha” acerca do significado deste processo histórico tido pelos europeus do Século XIX como mais ou menos incontornável - caberia aos socialistas agrários, então, conduzi-lo da maneira adequada, para evitar as catástrofes associadas, por exemplo, com a pauperização da classe trabalhadora na Londres do Século XIX, que tanto chocaram o próprio Dostoiévski como exposto em suas *Notas de inverno sobre impressões de verão*.

Na perspectiva dos projetos regicidas, o “nó górdio” era uma concepção específica acerca da possibilidade de um “levante geral” das massas, que se daria como uma consequência - compreendida então, de modo que nos parece fundamentalmente equivocado, como mais ou menos lógica - do assassinato do maior símbolo de seu algoz: para Karakozov, em 1866, e para a Naródnaia Vólia em 1881, o “algoz das massas” era o mesmo Alieksander II, enquanto que para Gavrilo Princip o “algoz” dos sonhos (sérvio)bósnios era Francisco Ferdinando, sendo a execução destes alvos específicos o primeiro passo (o corte do nó górdio) no sentido de pôr em marcha a Revolução.

Especulamos que se tratava, neste contexto, de uma ideia que, dito de modo geral, povoa o imaginário político ocidental desde pelo menos o final do Século XVIII, conectando assim as ideias iluministas, o Romantismo e a concepção revolucionária do Socialismo em um longo processo histórico que compreendeu - em nossa concepção, de modo inadequado - de maneira assaz racionalista o “caminhar da história”: esta ideia seria, em nosso entendimento, uma interpretação específica a respeito da “natureza” das Jacqueries - as revoltas camponesas que marcaram a

França na Idade Média Tardia e no início da Idade Moderna - e, conseqüentemente, da própria concepção de “massa”. Esperava-se, então, que os assassinatos políticos pontuais “despertassem as massas” (camponesas ou proletárias urbanas, a depender do contexto) para o combate contra os seus inimigos de classe - personificados nas figuras mais expoentes dos Estados de então -, podendo daí surgir tanto a oportunidade de uma rebelião geral que pusesse fim ao modelo político existente quanto a possibilidade do próprio Estado, acuado com a certeza das conseqüências catastróficas desta imaginada adesão “das massas”, se dissolvesse voluntariamente em um processo democratizante.

Podemos compreender ambas as coisas apenas como equívocos conceituais destas diferentes concepções políticas revolucionárias do Século XIX, de modo que as suas experiências pouco ou nada poderiam nos informar a respeito da nossa situação contemporânea uma vez que se esgotam completamente apenas como lapsos mentais - mesmo que coletivos, e mesmo que de grandes mentes -, de modo que basta que não cometamos erros conceituais semelhantes - nos casos deles, de acreditar poder dar outro rumo para a industrialização ou de que um levante popular seria a conseqüência lógica do assassinato do Imperador - para garantir que, desta vez, a nossa concepção profundamente racional de política revolucionária logre os seus resultados. Nos parece, contudo, mais interessante buscar explicitar como qualquer projeto revolucionário precisa, em algum grau, empregar também alguma concepção de um “nó górdio”, de modo que o fato destes projetos políticos passados não terem atingido os seus objetivos não se deve ao fato de terem tido por verdadeiras coisas que se demonstrariam “logicamente falsas” - a industrialização engoliu todo o globo e a morte dos imperadores não ocasionou nenhum grande levante popular -, mas sim ao fato de não terem conseguido estabelecer os seus principais símbolos - ou mitos - políticos como balizantes em suas épocas.

Dizemos, então, que todo projeto político de aspiração revolucionária precisa de um “nó górdio” na exata medida em que tratam de coisas que não estão no “reino” das concretudes, mas sim no das possibilidades, de modo que toda ideia revolucionária é uma ideia do porvir - do Vir-a-Ser, e não do Ser-Aí -, sendo o “nó górdio” aquilo que faz a ligação concreta - o que permitiria, em teoria, transformar aquele mito em fato - entre o conceito de Revolução e a vida nela mesma. Dito de outro modo, o conceito que aqui apresentamos como o “nó górdio” é a forma assumida em uma concepção existencialista da Filosofia Política que emula a noção proposta

por Kierkegaard do “salto da fé”: é uma passagem entre finitude e infinitude que não pode ser adequadamente compreendida apenas nos limites de uma concepção racional pois rejeita, parcialmente, por sua própria natureza a racionalidade - uma vez que são duas concepções fundamentalmente diferentes das coisas, uma trata do que é, foi e será e a outra do que poderia ter sido e do que pode vir a ser. Excluir do “cálculo” para a organização de um projeto político revolucionário - seja ele qual for, mas em especial de um projeto humanista - o poder agregador dos mitos políticos é condenar ao insucesso - e tornar incompreensíveis estes mesmos processos - este mesmo projeto. Conceber como os resultados de “lapsos mentais” as diferentes concepções revolucionárias do Século XIX é perpetuar, fundamentalmente, o fracasso revolucionário dos Séculos seguintes. É necessário, sobretudo, trazer para o seio da Filosofia Política a concepção kierkegaardiana do “salto da fé”, interpretando as possibilidades de revolução - que são rompimentos do Estágio Ético (o que é moralmente estabelecido, o status quo) em direção ao Estágio Religioso (o que pode vir a ser, o porvir desejável) - como transgressões de um tipo específico.

É retomada assim a concepção do revolucionário como um profeta: a sua profecia é, em parte assaz importante, um mito, um sonho, um “nó górdio”. É, também, fundamentalmente uma forma de transgressão - mas não qualquer transgressão. Devemos nos dedicar, agora, a compreender - a partir do arcabouço conceitual que propusemos no decorrer deste trabalho - as formas como os fundamentos deste método que aqui propomos foram cooptados - e como o continuam sendo - por projetos políticos fundamentalmente anti-humanistas, retrógrados e brutais no transcurso do século passado.

Baseamos a nossa análise deste processo sobretudo na leitura do hediondo *Mein Kampf*, de modo que o texto - e a figura - de Hitler são centrais para compreender a organização de um projeto revolucionário anti-humanista. Anterior a isto, é relevante a posição política difusa de Georges Sorel, tendo sido uma interpretação específica de suas obras expediente para a sistematização posterior do fascismo italiano, e depois de Hitler gostaríamos de apresentar aqui os escritos de Anders Breivik como representativos do que veio a ser o neonazismo atual, de modo a explicitar por meio destas três figuras - Sorel no final do Século XIX, Hitler na primeira metade do Século XX e Breivik como representante dos seus “discípulos” - o modo como se organizou a ideia de uma “revolução do contra”, ou uma revolução que visa promover valores políticos (sociais, econômicos e culturais) retrógrados, empregando o mesmo método

que nasceu, cresceu e se notabilizou no seio das esquerdas europeias mais radicais durante todo o Século XIX.

Dos capítulos do *Mein Kampf*, *magna opus* do fascismo, talvez o mais esclarecedor no sentido deste processo de cooptação das antigas armas antes empregadas pelas esquerdas europeias seja o Capítulo 7 da segunda parte, intitulado “A luta contra a Frente Vermelha”, no qual Hitler continua a desenvolver - o que, aliás, é o tema de praticamente toda a segunda parte do livro - a sua teoria acerca dos limites da democracia burguesa e descrever o processo de formação e “profissionalização” das forças paramilitares do partido - a Sturmabteilung, também conhecida pela alcunha “SA. Os escritos sobre a democracia burguesa em particular podemos classificar, em sua maioria, como um desenvolvimento específico do fascismo - assim como o modo específico como propõe o uso da violência política -, mas desenvolvimento que “toma de empréstimo” uma tradição que não é exclusiva do fascismo e que, nos parece, é esclarecedora no sentido de descrever a importância - e a influência - do mito político. Hitler toma de empréstimo - e, evidentemente, desvirtua - das tradições progressistas europeias tanto a própria ideia da necessidade de uma mudança fundamental - que ele mesmo compreende como uma Revolução - quanto alguns dos símbolos e lemas tradicionalmente associados com o socialismo. Hitler chega a afirmar, sem meias palavras, que o nome do partido e a cor dominante de sua bandeira - o vermelho - são subterfúgios para atrair para o partido as parcelas “nacionalistas” do proletariado e para os comícios todos aqueles que, na Alemanha, encontravam-se profundamente insatisfeitos com a democracia burguesa tal como se colocava.

Mais que um simples engodo, contudo - afinal de contas, o proletariado alemão facilmente saberia distinguir, depois de frequentar as reuniões, o socialismo de inspiração marxista e o “nacional-socialismo” hitlerista -, o objetivo central da tática política nazista é a criação de símbolos e valores comuns a partir dos quais se poderia construir um outro modelo político, os quais setores do proletariado poderiam reivindicar como seus e em nome dos quais se poderia difundir a ideia de uma revolução. No final das contas, o grande “atrativo” do discurso nacional-socialista, dentro do seu contexto sócio-histórico, era a possibilidade de uma mudança: a promessa de um novo mundo, de uma Revolução, que se daria não por intermédio das ideias, das mentes e do esclarecimento das massas - ou seja, não se daria pela via racional -, mas pela participação massiva e absoluta - por intermédio da supressão

violenta do outro - de uma espécie de “delírio” comum. Esta nova possibilidade “revolucionária”, mesmo que em franca oposição - dita, aliás, nos termos mais explícitos pelo próprio autor -, dava assim um novo emprego a um método tradicional das esquerdas europeias - aquelas mesmas que pretenderam, por exemplo, o fim do Imperialismo no Leste Europeu no contexto da Primeira Guerra Mundial - objetivando atingir um fim diametralmente oposto aos interesses dos antigos proponentes deste mesmo método.

Deve-se ressaltar, ainda, que também tomando por base o que está escrito no *Mein Kampf*, o modo como o nazifascismo constrói o discurso antissemita é também o resultado de uma estratégia objetivando construir um mito político mais forte, tendo o nazismo posto uma imagem própria e distorcida do judaísmo no lugar de “alvo preferencial”²³⁷ para com isto unificar as suas críticas políticas diversas - “contra a burguesia”, contra o socialismo, contra a União Soviética, a Democracia, etc. - em um grupo social único que passaria então a responsabilizar por todos os males e dificuldades vividas pela Alemanha e pelos alemães: tudo no nazifascismo da década de 1920 - contexto da escrita da obra - opera para o mesmo fim, sendo este fim a produção de um mito político que fosse capaz de em torno de si mesmo aglutinar tudo aquilo que na Alemanha não era percebido pelos nazistas como indesejável, o que se dá, ressaltamos, pela construção de uma ideia de identidade - um Eu Recalcitrante, nos termos que propormos aqui, evidentemente - político-mitológica que é fundamental para a operação da máquina de guerra nazista.

Dizemos, por fim, que Hitler, em certo sentido, é inspirado por Georges Sorel não por ser um continuador legítimo da tradição política deste - o legado político de Sorel é, até os dias atuais, controverso e foge do escopo do presente trabalho dar qualquer palavra no sentido de encaminhar este debate -, mas sim por ter empregado, em termos que são específicos do nazifascismo, o conceito de mito político visando a atingir seus próprios fins - e, além disto, por ter desenvolvido o fascismo *lato sensu*, a

²³⁷ Em certa altura da obra, Hitler argumenta que não seria salutar elencar mais de um “inimigo” político por risco de diluir o poder de ação do nazifascismo no combate - a extirpação, evidentemente - de seus opositores, de modo que atribuindo aos judeus a “culpa” por tudo o que era odiado pelos nazi-fascistas atuais e possíveis na Alemanha - as más condições econômicas advindas da administração burguesa alemã, o “terror” representado pela possibilidade de uma revolução bolchevique em terras alemãs, a homossexualidade e até mesmo a suposta arquitetura ruim da Áustria! - o hitlerismo seria capaz de estabelecer uma identidade política de fácil adesão, facilmente compreensível e com forte apelo na construção de um modelo identitário específico - uma identidade recalcitrante.

partir de ideias que podem ser reconhecidas no pensador francês, a própria noção de uma “revolução conservadora”.

Esta tradição, que vemos como inextricável de uma certa imagem histórico-mítica do nazifascismo - por razões que não de se esclarecer nas páginas seguintes -, encontra os seus herdeiros contemporâneos nos escritos - igualmente hediondos - de terroristas como Anders Breivik e Brenton Tarrant. Breivik dedica o primeiro “livro”²³⁸ de seu manifesto²³⁹ ao que ele descreve como uma “correção” ao “revisionismo histórico” dos pensadores europeus no que diria respeito à história do Islã, passando então a expor aquela que seria a versão - hoje adotada, de modo geral, pela “alt-right” e demais membros dos “pensadores céticos”²⁴⁰ - “verdadeira” da história medieval e moderna dos Estados europeus²⁴¹ com os governantes e povos islâmicos, e a partir daí fundamentar a sua “tese” da incompatibilidade fundamental entre os europeus e os árabes que é, dito de modo geral, a principal bandeira do nacionalismo branco europeu contemporâneo e que, se aceita, implica a aceitação também de uma série de consequências políticas que seriam, por si mesmas, também uma espécie de “revolução conservadora”, tal como a que fora proposta pelo hitlerismo, que modificaria as bases da cultura política europeia. Esta disputa se fundamenta, então, por uma aceitação de uma leitura também mítica da história - neste caso, uma imagem específica das Cruzadas, do medievo e da modernidade europeias - que serve de base para a construção de um mito comum que aglutina politicamente, em torno das mesmas bandeiras e valores gerais, todo um conjunto político de extremistas europeus. A aceitação deste mesmo mito - o que é o mesmo que dizer, destes símbolos e destes valores - implica, ainda, no “convite à ação direta” no sentido de desestruturar a ordem vigente, “ação direta” que pode ser compreendida tanto pelas ações extremamente incomuns de pessoas como Tarrant - cujo o próprio

²³⁸ “What you need to know, our falsified history and other forms of cultural Marxist/multiculturalist propaganda”

²³⁹ “A European declaration of independence”, Breivik alega ser o autor da “maior parte do texto”, sendo o restante uma coleção de textos anteriormente disponíveis e compilados pelo autor ou por porções inéditas de textos escritas por pessoas que Breivik, por “razões de segurança”, não nomeia. Representa, de todo modo, a pedra angular do nacionalismo branco contemporâneo.

²⁴⁰ “Skeptical thinkers” é a forma mais “diplomática” de se referir, em círculos *on-line*, ao conjunto de pensadores e escritos que servem de base teórica para tudo aquilo que já acostumou-se a referir como a “manosphere” nos círculos acadêmicos.

²⁴¹ Tudo entre as páginas 31 a 280 se dedica a esta causa, tudo o que se segue depende da aceitação do que é descrito neste capítulo como verdadeiro.

manifesto²⁴², é um eco teórico-simbólico dos escritos de Breivik, assim como o seu atentado terrorista é um eco político-prático daquele perpetrado por Breivik - quanto pelas ações extremamente comuns de tantos jovens que participam de maneiras menos explicitamente violentas das diferentes concepções políticas constituintes em sentido mais estreito do nacionalismo branco e em sentido mais amplo da própria “manosphere”²⁴³.

Os motivos dos sucessos - no sentido de crescimento da sua participação dos debates políticos e da sua difusão por ambientes cada vez menos reclusos da internet - destes movimentos atribuímos a três causas centrais: a uma noção específica de autenticidade existencial; à própria força política dos mitos - que, nos parece, os círculos progressistas ou ignoram ou da qual não conseguem fazer uso de maneira adequada - e à incapacidade fundamental das propostas que apresentamos aqui como “gerencialistas” de catástrofes - que, dito de outro modo, são todas as maneiras reformistas de lidar com o capitalismo e suas consequências - de cumprir o seu objetivo explícito: impedir a deterioração geral das condições de vida, de modo que por meio da força do mito político algo tão explicitamente combatido e proibido como o nacionalismo branco - e a sua “revolução às avessas” - segue vivo e angariando apoio nestes estranhos tempos contemporâneos, desenvolvido e propagado por intermédio da ação de um tipo muito peculiar de “profetas”.

4.2 - Nacionalismo branco e terrorismo

Do ponto de vista do nacionalismo branco, a Revolução-Profecia há de ser construída com dois materiais básicos: fogo e sangue, um modelo político que privilegia sobretudo a ação direta. Assim como no nazifascismo, o “fogo” que aqui mencionamos é a concepção bélica de organização política, de modo que toda solução política (na concepção nazifascista) precisa “nascer” da derrota de um “inimigo interno”, que, expurgado da “vida nacional”, permite que o corpo social recupere a sua saúde e projete-se no futuro uma concepção mitificada de passado. O

²⁴² “The great replacement”

²⁴³ Por exemplo, mesmo no Brasil há podcasts exclusivamente dedicados à difusão de tais ideias que contam com dezenas de milhares de seguidores.

“sangue” é toda a violência civil-militar tida por necessária como consequência desta concepção ígnea da política, e é nesta associação entre um belicismo político e uma construção coletiva - e ativa - da violência civil contra aqueles tidos como “indesejáveis” que se constroem tanto as bases anteriormente mencionadas dos modelos identitários “recalcitrantes” como os próprios fundamentos de socialização entre os diferentes simpatizantes da causa do nacionalismo branco. É assim que se reestabelece uma concepção - terrível - de autenticidade no seio dos movimentos nacionalistas brancos, bem como é assim que se constroem as noções gerais de comunidade e pertencimento que caracterizam as experiências sociais dos pulverizados movimentos neonazistas a nível global, de modo que pela aceitação de um conjunto básico de crenças e símbolos comuns se forma um comunidade - às margens da lei - que mantém vivo este modelo político, e que “vêm à superfície”, de tempos em tempos, em forma de atentados terroristas - em torno dos quais há de se fortalecer os laços simbólicos entre aqueles que se identificam com a “causa nacionalista branca” - que via de regra não conquistam objetivo político específico nenhum (aliás, ocorre geralmente o oposto²⁴⁴), mas que mantém em movimento a máquina simbólico-mitológica do nacionalismo branco sempre à espreita do “momento oportuno” para a ascensão do seu mito particular ao posto de mito coletivo.

Como expusemos no capítulo anterior, o que nos parece mais interessante na análise de *Os Demônios* (no que diz respeito à Filosofia Política) é o modo como Dostoiévski descreve aquele que seria o “espírito” do revolucionário - fundamentalmente, um desesperado - e aquelas que seriam as “bases” da experiência existencial dos adeptos de uma ideia revolucionária: levar às últimas consequências o desespero, visando a construção de um futuro que não será por ele ou ela conhecido e que não trará a quem assume esta posição nenhum ganho pessoal - e sim, frequentemente, prejuízos e tragédias. Esta descrição da experiência revolucionária como uma existência febril, que responde à desordem com uma desordem metódica, e que está posta “fora de lugar” (posto que vive para a morte) pode ser observada também - embora tornada monstruosa, posto que se trata de uma moral perversa, que inverte o dever básico do Eu com o Outro e portanto incompatível com a admiração

²⁴⁴ Por exemplo, tanto Breivik quanto Tarrant terminaram por ser presos sem que houvesse nenhuma mudança nas leis de imigração (da Noruega e da Nova Zelândia) visando coibir o crescimento da população “não-branca”, tendo havido na Nova Zelândia inclusive um recrudescimento da legislação armamentista que dificultará qualquer novo atentado armado (o que é, por si só, uma derrota na capacidade “bélica” do nacionalismo branco de conquistar os seus objetivos).

fundamental que Dostoiévski, por exemplo, continuaria a demonstrar pela maior parte da juventude radical apesar da sua oposição político-ideológica - ao analisarmos como se constrói um neonazista e como este conjunto de símbolos fundamenta este modo - recalcitrante - de existir.

A primeira destas características, a existência febril, podemos aduzir do romance de Dostoiévski - que possuía um conhecimento limitado dos mecanismos secretos dos grupos revolucionários que pretendia descrever, embora tivesse uma experiência mais ampla da atividade revolucionária em geral se levarmos em conta as suas experiências pré-siberianas - no modo como são descritos os planos e a organização posta em prática pela liderança de Piotr Stiepánovitch e que transformava em mito a personalidade de Stavróguin, assim como do modo como age, e a posição que ocupa no ordenamento posto por Stiepánovitch, o próprio Kirílov. O que se percebe no decorrer do romance é o desenvolvimento de um método delirante, que não é o resultado de uma compreensão prática - instrumental - da ação política, e que pretende fazer existir um outro mundo. Os projetos políticos²⁴⁵ que integram a organização revolucionária imaginária descrita por Dostoiévski são, assim, uma forma desorganizada (posto que não são de modo algum práticos, mas sim profundamente ligados a uma tentativa de reordenação simbólica) de desorganizar a ordem que é posta pela Razão Instrumental e pelo conjunto de forças políticas, econômicas e simbólicas então determinantes da realidade daquele contexto. Acreditamos ser esta característica anímica de todo movimento revolucionário, tanto os imorais quanto os morais, na exata medida em que a desorganização simbólica da ordem seria justamente o passo necessário para se fazer possível a transposição do modelo ético (nos termos propostos por Kierkegaard) para o modelo religioso (ou da Revolução-Profecia), e o mesmo tipo de ordenamento anímico podemos perceber no modo como o movimento neonazista contemporâneo se organizou nas décadas que nos sucedem.

Assim como Kirílov, que vive para a morte que fará nascer o homem-deus, tanto Tarrant quanto Breivik, por exemplo, organizam as suas existências (a partir do momento que passam a se perceber como “profetas” da causa do nacionalismo branco) integralmente em função do seu esforço simbólico. Assim como ocorre no

²⁴⁵ Posto que, apesar da eventual imposição da vontade e do projeto de Piotr Stiepanóvitch aos demais, percebemos no decorrer do romance a coexistência de projetos políticos distintos e com objetivos particulares distintos - os de Chigalióv, Kirílov e o do próprio Stiepánovitch -, mas que compartilham uma mesma estrutura delirante - no sentido que pusemos para o termo no capítulo anterior - e messiânica.

Mein Kampf, que se inicia com a apresentação de uma série de relatos autobiográficos, os manifestos de Breivik e Tarrant estão salpicados de experiências pessoais²⁴⁶ e contém, ambos, descrições autobiográficas dos momentos em que se perceberam nacionalistas brancos e se convenceram da necessidade da tática terrorista. O desespero existencial - esta existência febril - e a consequente organização - e dedicação anímica completa - da desordem são, então, características em comum tanto dos radicais descritos por Dostoiévski quanto dos neonazistas contemporâneos.

A esta existência febril - do desordenamento da ordem - se coaduna a outra característica, que é a vida posta fora de lugar. A imagem do revolucionário que Dostoiévski descreve, que, como apresentamos no capítulo anterior, até certo ponto espelha revolucionários reais, é a de alguém que mais que qualquer outra coisa vive para a morte - não no sentido de ser necessariamente um maníaco homicida, mas no sentido de ter o sentido de sua existência posto em um lugar que está fora dos limites da sua própria vida -, o que também podemos considerar como um elemento organizador do *animus* revolucionário na medida em que uma revolução é, em certo sentido, uma reorganização também da concepção mesma de vida - de uma outra vida, que não é tangível e que, ao mesmo tempo, é mais valiosa que a vida que é dada, e rejeitada, pelo *animus* revolucionário.

O viver para a morte também pode ser observado nos escritos dos terroristas contemporâneos, sendo a própria produção da “peça de literatura” - o manifesto político-ideológico, elemento central e cuja divulgação é o objetivo mais provável dos próprios ataques terroristas - que invariavelmente acompanha os ataques e iniciativas dos “revolucionários às avessas” ela mesma uma atitude de preparação (para a morte) e “bilhete de partida” definitivo da existência normal, da qual o revolucionário (às avessas ou não) se separa no processo de tornar-se revolucionário, para a morte (ou a prisão, no caso de Tarrant e Breivik, mas que é de todo modo uma morte social da vida anterior e o batismo definitivo em uma outra concepção de vida).

O que vemos, por fim, espelhado no nacionalismo branco/neonazismo é a mesma atitude, as mesmas características fundamentais, que descrevem uma certa inquietude existencial e incompatibilidade com os arredores e que Dostoiévski tão artisticamente expôs por intermédio do romance que tão diretamente dedicou a tentar

²⁴⁶ No caso de Breivik, já na segunda página se inicia o relato pessoal. No caso de Tarrant, o primeiro texto depois da introdução é um relato autobiográfico.

“desvendar” o segredo da juventude revolucionária. Este segredo - que é, na verdade, uma maneira de existir - é justamente este viver febrilmente para a morte, que associado com a promulgação de um outro conjunto de símbolos e valores pôde (nos idos do século XIX e XX) e pode (nos dias atuais) inspirar e pôr em marcha processos capazes de modificar significativamente o real.

Do mesmo modo que ocorreu, então, com o sequestro de um método, como expusemos nas páginas anteriores, há também a manutenção de algumas características comuns (e que julgamos importantes para compreender o fenômeno) entre os revolucionários do século XIX e os “revolucionários às avessas” dos séculos XX e XXI, de modo que se colocou em marcha tanto um método (cooptado) quanto uma forma de construir identidades coletivas que pode produzir (e frequentemente produz) consequências políticas que não deveriam ser ignoradas: devemos ressaltar, novamente, que a capacidade de intervenção política do neonazismo (em geral e do nacionalismo branco em particular) não se limita a tentativas de impor diretamente uma ditadura e o extermínio sistemático dos não-brancos (o que nos dias atuais não logra resultado, de modo que se a questão se limitasse a isto seriam politicamente inconsequentes os atentados de Tarrant e Breivik, por exemplo), sendo mais eficiente (e, portanto, mais geralmente perigoso) por sua capacidade de organizar a rejeição simbólica a elementos fundamentais²⁴⁷ para a manutenção da resistência ao neonazismo. Assim como dificilmente os revolucionários russos do século XIX poderiam supor - ao realizar uma análise racional da situação - o fim do Império Russo por intermédio do assassinato de um agente do Estado (mesmo que assassinando o próprio czar), não devemos acreditar que o terrorismo neonazista pretenda realmente produzir imediatamente o nazismo: são, em ambos os casos, atos espetaculares - *larger than life* - que pretendem agir no nível mítico, desorganizando a ordem posta e colocar no lugar dos mitos socialmente dominantes - e incompatíveis com o que o revolucionário, às avessas ou não, febrilmente acredita - outros.

Nos interessa sobretudo o papel que o mito têm nesse contexto, de modo que é mister nos debruçarmos rapidamente sobre como a negação do holocausto e o “modelo explicativo” baseado em teorias conspiratórias (de modo geral) constroem a

²⁴⁷ Podemos elencar neste sentido a ideia de igualdade racial, igualdade entre os gêneros e, o que expandimos nas páginas seguintes, a ideia do Holocausto. Daí aduzem uma série de “novas” justificativas para o racismo, para a misoginia e para a atitude anti-imigração que “fluem” de pequenos grupos na internet e acabam por influenciar, na prática, o debate político no mundo real.

“filosofia política” do neonazismo contemporâneo, associando esta situação com o fracasso dos sistemas gerencialistas e ressaltando o aspecto da reconstrução de uma autenticidade existencial (perigosa) que se liga com a adoção deste método. Avancemos.

Negar o Holocausto é, fundamentalmente, negar o liberalismo ocidental pós-Segunda Guerra Mundial²⁴⁸ - de todas as acepções político-partidárias. Negar que os nazistas tenham massacrado seis milhões de judeus (somando as mortes em câmaras de gás, nos guetos e nas execuções na frente oriental) é o passo fundamental para “derrubar o castelo de cartas” que fundamenta toda a nossa história comum do Século XX e as construções político-simbólicas que serviram de arrimo para a construção contemporânea das sociedades ocidentais: em ambos os lados da Guerra Fria, por exemplo, havia desprezo pelo nazifascismo, e dois dos lados da “cortina de ferro” se combateu - por intermédio das forças policiais, dos sistemas de justiça, dos sistemas de educação e dos produtos da cultura de massa - a ideologia nazifascista; pouquíssimas coisas são capazes de gerar consenso político tão rapidamente quanto a condenação do Holocausto como (senão a mais cruel) uma das mais cruéis iniciativas políticas. Parte do nosso “mito comum” - o que fundamenta mesmo o realismo capitalista, e a defesa da democracia como sistema de governo para o qual não há alternativa - depende da crença de que houve o Holocausto, e da consciência de que o Holocausto (ou coisas semelhantes ao Holocausto) é uma consequência inevitável de toda e qualquer experiência antidemocrática no sentido hitleriano. A Academia mesmo deu, dá e há de dar, tantas vezes quanto necessário, testemunhos e provas contundentes de como, onde e por que ocorreu o Holocausto, e a nossa educação coletiva (seja por intermédio da cultura de massa, seja por intermédio das escolas) não falha (ou, ao menos, não usualmente falhava) em ensinar as novas gerações sobre os horrores e riscos do Holocausto. Negá-lo é, assim, inconcebível para qualquer sujeito que conceba a si mesmo minimamente como um membro da sociedade vigente, posto que fazê-lo ofende o entendimento mais básico de História (assim como política, cidadania e a decência básica), mas negá-lo é o passo fundamental para tornar-se um neonazista.

²⁴⁸ Sobre a negação do Holocausto fizemos referência sobretudo ao que expõe sobre o tema o Museu da Tolerância, que lista 20 itens (6 que explicam o que é a negação do Holocausto e 14 que apresentam e descontrolam os principais “argumentos” neste sentido) sobre o tema. A lista pode ser acessada em: <https://www.museumoftolerance.com/education/teacher-resources/holocaust-resources/what-is-holocaust-denial.html>

Neonazistas não são - evidentemente - mais esclarecidos que as pessoas que rejeitam o nazismo, e a sua negação do Holocausto não se fundamenta em uma concepção mais profunda e sofisticada do Real, não nasce de um desvelamento do Real que permitiu a estas poucas pessoas compreender aquela que seria a “verdadeira” História, se fundamentando sim em uma compreensão diversa de “realidade”. Os sofismas e racionalizações preguiçosas que geralmente acompanham a difusão da negação do Holocausto - aos quais nos guardamos o direito de não fazer referência, para não dar curso a nulidades racionais - são apenas posições temporárias a serem postas de lado uma vez que o sujeito já tenha se convertido ao neonazismo, e não me parece que ninguém possa verdadeiramente se aferrar a esta posição - posto que é patentemente falsa - depois de nela fazer o mínimo exame racional. O que fundamenta a negação do Holocausto é, então, um símbolo, um mito. Rejeitar o Holocausto é uma espécie de “ato de batismo” em uma nova comunidade - em um novo conjunto de símbolos, que fundamentam uma outra socialização e um outro conjunto de valores -, sendo a difusão da narrativa que “descontrói” o Holocausto uma - do ponto de vista do neonazismo - atividade de propaganda revolucionária que busca engajamento intenso e ativo dos seus adeptos prospectivos.

A imagem hitleriana se liga inextricavelmente a este processo também como a representação de um modelo político que teria sido “sabotado” - ou seja, um passado mitologizado, uma “historiografia mítica” da Alemanha Nazista -, e sendo o “ícone” de uma contracultura que pretende “salvar” a Europa do “apagamento de sua cultura”, sendo o neonazismo uma contraposição ao “modelo vigente” e todo neonazista um possível “novo Hitler” na medida que fará aquilo que o original teria sido impedido de fazer. Neste sentido o “Hitler Real” pouco importa, posto que é reduzido apenas ao seu aspecto simbólico de negação da ordem vigente, e todos os problemas internos, limitações e a própria crueldade do nazifascismo são simbolicamente apagados em prol da imagem de salvadores da ordem que poderia ter sido.

Expurgado do Real - que, para fins políticos, pouco importa -, o nacionalismo branco - que é uma das muitas acepções possíveis do neonazismo - é quase que puramente mito, um jogo de símbolos que remete a outros símbolos e que por intermédio destes pretende construir uma realidade - é, portanto, hiper-real - a partir da construção coletiva de uma comunidade povoada por aqueles que rejeitam sobremaneira o que está dado. Assim como ocorre com a negação do Holocausto, a adesão a outras teorias conspiratórias é parte fundamental da manutenção do

nacionalismo branco, sendo a mais recorrente delas a mencionada anteriormente ideia do “marxismo cultural” - o que, aliás, é apenas uma continuação da ideia da negação do Holocausto, sendo uma espécie de “capítulo 2” da “historiografia” mítica neonazista -, mas há uma série de outras “pequenas conspirações” que cooperam para a construção da posição neonazista, “pequenas conspirações” que constroem uma imagem fortemente antigovernamental e (em certo sentido) individualista que acabam por ser bastante atraentes para aqueles que, por diferentes razões, já se percebem em confronto significativo com a sociedade tal como está organizada: são exemplos neste sentido as conspirações anti-vacina, contra novas tecnologias²⁴⁹, a vilificação de setores sociais²⁵⁰ contra os quais já preexiste alguma animosidade social dentre aqueles que poderiam vir a tornar-se neonazistas e uma desconfiança fundamental em relação às agências de governo²⁵¹ e instituições tradicionais da mídia, sobretudo em episódios de grande impacto histórico²⁵². As conspirações acabam, então, agindo no sentido de construir esta “outra realidade”, e acabam por ser particularmente perigosas - e eficientes - por servirem de “isca” para a radicalização de um sujeito moderadamente insatisfeito, que pode converter-se de um crítico (ferrenho) do governo em um “crente verdadeiro” ao passar a aceitar como verdadeiras as conspirações mais centrais para o neonazismo - sobretudo a negação do Holocausto.

Um dos - muitos - problemas do uso das teorias de conspiração como ferramentas explicativas do Real é que elas são, na esmagadora maioria, patentemente falsas, e poderiam (muitas vezes, aliás, o são) ser demonstradas como tal por intermédio do uso criterioso da Razão. Se é assim, contudo, por quais razões persistem e sobrevivem? A resposta mais usual é que persistem pois a ignorância também persiste, e o uso criterioso da Razão não é tão abundante quanto desejável, de modo que tomam-se por verdadeiras explicações falsas. Gostaríamos, contudo, de explorar outra possibilidade: as teorias de conspiração não persistem (necessariamente) porque aqueles que nelas acreditam ignoram a verdade, mas sim

²⁴⁹ A destruição de torres de 5G, por exemplo.

²⁵⁰ A associação entre a pedofilia e a transsexualidade, por exemplo.

²⁵¹ O exemplo mais comum disto são as múltiplas conspirações envolvendo a FEMA (agência federal do Governo dos Estados Unidos da América).

²⁵² Por exemplo, as conspirações ligadas com os atentados de 11 de Setembro de 2001, nos Estados Unidos.

devido ao fato de que aqueles que nelas acreditam estão subjetivamente investidos na necessidade de acreditar, sendo esta necessidade mais determinante (no que diz respeito a consequências políticas) que a falsidade de suas crenças.

Peguemos, por exemplo, a negação do Holocausto: já se tornou lugar comum o adágio que diz que “aqueles que negam o Holocausto secretamente desejam que ele tivesse ocorrido”, e embora nos faltem as capacidades mágicas para ler mentes e assim adivinhar as intenções ocultas dos sujeitos - descobrindo, assim, de maneira definitiva o que “secretamente desejam” -, podemos afirmar categoricamente que para um neonazista (assim como era para os nazistas *stricto sensu*) é recorrente o antissemitismo (que o neonazismo contemporâneo “complementa” com um ódio aos imigrantes, em especial os árabes, como mencionamos anteriormente), de modo que é segura a aposta na hipótese de que, se por algum acaso houve um esforço sistemático por parte de um Estado de exterminar da face da terra todos os judeus, certamente o neonazista prestaria a sua simpatia a esta iniciativa, de modo que a primeira evidência neste sentido é a (um tanto quanto óbvia) harmonia entre o Real do Holocausto e os desejos daqueles que sistematicamente negam que tenha acontecido. Se trata, assim, evidentemente de uma postura de má-fé (por parte dos neonazistas) agir como se não acreditassem que o Holocausto ocorreu.

Uma segunda evidência neste sentido (ou seja, da consciência da falsidade da negação do Holocausto não impedir um investimento psicológico nesta ideia que reorganiza a sua própria noção de realidade) é o fato de que mesmo na hipótese de que alguém tenha sinceramente questionado o Holocausto, uma vez que tenha se convencido da validade das posições neonazistas a dúvida em relação ao Holocausto torna-se absolutamente inútil e politicamente inconsequente, posto que ou bem ocorreu e aquele conjunto de símbolos proibidos que agora o sujeito toma para si no âmbito volitivo foram uma tentativa genuína de transformar em realidade estas volições ou bem não teria ocorrido e todo o sistema educacional seria uma grande conspiração que visa anular estes mesmos símbolos volitivos e impedir que se tornem realidade: de todo modo a posição permanece inalterada e o sujeito segue sendo fundamentalmente um adversário do modelo posto, o que se manifesta (simbolicamente) pela negação do Holocausto como ato performativo.

Assim como ocorre com a negação do Holocausto, as outras teorias de conspiração que organizam os movimentos políticos nacionalistas brancos, em especial aquelas que dizem respeito a ações do Estado (e, em última instância, quase

todas as conspirações “importantes” para o nacionalismo branco se ligam com ações do Estado ou do “Estado Profundo”, uma designação conspiratória para descrever todo um conjunto de iniciativas civis, funcionários do governo e delírios de perseguição que se tornou lugar-comum na extrema direita), também são indiferentes em relação ao seu valor de verdade, pois seriam apenas “atos performativos”, tópicos para debates que equivalem a conversas de mesa de bar (mas performados em *image boards* povoados por frequentadores anônimos), de uma insatisfação com “tudo isso que está aí”. As conversas conspiratórias acerca da autoria de atentados terroristas, de conspirações para a supressão da branquitude e de cultos de pedófilos canibais servem, no final das contas, apenas para demonstrar uma profunda insatisfação com o modo como as coisas estão organizadas, de modo que mesmo que fique provado de maneira inquestionável (do ponto de vista da Razão) que uma determinada conspiração é falsa (o que, aliás, pode ter pouco ou nenhum efeito para a comunidade de *true believers* do nacionalismo branco, posto que toda prova é mais um ataque contra os seus símbolos), há uma infinidade de outras para assumir o seu lugar e mantém-se intacto o substrato (uma insatisfação intransigente, recalcitrante) que deu corpo àquela teoria.

O poder das teorias da conspiração é, assim, duplo: para os *true believers* é um fator de socialização e reafirmação do valor dos símbolos do grupo (é, assim, uma parte da eucaristia neonazista), enquanto que para aqueles que poderiam converter-se em neonazistas (e não nos parece razoável supor que todos o possam) as teorias de conspiração podem funcionar como uma espécie de “gancho” ao dar uma aparência de racionalidade (mesmo que não sobreviva a um escrutínio mais detido) a anseios subjetivos com valor simbólico importante para neonazistas prospectivos, o que é particularmente perigoso num contexto no qual as condições socioeconômicas e ambientais deterioram pouco a pouco como consequência de um processo gerencialista de um modelo econômico que se equivoca desde o fundamento. Deste modo, duas das principais pré-condições para o engajamento em atividades subversivas deste tipo - uma insatisfação fundamental com o estado atual das coisas e um posicionamento existencial no limiar do desespero - acabam sendo dadas pelo próprio sistema de coisas que o neonazismo intenta em destruir - para substituí-lo, é claro, por um ainda pior -, associando aí os anseios materiais e de condições dignas de vida básicos com a questão, apontada por Fisher, da piora dos quadros de saúde mental como consequência dos avanços do capitalismo. O que nos chama atenção

particularmente é que estas comunidades fazem uso explícito do mito como forma de expansão e fortalecimento de suas volições, de modo que eles convencem e recrutam não por intermédio de um conjunto superior de ideias, mas sim por um conjunto mais poderoso de símbolos. Mesmo com as proibições, com as consequências reais (jurídicas, econômicas e sociais) da adesão a estas crenças, e mesmo diante da patente falsidade de suas crenças, estes símbolos subsistem, o que, nos parece, só pode ser atribuído ao poder político dos mitos.

Para encerrar esta seção gostaríamos, por fim, de ressaltar que há um outro comportamento social, que também é tido por perigoso e/ou indesejável, e que também é combatido sobretudo por intermédio da judicialização e que, assim como no caso do neonazismo, persiste apesar dos esforços das diferentes esferas governamentais em muitas das sociedades ocidentais: este comportamento é o consumo de drogas. A guerra às drogas, esforço no qual governos ao redor do mundo dispersam ao menos cem bilhões de dólares anualmente²⁵³, falhou e continua a falhar em atingir o objetivo que expressa como sendo o seu principal, ao mesmo tempo que produz uma série de outras consequências indesejáveis²⁵⁴, ao tentar impor a um problema de uma ordem (saúde pública) uma solução de outra ordem (criminal), e melhores resultados têm sido observados nos países que migraram parte de seus esforços da esfera policial (onde o problema se demonstra, ano a ano, de resolução impossível) para a esfera adequada (a da saúde pública). Embora não ocorra exatamente o mesmo com o neonazismo, que não nos parece inadequado supor como crime, é mister salientar que não é um fenômeno que deva ser compreendido como circunscrito à esfera jurídica. Assim como a guerra às drogas fortalece o crime organizado, a simples criminalização do neonazismo também implica a organização destes criminosos: a Irmandade Ariana, por exemplo, conta com pelo menos 15 mil membros; e assim como a guerra às drogas estigmatiza e isola socialmente o usuário de drogas, a criminalização do neonazismo forma comunidades subterrâneas que radicalizam sobretudo jovens insatisfeitos com o estado atual das coisas, garantindo a manutenção (que, se nada mudar, há de ser perpétua) do conjunto de práticas

²⁵³ *The Alternative World Drug Report - counting the costs of War on Drugs*

²⁵⁴ A mesma fonte ressalta os exemplos do crescimento do crime organizado, destruição de ecossistemas pela produção clandestina de drogas, aumento dos surtos de HIV pelo uso inadequado de seringas e violações sistemáticas de Direitos Humanos por parte das forças policiais como exemplos neste sentido.

sociais que se deseja abolir, assim como as consequências (tanto pessoais quanto sociais) que advém da subscrição a estas crenças.

A sugestão do presente trabalho não é, devemos ressaltar, análoga para os dois casos: não se trata de descriminalizar o neonazismo, mas sim buscar compreender o fenômeno nos seus aspectos simbólicos, desconstruindo assim o seu poder mesmérico - sobretudo para a juventude, mas não só para a juventude - e erguendo em seu lugar um outro sistema simbólico informado pelo pensamento existencialista, preñado de vitalidade e consciente do fato de que um mito - uma profecia, afinal de contas - só pode ser adequadamente substituído por outro mito, e que neste processo de inspiração revolucionária importará tanto o cientista quanto o profeta - tanto a ideia quanto o símbolo.

4.3 Um Eu Existencialista

Uma concepção teórica de identidade informada pelo pensamento existencialista do Século XIX pode ser descrita de maneira sucinta de acordo com as duas condições gerais que apresentamos nas páginas iniciais deste capítulo: deve rejeitar a reificação do sujeito (resultado da sujeição da vida mesma a uma concepção “objetivíssima” de realidade) e não pode construir-se pela negação de um outro (de modo a evitar os riscos associados com os modelos recalcitrantes de filosofia política). Para atingir o primeiro objetivo, duas tarefas teóricas se fazem necessárias: a primeira é assumir como adequada uma outra antropologia, antropologia esta que privilegia os aspectos paradoxais da experiência humana em detrimento do modelo explicativo racionalizante, mais usual, que busca suprimir as contradições por intermédio da hipótese da “supressão” de um aspecto (o mitológico, mais ligado ao que podemos descrever como a “animalidade”, o irrazoável humano) por outro (a Razão). A segunda tarefa necessária é repensar o próprio conceito de liberdade, rejeitando as teorias que privilegiam uma determinada noção de passividade como elemento explicativo privilegiado para os fenômenos sócio-políticos, organizando em outros termos a noção de liberdade e passividade e propondo outras explicações possíveis para, por exemplo, a função da propaganda - como expusemos no capítulo anterior - e algumas das causas principais do fracasso do avanço dos projetos políticos de inspiração revolucionária no tempo presente. Fazer isto permitiria, se demonstrar adequada a

nossa interpretação, que se recuperasse um mecanismo político-mitológico capaz de promover grandes transformações, que nasceu no coração de movimentos socialistas do Século XIX e que fora, pouco a pouco, sendo apropriado e empregado - de nosso ponto de vista, quase que exclusivamente e com um sucesso assustador - pelos opositores mais perigosos do socialismo no tempo presente.

Os argumentos em favor desta antropologia diversa, assim como os argumentos em desfavor daquela que percebemos como a antropologia mais influente no pensamento progressista contemporâneo, cremos terem sido adequadamente apresentados no decorrer deste trabalho, em especial durante os dois primeiros capítulos, de modo que consideramos esta tarefa satisfeita. Gostaríamos, contudo, de dizer mais algumas palavras sobre uma concepção existencialista de liberdade e de passividade, o que se liga com o conceito de propaganda, neste movimento final do presente trabalho. Antes de tudo vale lembrar que aquilo que concebemos como a “ideia da liberdade” não é, exatamente, uma ideia, mas antes um anseio. “Liberdade” não é um conceito que remete a algo específico ou que está dado, mas antes a um anseio por possibilidade. A ideia da defesa da liberdade, que já serviu a todo tipo de organização política e muitas vezes esteve presente de ambos os lados de uma guerra²⁵⁵, é talvez o mito político mais antigo e mais influente na construção histórica das sociedades ocidentais, e é fundamental também para a manutenção do realismo capitalista. Associam-se inexoravelmente à concepção de liberdade duas outras: autonomia (política, econômica, moral, etc) e dignidade humana, de modo que negar a alguém a liberdade também é tolher a sua autonomia e reduzir a uma condição indigna aquele sujeito.

“Negar a alguém a liberdade”, contudo, não é uma possibilidade que só é dada, por exemplo, na esfera jurídica (sendo a prisão a concepção mais direta de supressão da liberdade) e na possibilidade do crime (onde se pode, de modo análogo à prisão, suprimir diretamente a liberdade, desrespeitar a dignidade humana e a autonomia das pessoas vitimadas), mas é também uma possibilidade que nasce como consequência simbólica do modo como compreendemos os sujeitos que percebemos como diferentes de nós mesmos: considerar, mesmo que apenas nos limites da especulação teórica, que alguém ou determinado grupo “não é livre” implica também

²⁵⁵ Tanto os católicos quanto os protestantes “defendiam a liberdade” na Guerra dos Trinta Anos, assim como era em “defesa da liberdade” que lutavam tanto os Confederados quanto a União na Guerra de Secessão, ou os brancos e vermelhos na Guerra Civil Russa.

uma supressão, do nosso ponto de vista, da autonomia moral e de algum grau da dignidade humana dos membros daquele grupo - daqueles Outros. Com os “não-livres”, aliás, cerram-se (na exata medida em que não reconhecemos as suas liberdades) as possibilidades de diálogo, posto que para tudo aquilo que nesses Outros opera de maneira quase que automática já não existe mais a possibilidade de mudança por iniciativa própria (posto que não são ações livres, são apenas as manifestações de “falsas consciências” construídas por outrem) do interlocutor, cabendo-nos apenas lastimar esta impossibilidade: o problema, contudo, é que o que constrói esta impossibilidade - se forem corretas as nossas asserções - é a nossa interpretação acerca do Outro, e não uma característica dele mesmo - ou seja, é um problema teórico, dos nossos fundamentos, que tolhe uma porção fundamental da nossa capacidade de intervenção. Cabe, então, para qualquer possibilidade de diálogo primeiro a consideração do Outro como moralmente equivalente, o que pressupõe - dentre outras coisas - o reconhecimento da sua liberdade intrínseca e inalienável.

Deste pressuposto da liberdade se deve construir então uma outra noção de passividade - sendo talvez mister substituir o termo passividade por algum outro, mas mantenho aqui o uso do termo para designar este processo como uma forma de tentar estabelecer bases comuns para um diálogo -, que gostaríamos de apresentar como “encastelamento” - ou, para usar termos paradoxais, um tanto quanto adequados para uma filosofia que se inspira no pensamento existencialista do Século XIX, “passividade ativa”. Quem constrói um castelo está ativamente se preparando para a passividade do cerco, e a própria necessidade de construir o castelo é dada pela compreensão da inevitabilidade do cerco, de modo que a imagem do encastelamento nos parece assaz adequada para descrever o processo de construção subjetiva nas sociedades ocidentais a partir do Século XIX: é a execução ativa de uma série de escolhas, que parecem as mais adequadas dentre as possibilidades dadas ao sujeito tanto pela racionalidade quanto por suas volições simbólicas, e que objetivam tornar a si mesmo objeto em uma situação-limite que é percebida como inevitável (e terrível). Ter reconhecido parte importante disso como modelo antropológico é parte daquilo que tornou o realismo capitalista tão dificilmente abalável, uma vez que dá aos sujeitos os mecanismos que permitem um encastelamento mediado pelo consumo (o que é o “sangue” do sistema capitalista de produção) de um modo que permita ao eu-

consumidor algum exercício (desde que sempre reforce o sistema de produção vigente) de liberdade.

Compreendendo os sujeitos como envolvidos com este processo de encastelamento, e não como manifestando “falsas consciências” ou como agindo movidos pela ignorância daquelas que seriam a virtude e as ideias adequadas, ficamos obrigados por princípio a nos colocar em uma posição horizontal em relação aos “nossos Outros”, e a partir desta perspectiva é possível que reconheçamos então os seus símbolos, e neste encontro simbólico que subsiste a possibilidade de uma mudança de posição existencial, posto que os símbolos (os mitos) são mais subjetivamente influentes que as ideias, que podem ser - e frequentemente o são - reduzidas somente ao seu aspecto operacional, ou mesmo patentemente rejeitadas independente de seu valor de verdade.

É nesta mudança de perspectiva que jaz, talvez, a principal contribuição do pensamento existencialista do Século XIX para pensar a experiência política contemporânea: tanto Dostoiévski quanto Kierkegaard compreendiam os princípios basilares da ética como sendo pautados pela rejeição do egoísmo²⁵⁶, pela rejeição - por ser inadequada - da possibilidade da imposição do Eu ao Outro, da objetificação do Outro²⁵⁷. Para a fundamentação de um “Eu Existencialista”, então, mais importante que tentar “iluminar o Outro” é agir de modo a favorecer a formação de mecanismos de contato entre subjetividades: adaptando o conselho de Dostoiévski à juventude politicamente engajada de sua época, devemos buscar não ensinar ao povo, mas aprender com ele, sendo cada um destes eventos de contato um pequeno passo em direção ao fortalecimento de laços sociais, políticos e simbólicos que foram sistematicamente pulverizados no processo de formação das sociedades industriais. A promessa deste método é a da possibilidade da formação de comunidades mais amplas, e de maior porosidade dentre as comunidades já existentes, por intermédio da força organizacional dos mitos. O realismo capitalista, ademais, já faz uso dos mitos como mecanismo de reprodução das suas próprias necessidades, mesmo que

²⁵⁶ Isto se percebe em Dostoiévski no debate com Tchernichévski e em Kierkegaard em sua abordagem acerca da natureza do amor.

²⁵⁷ É este, por exemplo, o limite absoluto do modelo estético de existência, razão pela qual é necessária a passagem do estético ao ético. Cf. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*, p. 130 (“‘A’ seeks an immediacy higher than reflection. One problem with A’s entire project is that while it celebrates moments that are enjoyed, life as a whole does not thereby become meaningful. It rather threatens to disintegrate into a series of unconnected, pleasurable events. Despair is not defeated, but momentarily suspended.”)

estas se provem desumanas e desarticulem as condições básicas da vida digna. Qual haveria então de ser o poder de um projeto político humanista que tomasse para si o mesmo método?

A segunda condição para esta construção é, como dissemos, não se construir pela negação do outro, sendo não realizá-lo colocar-se no risco de degenerar-se em *modus vivendi* que anima o fascismo, o que por sua vez permite a catástrofe. Dostoiévski, que inspira o presente trabalho, fracassou em cumprir esta segunda condição, tendo a sua atuação filosófico-política, apesar de todas as suas possibilidades e riquezas, terminado muitas vezes por degenerar no ufanismo chauvinista mais prenhe de tragédias²⁵⁸.

Fazê-lo mostra-se nos tempos contemporâneos, depois das experiências das duas guerras mundiais e incontáveis genocídios²⁵⁹, talvez ainda mais impossível do que pareceria aos nossos colegas do século retrasado, posto que nada produtivo parece poder surgir de um diálogo no qual nos colocamos como abertos para aprender se “do outro lado da mesa” está alguém que deseja tão somente a aniquilação total e absoluta de todos aqueles que são como nós mesmos, de modo que a própria exigência de preservação subjetiva implica em antagonizar a brutalidade convertida em política. Há de se somar a esta ainda uma outra questão, que é a necessidade político-filosófica da guerra de classes (interpretação contra a qual o presente trabalho não se posiciona, tendo buscado explicitar os motivos pelos quais subsistem divergências significativas e que impossibilitam a construção revolucionária dentre os membros da classe trabalhadora, e não entre elementos de classes exógenas), de modo que a questão de uma construção subjetiva que não se caracterize fundamentalmente pela negação do outro deve ser compreendida em sentido amplo: se trata aqui do âmbito da Filosofia Política, de modo que o que apresentamos como necessário é a normatização, no âmbito da análise teórica, da possibilidade da aceitação legítima de um conjunto de mitos, sejam eles quais forem.

Neste sentido o que se faz necessário, para uma compreensão adequada da Filosofia Política, é a tomada de uma posição intelectual que permita compreender os símbolos que orientam os movimentos políticos de inspiração fascista (ou de outro

²⁵⁸ O que se percebe, por exemplo, em seus escritos sobre as guerras entre o Império Russo e o Império Otomano e também em seus escritos antisemitas.

²⁵⁹ O Holocausto, o Genocídio Cambojano, o Genocídio Armênio, o Genocídio Grego, o Genocídio Turco e tantos outros.

modo incompatíveis com os princípios fundamentais da promoção da dignidade humana), para poder assim empreender uma disputa que deve se dar também no nível simbólico, tarefa para a qual a dependência exclusiva nos esforços da Razão se mostra insuficiente.

Isto é demasiadamente necessário por aquilo que observamos como uma característica recorrente dos discursos políticos que caracterizam as posições neonazistas, que é a sua capacidade de flutuar (a depender das condições políticas, econômicas e sociais dadas) entre o *mainstream* e o que, inspirados por Dostoiévski, chamamos de “subsolo”. Assim como se equivocaram os críticos de Dostoiévski que consideraram os seus escritos sobre a juventude radical das décadas de 1860 e 1870 como uma obsessão com grupos “de loucos” cujas ações seriam irrelevantes - uma vez que se mostraram profundamente impactantes na história da Rússia -, seria um equívoco considerar nos dias atuais que os discursos, símbolos e valores que circulam no “subsolo” da internet se circunscrevem aos limites do “subsolo” sem impacto geral no *mainstream*: o que percebemos, repetidas vezes, é a ampla circulação posterior no *mainstream* dos mitos que orientam a socialização do subsolo, sendo os exemplos recentes mais evidentes todo o conjunto simbólico que orienta o que ficou conhecido como a *redpill* - que tem a sua origem no mesmo subsolo anônimo de inúmeros *imageboards* - e toda a fundamentação “teórica” - o que inclui dados, gráficos e *dog whistles* diretamente ligados à cultura do “subsolo” - dos movimentos políticos característicos de uma direita conservadora *mainstream* anti-imigrantes e que promove políticas racistas. O mesmo pode ser dito de muito daquilo que alimenta o pânico moral contemporâneo em relação a pessoas transsexuais, que flui também do “subsolo” para o *mainstream* pela ação de um número relativamente pequeno de indivíduos - a porcentagem de usuários de *imageboards* é, afinal, pequena em relação ao número total de usuários da internet - particularmente dedicados a desenvolver e difundir as bases do seu mito político.

Para desorganizar - ou, para combater em nível simbólico - este mecanismo de produção de sentido é necessário, então, que compreendamos estes mesmos símbolos, as suas origens e sua *raison d'être* enquanto símbolos, tarefa para a qual é necessário algum grau de abertura simbólica - ou seja, da tomada de uma posição que não seja fundamentalmente oposicional - para este conjunto exógeno de valores. Como afirmamos repetidas vezes, e como pretendemos ter dado evidências suficientes no decorrer do trabalho, é inadequado, insuficiente e têm se demonstrado

inútil desmontar os esquemas simbólicos que inspiram o neonazismo no campo da Razão: provar que o Holocausto ocorreu e que a negação do Holocausto é patentemente falsa é, afinal de contas, irrelevante no sentido de desorganizar os motivos que levam um grupo de sujeitos a negar o Holocausto, de modo que devemos buscar compreender as razões simbólicas por quais nega-se o Holocausto (e todas as consequências que daí se aduzem, como explicitamos há pouco).

NO LUGAR DE UMA CONCLUSÃO

A partir daquilo que observamos no processo de preparação para redigir o presente trabalho - o que incluiu, para além das obrigações acadêmicas de ler incontáveis livros e artigos, também a inglória tarefa de observar e absorver anos de conteúdo de extrema-direita em corredores mal frequentados da internet -, e a partir daquilo que apresentamos textualmente nos quatro capítulos que antecedem estas páginas conclusivas, nos parece seguro dizer que “há algo de podre no Reino da Dinamarca”: seguimos profundamente divididos, incapazes de fazer valerem para centenas de milhões de pessoas os mais básicos dos direitos humanos e em um processo aparentemente inexorável de aumento brutal das desigualdades sociais ao mesmo tempo que se vê crescer a adesão, mesmo entre os mais jovens, ao extremismo de direita e a difusão de discursos e formas de vida pautadas sobretudo pela indiferença em relação às necessidades do outro e às exigências da sociabilidade.

No que nos diz respeito, o problema parece-nos exigir a revisão de algumas das nossas concepções basilares, sobretudo no que diz respeito ao modo como compreendemos a própria noção de propaganda e como consequentemente organizamos as nossas tarefas de propaganda. Conceber a propaganda como um fenômeno no qual há um agente (ou alguns poucos agentes) e um público quase que exclusivamente formado por sujeitos passivos, que apenas absorvem, quase como esponjas, uma falsa consciência que lhes é implantada pela ação da classe dominante não explica, por exemplo, o crescimento da extrema-direita - que vive às margens da lei e é ativamente suprimida pelas ações dos Estados, que são em grande medida conduzidos pelos desejos da mesma classe dominante - e nem nos fornece as ferramentas mínimas com as quais se poderia fazer algo para desorganizar este crescimento, posto que não nos dá a base teórica com a qual se poderia pensar, filosoficamente, as formas como as identidades políticas se constroem no tempo presente, razão pela qual propusemos aqui o emprego do conceito de “encastelamento”, a análise do fenômeno político a partir da noção dos “mitos” e uma reinterpretção da Filosofia do Século XIX de modo a nos aproximar um pouco mais da forma do pensamento existencialista daquele período.

Se é necessário imaginar o fim do capitalismo, ou, o que é dizer o mesmo, imaginar um mundo radicalmente humanista, é necessário imaginar: ou seja, se exige um ato simbólico, uma reordenação dos valores simbólicos e é no nível dos símbolos

- dos mitos - que se faz necessário também um esforço revolucionário. Para este fim não podemos contar tão somente com as ferramentas e as possibilidades da Razão, posto que há algo no mito, no símbolo, que escapa à Razão (mesmo a mais adequada), e há algo de irracional em qualquer coisa viva, e é uma “coisa viva” a experiência política, a construção identitária e a própria exigência de “imaginar”. Um projeto revolucionário, seja ele qual for, necessariamente deve ser desejado antes de ter a possibilidade de ser posto na existência: nenhuma ideia, promissora ou desastrosa, pode se colocar no mundo sem antes ter sido desejada, e o desejo apresenta mecanismos de funcionamento que lhe são próprios - e que são alheios ao racionalismo *tout court*, alienígenas para um mundo compreendido apenas como conceito derivado do exercício intelectual, inacessíveis para uma concepção prática de política (concepção prática, aliás, assaz determinada por uma concepção específica de útil, que, acidentalmente ou propositalmente, exclui a própria possibilidade da revolução, do inédito, ao despojar-se das vantagens e riscos de uma política mítica.

O que pretendemos ter demonstrado no transcurso do primeiro capítulo foi a história do desenvolvimento do pensamento existencialista do século XIX, tarefa que se fez necessária para compreender as especificidades desta corrente filosófica - que, ao que nos parece, não recebe a atenção devida - e também para apresentar esta rejeição fundamental de uma concepção meramente “útil”, assaz prática, de filosofia - e de arte - no seu contexto adequado.

Desta corrente apresentamos aqueles que nos parecem ser os seus dois temas mais poderosos - niilismo e liberdade -, na esperança de com isso poder contribuir com o debate filosófico acerca do fenômeno do niilismo (ou, ao menos, de um de seus aspectos, dada a natureza polissêmica e fantasmática do niilismo). Na relação entre ambas as coisas está, talvez, o *crux* da condição humana contemporânea: livre do dever de crer em algo específico, de um modo específico e por razões específicas, mas ainda assim necessitado de crer em algo - não se sabe o quê -, de algum modo - não se sabe como - e por razões que, apesar da necessidade urgente de garantir a sobrevivência da espécie e das condições de sociabilidade dos viventes, se sobrepõem, se confundem e escapam.

Para a execução destas tarefas urgentes, esperamos ter colaborado com a exposição daquilo que julgamos ser tão rico sobretudo nas obras de Dostoiévski, mas que julgamos ter apresentados indícios diversos também nas ideias de Kierkegaard,

sobre o espírito - o *animus* - do revolucionário, visando com isto explicitar os diferentes modos como poderia, a partir da corrente filosófica que o presente trabalho privilegia, surgir nos tempos presentes o mesmo tipo de ânimo revolucionário que tanto fascinava - tanto por horror quanto por um certo tipo de admiração - os nossos autores. Pretendemos ter demonstrado, também, os riscos associados com a assunção desta posição e as limitações teoricamente (e existencialmente) dadas com o pensamento existencialista, mas sobretudo desejamos ter demonstrado a vitalidade de uma filosofia política inspirada por este pensamento e as possibilidades políticas que podem daí ser aduzidas.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Giuliana Teixeira de. *A Rússia na encruzilhada autobiográfica: 'Passado e Pensamentos' de Aleksandr Herzen*. 2019. 296 p. Tese (Doutorado em Literatura e Cultura Russa) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2019.

ASCROFT, Edward. *The Double's double and Dostoevsky's shameful subject* in: *Transcultural Studies*, 6-7 (2010-2011), 31-50.

AVRAMENKO, Richard e TREPANIER, Lee. *Dostoevsky's Political Thought*. Lanham: Lexington Books, 2013

AVRICH, Paul. *Bakunin and Nechaev*. Londres: Freedom Press, 1974.

BYRNES, R. F. *Dostoevsky and Pobedonostsev*. *Jahrbücher Für Geschichte Osteuropas*, vol. 9, no. 1, pp. 57-71, 1961

BYRON, George Gordon Noel. *Manfred*. New York, P.F. Collier & Son, 1909 – 1914.

CAMUS, Albert. *O Mito de Sísifo*. Rio de Janeiro: Editora Record, 2010. Tradução de Ari Roitman e Paulina Watch.

DOBROLIÚBOV, Nikolai. *O que é oblomovismo?*. in: *Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901)*. Tradução de Sônia Branco. São Paulo: Editora 34, 2013.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001. Tradução de Paulo Bezerra.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências 1832-1880*. Porto Alegre: Editora 8Inverso, 2011. Tradução de Robertson Frizero.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Diário de um escritor (1873)*. São Paulo: Editora Hedra, 2016. Tradução de Moissei e Daniela Mountian

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000. Tradução de Boris Schnaiderman.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Crocodilo e Notas de inverno sobre as impressões de verão*. São Paulo: Editora 34, 2011. Tradução de Boris Schnaiderman.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O Duplo*. São Paulo: Editora 34, 2011. Tradução de Paulo Bezerra.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os Demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004. Tradução de Paulo Bezerra.

FISHER, Mark. *Capitalist Realism: Is There No Alternative?*. Londres: Zer0 Books, 2009

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: As Sementes da Revolta 1821-1849*. São Paulo: EDUSP, 2008. Tradução de Vera Pereira.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Anos de Provação 1850-1859*. São Paulo: EDUSP, 2008. Tradução de Vera Pereira.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação 1860-1865*. São Paulo: EDUSP, 2013. Tradução de Geraldo Gérson de Souza.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Anos Milagrosos 1865-1871*. São Paulo: EDUSP, 2013. Tradução de Geraldo Gérson de Souza.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: O Manto do Profeta 1871-1881*. São Paulo: EDUSP, 2013. Tradução de Geraldo Gérson de Souza.

FRIEDMAN, Jonathan. *Myth, History, and Political Identity* in: *Cultural Anthropology*, Vol. 7, No. 2 (May, 1992), pp. 194-210

HARRIES, Karsten. *Between Nihilism and Faith: A Commentary on Either/Or*. Berlim: De Gruyter, 2010.

HARVEY, David - *17 contradições e o fim do capitalismo*. São Paulo: Boitempo editorial, 2016. Tradução de Rogério Bettoni

HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*, partes I e II, tradução de Paulo Meneses com a colaboração de Karl-Heinz Effen e José Nogueira Machado, Petrópolis: Vozes, 1992/1993.

HERZEN, Aleksander. *Literatura e pensamento social depois de 14 de dezembro de 1825 (1850)*. in: *Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901)*. Tradução de Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2013.

KAHN, Andrew. *The Cambridge Companion to Pushkin*. Cambridge: Cambridge University Press, 2007

KAUFMANN, Walter. *Existentialism from Dostoevsky to Sartre*. New York: Meridian Books, 1956.

KIERKEGAARD, Søren. *Diário de um sedutor* in Col. Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KIERKEGAARD, Søren. *On authority and revelation : the book on Adler, or A Cycle of ethico-religious essays*. Princeton: Princeton University Press, 1955. Tradução de Frederick Sontag.

LA BOÉTIE, Etienne de. *O discurso da servidão involuntária*. São Paulo: Editora Brasiliense, 2001. Tradução de Laymert Garcia dos Santos.

LONCAR, Samuel. *From Jena to Copenhagen: Kierkegaard's relations to German idealism and the critique of autonomy in the sickness unto death*. *Religious Studies* 47 (2):201-216, 2011

MIKHAILÓVSKI, Nikolai. *Um talento cruel in: Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901)*. Tradução de Sônia Branco. São Paulo: Editora 34, 2013.

NAGLE, Angela. *Kill all normies*. Londres: Zer0 Books. 2017.

NECHAYEV, Sergei. *Catechism of the Revolutionist*. Chico: A.K. Press, 1989

PADOVER, Saul K. *Karl Marx the propagandist as a prophet in: Propaganda and Communication in World History*. Havaí: University of Hawaii Press, 1980.

POULSEN, Vanessa Bowns. *Søren Kierkegaard's The Seducer's Diary: The Socratic Seduction of a Young Woman*. Filosofiska Notiser, Årgång 3, Nr. 3, Oktober 2016, pp. 79–97

REIS FILHO, Daniel Aarão. *Revolução e liberdade, a trajetória de Alexandre Herzen in: verve, 3: 50-74, 2003*.

STRAUSS, Nina Pelikan. *Every Woman Loves a Nihilist: Stavrogin and Women in Dostoevsky's "The Possessed" in: NOVEL: A Forum on Fiction Vol. 27, No. 3 (Spring, 1994), pp. 271-286*

SUSSMAN, Gerald. *Systemic Propaganda as Ideology and Productive Exchange in: tripleC 10(2): 474-487, 2012*.

TCHERNICHÉVSKI, Nikolai. *O que fazer?* Curitiba: Editora Prismas, 2015. Tradução de Angelo Segrillo.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2021

ULAM, Adam B. *Os Bolcheviques*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1965. Tradução de Francisco Manoel da Rocha Filho e Archibaldo Figueira.

YARMOLINSKY, Avrahm. *Road to Revolution - A century of Russian Radicalism*. New York: The Macmillan Company, 1956

ZVEDENIUK, Michelle. *Doubling, dividing and interchanging of the self: the "uncanny" subjectivity in Dostoevsky's The Double in: Linguistics and Literature Vol. 10, No 2, 2012, pp. 109 - 124*

BIBLIOGRAFIA COMPLEMENTAR

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *O fim do homem soviético*. Tradução de Lucas Simone. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

BOER, Roland. *On the Use and Abuse of Biblical Themes*. Durham: Duke University Press Books, 2009.

CHAMBERLIN, Jane e RÉE, Jonathan. *The Kierkegaard Reader*. Oxford: Blackwell, 2001.

CHRISTENSEN, A.M. *Depending on ethics: Kierkegaard's view of philosophy and beyond* in Res Cogitans, vol. 4, 2007.

DE OLIVEIRA, CÁSSIA C. C. *Dostoiévksi e o niilismo russo*. In Revista Interações, Minas Gerais: Editora PUC-Minas, 2012.

DOSTOIEVSKAIA, Anna G. *Meu marido Dostoiévski*. Rio de Janeiro: Editora Mauad. 1999. Tradução de Zola Prestes.

LUKÁCS, Georgy – *A teoria do romance*. São Paulo: Editora 34, 2000. Tradução, posfácio e notas de José Marcos Mariani de Macedo.

TUDOR, Henry. *The political myth*. Londres: Red Globe Press London, 1972.