

Dostoiévski e o anjo da morte

Eduardo Oyakawa¹

Resumo: Dostoiévski deve ser chamado escritor pessimista quanto à possibilidade de o ser humano encontrar sentido em sua peregrinação existencial. Este artigo se propõe a investigar a visão de mundo que dá origem a essa negatividade antropológica. O autor russo faz da liberdade o tema central para a elucidação da “presença do mal” no mundo, que ao mesmo tempo impede o homem de alcançar escolhas morais adequadas ao seu equilíbrio psicológico como também impossibilita a construção de sociedades liberais e democráticas. Nossa reflexão busca desvelar, ainda, as vicissitudes do existir necessárias à descoberta do amor sobrenaturalizado, os olhos renovados do anjo da morte.

Palavras-chave: Incerteza; Amor; Religião; Nihilismo; Liberdade.

Dostoiévsky and the angel of death

Abstract: Dostoiévski, due to the possibility of the human being finding sense in his/her existential journey, should be called a pessimistic writer. This article proposes to investigate the world perspective that is the origin of this “anthropologic pessimism”. The Russian author makes nihilism and freedom the central topics for the genealogical explanation of the “evil’s phenomenology” in the world, that, at the same time, stops the man from reaching adequate moral choices to his psychological balance, as well as enabling the construction of liberal and democratic societies. Thus, our reflection aims at showing the difficulties of existing which are needed in order to discover the supernatural love, according to the renewed eyes of the angel of death.

Keywords: Uncertainty; Love; Religion; Nihilism; Freedom.

¹ Pós-doutor em Filosofia pela UNIFESP. Doutor em Filosofia da Religião pela PUC-SP. Professor-pesquisador do LABÔ: Núcleo de Estudos Agostinianos da PUC-SP. E-mail: eduoyakawa@hotmail.com.

Introdução

Dostoiévski (1821-1881) possuía não apenas uma visão pessimista como também verdadeiramente trágica da condição humana. Isto significa, em um primeiro momento, a tenaz suspeita de que a pretensão do homem à autossuficiência (que a filosofia grega denominou *auto pistis*) está preliminarmente fadada ao fracasso.

Mas quais seriam as causas dessa incapacidade estrutural? Essencialmente, duas: a primeira, de ordem epistemológica, pois a razão – esta faculdade que nos distingue dos outros animais – seria incapaz de nos proteger dos imperativos da contingência, das incertezas que nos devoram constantemente.

A segunda desconfiança baseia-se em nossa liberdade ou autonomia moral (entendida como escolha da melhor vida a ser vivida) fundada em uma vontade que, não raras vezes, é inimiga da virtude racional e propende ao excesso, à desmesura dos prazeres, suscitando, assim, a violência intersubjetiva, especialmente aquela responsável pela diluição (na medida em que não seja controlada por uma ordem externa) da tessitura política-jurídica que envolve os homens num lugar-comum.

A denúncia às pretensões da razão e da liberdade humanas conforma o *Topai* das mais importantes personagens de Dostoiévski.

Entretanto, devemos ter redobrada atenção quando abordamos esse tópico. Não nos esqueçamos de que, para o autor russo, só existe uma autêntica liberdade: aquela que nos “desumaniza”, convidando-nos a mergulhar nas aporias existenciais e na fragmentação “perspectivista” inerente à nossa alma profunda, atormentada por contradições dilacerantes.

A liberdade destituída desse caráter trágico, ou seja, a mera liberdade vinculada à subjetividade autossuficiente, à decisão moral e ao desfrute de prazeres impermanentes, aprofunda-nos nos miasmas do enfado e nos compromissos pragmáticos da vida, e em nada poderia auxiliar-nos diante do sufocante abismo de nós mesmos.

Assumir sem tergiversações a liberdade autêntica dos subterrâneos – da heteronomia humana – é dar voz à dor do homem, que não encontra sentido existencial para a sua vida, posto que está preso à indiferença de um cosmos repetitivo e longínquo, tendo que deixar, por assim dizer, o ouvido colado à terra para escutar o canto desesperado da humanidade e pressentir a palpitação do sofrimento no âmago das coisas criadas, identificando-se, pela miséria ontológica, com os seus semelhantes.

Sem essa liberdade trágica e a representação simbólica das mazelas do mundo, mesmo o pensamento mais sofisticado (baseado tão somente na autonomia racional/moral do sujeito), perde seu direito de existir.

Mas como poderíamos compreender a “fratura ontológica” (*désarro*) que serve, em última análise, de premissa antropológica para os romances de Dostoiévski? A resposta só pode ser encontrada em sua filiação à religião cristã de matriz ortodoxa (objeto da segunda parte deste artigo).

Aprofundemo-nos, então, nessa *antropologia pessimista*. Para lograr êxito nessa tentativa, apresentemos em tom de filiação iconoclasta a filosofia existencialista de Léon Chestov. Observemos preliminarmente que o filósofo ucraniano² ironiza o conhecimento empírico, que qualifica como “servo” das evidências da razão – base da Psicologia comportamental – e das chamadas “ciências duras”, como a Química e a Biologia.

Condicionado pelas relações de causa e efeito, esse sistema totalizante acaba por construir “arcabouços matemáticos” (taxionomias e quantificações estatísticas) para a validação de metodologias e experimentos verificáveis.

Tudo aquilo que doravante escapar à observação e aos testes laboratoriais deverá ser chamado de “irracionalismo” ou “obscurantismo” da vontade supersticiosa.

Chestov chama essa presunção “cientificizante” de “engano humanista”, ou seja, a utilização de recursos metodológicos baseados em cálculos pragmáticos e consensuais para escamotear as sombras da contingência.

Para o filósofo ucraniano, esse “humanismo ingênuo” mal consegue disfarçar o seu pendor *niilista*, porque, ao “animalizarmos” o ser humano, reduzindo-o a categorias controláveis – como se fosse um ente previsível e circular nos comportamentos –, deixamos escapar a constatação do terror da existência, “a fratura ontológica”, única via de acesso a uma vida autêntica, imune ao *déjà-vu* alienante e seu corolário moral: a conformação emasculada à consciência comum.

Ao desconfiar das “evidências da razão”, Chestov convida-nos a prestar atenção aos argumentos que o *racionalismo filosófico* tenta impingir ao mundo social, como se fossem saberes universais e, portanto, irrefutáveis.

Se o conhecimento filosófico e as capacidades técnicas a ele relacionadas não param de transformar a base material das sociedades humanas, notadamente no Ocidente industrializado, esse mesmo saber racional – que, com boa dose de

² Léon Chestov é o pseudônimo de Lev Isaakowitch Chvartsman (1866-1938). Consultamos do autor, para este trabalho, *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche: philosophie et prédication* (1925) e *As revelações da morte* (1960).

sarcasmo, Chestov chama “de $2+2=4$ ” – em nada pode ajudar-nos em termos existenciais.

A verdadeira filosofia do “terror” existencial precisa estar atenta aos interditos, às misérias inconfessáveis, às vicissitudes deixadas de lado pelos historiadores, àquilo que ficou parcialmente esquecido nas notas de rodapé, às confissões balbuciadas no catre que perdemos no afã de reduzir o ser humano a mero “ente calculador”, à condição despicienda de escravo do $2+2=4$.

Ainda que a nossa capacidade pragmática e racional consiga edificar – através de engenharias sociais cada vez mais sofisticadas – monumentos tecnológicos, o fato é que, diante das grandes questões humanas, ela se mostra inoperante, funcionando como escamoteação do mal-estar anímico, sucumbindo ao *wishful thinking* (pensamento deformado pela imaginação) acomodatório.

Ora, se esse saber experimental, se as *certezas filosóficas* universais e objetivamente “controláveis” não podem ajudar-nos a enfrentar a precariedade que afeta a nossa condição de “pó que se fez consciência”, para León Chestov a verdadeira “ciência humanística” consiste em um pensar destemido e iconoclástico que coloque o animal racional face a face com o absurdo de sua condição.

Com efeito, nesse existencialismo trágico e místico (ainda refletiremos sobre esse ponto), exige-se que venha à luz aquilo que o escrito russo Lev Tolstoi disse de si mesmo, em seu *Diário de um demente*: “Eles certificaram que eu estou louco... bom de espírito; mas eu sei muito bem que estou louco” (apud CHESTOV, 1960, p. 157).

A epistemologia de um louco (a atenção às filigranas e radículas que escapam aos reprodutores da “história oficial” e aos filósofos acadêmicos) faz erodir a pretensão do cientificismo “alienante”, alertando para a impostura do conhecimento “oficial” subsumido à vontade de dominação.

Num livro seminal, Chestov conta uma parábola com a intenção de esclarecer a excepcionalidade de alguns homens que, tocados pelo mistério transcendente, acabam por notar a realidade de forma *extraordinária*: com os *olhos sobrenaturalizados*, duvidando sistematicamente da realidade do mundo e antecipando as visões beatíficas do “Hiper Urânio” de jaez platônico.

“O anjo da morte”, assevera Chestov, haverá de chegar um dia a todas as criaturas e dará cabo de suas existências, mas, em circunstâncias jamais apreendidas pela razão, alguns homens excepcionais recebem a visita desse mediador entre o sagrado e a terra e assevera-lhes: “Ainda não! Ainda não é chegada a hora!”.

O anjo da morte, aquele que desce ao homem para separar a alma e o corpo, é inteiramente coberto de olhos. Para quê? Que necessidade tem ele de tantos olhos? – ele que tudo vê quanto no céu e nada do que

há na terra necessita ver? Creio que a ele se não destinam cobertos tais olhos. Se acaso se dá conta de que chegou cedo, de que a hora do homem não soou ainda, não lhe leva a alma nem sequer à alma se mostra, mas deixa aos homens um dos numerosos pares de olhos que o seu corpo cobrem. E o homem, então, além do que os outros homens veem e do que ele mesmo vê com seus olhos naturais, passa a ver novas e estranhas coisas; não como via as antigas, não como os homens veem, mas como veem os habitantes dos “outros mundos” (CHESTOV, 1960, p. 19-20).

Ao acompanharmos a paródia de Chestov, podemos compreender por que Dostoiévski quis – com a “visão sobrenaturalizada” – estabelecer com a morte uma profunda conversa, a fim de, *sub specie aeternitatis*, fazer do amor o sentido último da vida.

Dostoiévski e o *affectus* religioso

A hipótese deste nosso ensaio sobre o anjo da morte baseia-se na perscrutação do “amor sobrenaturalizado” e no decadentismo (moral e político) advindo da conhecida frase de Ivan Karamázov em *Crime e castigo*: “Se a alma é mortal e Deus não existe, tudo é permitido” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 143).

Nesse diapasão, podemos afirmar que o homem, deambulando em estado de natureza e, portanto, acreditando em sua autossuficiência, dessacraliza-se (*désarro*) e submete-se às contingências da existência sem possibilidade de redenção. Com efeito, só podemos encontrar nas personagens dostoiévskianas um álibi para a dor existencial – exasperada e onipresente – quando a criatura “dessubjetiva-se” e liberta-se das amarras de si mesmo, vivendo a liberdade, sob a égide da misericórdia³.

Deixemos claro: não se trata do amor visto como sentimentalismo incensado por nossa cultura hedonista, mas aquele outro, no qual a racionalidade encontra sua potência máxima quando envolvida pela *caritas*, ou seja, quando o *amor* – aquele pelo qual nos sacrificamos para fazer prevalecer e vicejar a vida de outrem – infunde-se na capacidade noética do ser humano, transformando-a substancialmente⁴.

Entretanto, se o homem deve amar para ser livre e se a liberdade só pode ser crível quando perscrutar a nossa condição mortal e dependente de forças nunca inteiramente controladas, qual é, microscopicamente, a sua sonoridade, seu ponto de inflexão na obra dostoiévskiana?

³ Verificar Hannah Arendt, em sua tese de doutorado sobre o amor sobrenaturalizado no Cristianismo (ARENDR, 1996, p. 93).

⁴ Sobre a questão da *razão* transformada em *caritas*, consultar Paul Evdokimov (1998).

O jogador compulsivo que descreveu as paixões humanas mais sórdidas, que desceu aos abismos da alma, para caracterizar melhor a vilania e a crueldade e apontar as contradições do homem em sociedade, transformou-se – como raros escritores na história da literatura ocidental – em porta-voz dessa *caritas divina*.

Observemos que a visitação do anjo da morte (em sua vertente ortodoxa, como veremos adiante) ganha, na caracterização das personagens de Dostoiévski, dimensões morais e psicológicas “heteronímicas”, ou seja, transmudam os heróis dos romances em outras criaturas – dotadas de *luz tabórica* –, ultrapassando, portanto, o simples cumprimento das virtudes teologais e dos bons costumes conspícuos.

Tenhamos em vista o célebre aforismo da ortodoxia, que serve como epítome da *caritas* dostoiévskiana: “Um Deus que não nos pede o impossível, não pode ser chamado Deus”⁵.

Os indivíduos transformados pelo *affectus divino* passam a ser vistos como criaturas estranhas e incapazes de apascentarem-se à lida cotidiana; são improdutivas em termos econômicos e irrelevantes no sentido político; numa palavra, vivem como gente inadaptada à sociedade.

Contudo é, sobretudo, tecendo o *pathos* dilacerante de criaturas ambiciosas e egoístas – não tocadas pelo transcendente – que o autor russo irá mostrar a errância da civilização moderna, centrada na autonomia humana (*auto pistis*), particularmente na Rússia do século XIX⁶.

Depreendemos lendo Dostoiévski, em suas radículas profundas, que o *éthos* religioso baseado na esperança de salvação e na compreensão do “sentido do mal no mundo” amenizou o desespero do homem ocidental. Foi através desse arcabouço normativo – tal como preconizado desde os primeiros Padres da Igreja e, especialmente, pela obra de Santo Agostinho – que o cristianismo se consolidou como o sistema de crenças capaz de proteger o ser humano do amor-próprio e de seus nefastos corolários morais.

Com efeito, desde os seus albores, esse sistema de crenças preconizava que as angústias terrenas serviam como expiação dos pecados – e, portanto, os sempiternos sofrimentos não são fortuitos e incompreensíveis; antes, possuem um valor de *kenósis* (purificação). Predicando ainda (como podemos ler nas cartas de São

⁵ Chestov dá-nos a medida da metamorfose moral daquele que é tocado pelo *halo* transcendente (CHESTOV, 1960, p. 68).

⁶ O embate entre “modernizadores” e “conservadores” era particularmente intenso na época em que Dostoiévski começou a participar do círculo de Petrachévski (de cunho socializante) e que culminaria com sua prisão e condenação à morte sob a acusação de tentar assassinar o Tsar Nicolau I. Para um aprofundamento no tema, consultar a obra *Pensadores russos* (BERLIN, 1988).

Paulo) que a vida, na verdade, não termina com a morte, ao contrário, a “verdadeira existência” começa no *post mortem*.

O declínio desse sistema simbólico e produtor de mensagem soteriológica conduziu o Logos ao “erro dogmático humanista”, uma vez que, com o desencantamento das instituições (na perspectiva inaugurada por Max Weber), o sentido para viver passou a ser “[...] fruto da complexa mecânica humana em interação consigo mesma e com a matéria por meio dos sons que a sua plataforma biológica produz – a linguagem, discurso em si vazio, produz ruídos contra o silêncio do acaso” (PONDÉ, 2013, p. 17).

A primeira falta humana – aquela na qual Adão tentou equiparar-se a Deus, por orgulho – marcará para sempre a sua segunda natureza decaída, imersa no incessante ritmo do tempo linear e que desaguará, irremissivelmente, no ocaso e na diluição das formas vitais⁷.

Nas personagens dostoiévskianas, esse *exílio terrestre* ganha contornos de dramaticidade ontológica.

Se ao homem foi dada a capacidade de aprender a palavra articulada, Deus, ao contrário, permanece silencioso e afastado da teia de ruídos que as criaturas racionais tecem para expressar seu *estar-no-mundo*.

Bakhtin (1970) chamou esse fenômeno linguístico de polifonia. As várias e conflitantes vozes que entreouvimos nos textos dostoiévskianos acabam, assim, por denunciar essa ruptura ontológica iniciada por Adão, a qual maculou definitivamente esse ser condenado a falar exaustivamente de si mesmo e do mundo que o cerca, sem com isso encontrar verdadeiro sentido para a descontinuidade de sua existência.

Esse fardo estrutural, por assim dizer, denota a onipresença do mal atinente à natureza exilada, mas também realça um pré-requisito necessário à vida em comum, pois a criatura que admite o estado “polifônico” sabe, *a priori*, que não detém a verdade última sobre coisa alguma e, portanto, não pode colocar-se como juiz soberano ou detentor de “critérios universais de verdade”, mas apenas participa do jogo incessante de sentidos linguísticos equipolentes (*flatus vocis*).

Nas aporias da linguagem descritas nas narrativas, só haveria uma maneira pela qual poderíamos conhecer o ser humano: dando-lhe a palavra, garantindo-lhe o direito de falar por si mesmo, ao invés da tentativa de enquadrá-lo em formulações abstratas ou em epistemologias matematizáveis, que, no afã de tipificar “cientificamente” os comportamentos, garantindo a racionalidade e a previsibilidade de

⁷ Mircea Eliade (1978) vê o Cristianismo como a religião arquetípica do tempo linear e histórico.

suas ações, acabam por elidir a palavra espontânea (*sprache*) e suprimir a liberdade polifônica.

Esse sistema totalizante e *deífugo* é, portanto, contrário à descoberta do imprevisível, do misterioso no homem, e conduz à circularidade “reificada” da palavra. Entretanto, na intrincada psicologia religiosa dostoiévskiana, o diálogo entre as personagens permanece sempre aberto e polissêmico, um verdadeiro quebra-cabeça teleológico; e o ser humano, atormentado pelas contradições da existência, um enigma para si mesmo.

A ortodoxia cristã

A visita do anjo da morte no texto dostoiévskiano aparece claramente quando conhecemos as bases fundamentais da ortodoxia cristã e sua preocupação com a experiência concreta de Deus – a presença das energias incriadas no mundo – atuando continuamente sobre o homem de fé, alterando sua corporeidade e modificando suas ações; e nunca através de abstrações racionais que, ao contrário, acabam por distanciá-lo dessa exposição gratuita do Espírito Santo.

A tendência racionalista no cristianismo (advinda, sobretudo, da Filosofia grega, especialmente de Platão e Aristóteles) foi criticada pelos ortodoxos, que observaram nessa “cultura teológica ocidental” (latina, como eles diziam) uma preocupação excessiva com a metafísica, esquecendo-se da concretude imediata de Deus atuando no aqui e agora humano. O *éthos* ortodoxo é, portanto, precipuamente experimental.

Teremos a oportunidade de refletir sobre o “gosto pelo real” na construção das personagens dostoiévskianas, como o príncipe Míchkin, mas por hora queremos acentuar o vínculo entre a ortodoxia e a “polifonia insuportável”. Trata-se, sobretudo, de compreendermos o seguinte: na visão religiosa dessa cisma ocorrida no seio do cristianismo (com o patriarca Miguel Cerulário, em 1043), o *homem na natureza*, ou seja, o homem vivendo sob as agruras e dinâmicas da pura sobrevivência física e esforçando-se para adaptar-se às condições inóspitas do meio ambiente, já se encontra conformado pelo mal ontológico. O intelecto e a vontade sofrem um processo de disjunção deletéria, o que acaba por macular a capacidade cognitiva do ser humano para compreender a natureza e a si mesmo.

Nas personagens dostoiévskianas, essa ruptura estrutural explicita-se abundantemente (principalmente em termos de desarranjos psicológicos) e, por causa disso, temos a sensação da redundância dialogal e o aparecimento de constantes e

excruciantes aporias morais, como a dúvida acerca da “nobreza” de um assassinato, por exemplo, ou o prazer sádico pela destruição dos valores sociais estabelecidos (*niilismo*).

A “revolta metafísica”, neste sentido, quer dizer isso: não há, para o homem concebido por Dostoiévski – *pari passu* com a ortodoxia –, nenhuma possibilidade de salvação *no* regime da natureza; o ser humano só pode ser entendido como receptáculo do amor sobrenaturalizado ou, melhor dizendo, como ser natural e disjuntivo, mas “visitado pelas energias incriadas” de Deus.

Sob a égide dessa mesma “revolta metafísica”, Evdokimov sintetizou a alma russa:

compreende-se, então, que, para os russos, tudo o que é temporal e terrestre é frágil e de pouca importância. A ideia russa [...] nunca foi a de uma civilização instalada nas camadas intermediárias da história, mas da salvação final e universal, da transfiguração do mundo e da existência, do *Eschaton* apocalíptico. O homem russo é com Deus ou contra Deus, mas jamais sem Deus (EVDOKIMOV, 1970, p. 38).

A “visitação de Deus”, para a ortodoxia, chama-se “taborização” ou “metanoia”, ou seja, o indivíduo, ao se transformar em receptáculo das energias incriadas, sofre uma mudança radical não apenas em sua economia psíquica como também em sua fisiologia. Assim, podemos compreender os recorrentes exercícios espirituais que os monges (*starets*) buscam continuamente perseguir para “facilitar” a chegada das “centelhas” em corpos e mentes adequadamente preparados para a recepção mística. Podemos afirmar, usando a linguagem de Chestov, que eles se preparam para a chegada do “anjo da morte”, cômicos de que o homem sobrenaturalizado contará com dois olhos sobressalentes para enxergar os objetos do mundo fenomênico.

Realcemos esse ponto fulcral do cristianismo: a natureza em tudo afronta e desafia o ser humano: é hostil, indiferente aos dramas da criatura, obedece à lógica da destruição e da violência intermináveis. O *homem taborizado*, por sua vez, sabe que o seu lugar não pertence ao regime *natural* e corrompido, e, dessa forma, sente-se um intruso, alheio às coisas do mundo – ao poder, às conquistas de bens materiais, aos prazeres da carne e às vanglórias do espírito⁸.

Esse sentimento de *estrangeirice* suscita enorme sofrimento, uma vez que a inadaptação, como sabemos, pode resultar em exclusão social, com todos os estigmas a ela relacionados, como a prisão ou o encarceramento psiquiátrico.

⁸ Como observa Lossky: “Enquanto ser criado à imagem de Deus, o homem apresenta-se como ser pessoal, como pessoa que não deve ser determinada pela natureza, mas que pode determinar a natureza, assimilando-a ao seu Arquétipo divino” (LOSSKY, 2009, p. 113).

Ora, algumas personagens criadas por Dostoiévski sofrem continuamente com essa sensação de marginalização; são os “idiotas” de Deus e, por conta disso, vivem sob o registro “escandaloso” da irrisão de si mesmos.

O homem sem nome em *Memórias do subsolo*⁹

Alguns críticos tentam aproximar a ambiência “claustrofóbica” de *Memórias do subsolo* às aporias existenciais da personagem Mersaul, d’*O estrangeiro* de Camus, ou a Gregor Samsa, d’*A metamorfose* de Kafka. Entretanto, queremos salientar a absoluta singularidade do texto que, seguindo a nossa hipótese, só poderá ser compreendido em toda a sua complexidade sob o escrutínio da pneumatologia, ou seja, sob a égide do cristianismo ortodoxo tal como enunciado por Dostoiévski.

Com efeito, o fato de a personagem não ter um nome próprio já sinaliza algo importante: aquele que habita os subterrâneos do mundo perde, por conta desse malogro, o direito a ter uma identidade compartilhada com os outros homens. Não é à toa que a primeira parte da pequena novela é concebida por um extenso solilóquio, em que a personagem sem nome – sabemos, apenas, que é um empregado aposentado – dedica-se à arte pusilânime de contradizer-se o tempo todo: ora afirma algo sobre si mesmo, ora sobre algum acontecimento fortuito, para, logo a seguir, contradizer-se peremptoriamente.

“Quem disse que o normal significa parâmetro para qualquer coisa?” (DOSTOIÉVSKI, 2000, apud CHESTOV, 1960, p. 98).

Essa falta de identidade consigo mesmo já indica que, no universo do subsolo, não vigora nenhum tipo de lógica (entendida como relação necessária entre causa e efeito), mas, ao contrário, há uma espécie de regozijo com a exposição contínua das absurdidades do protagonista.

O *homem sem nome* parece querer mesmo obnubilar o compromisso com a coerência e a semântica linguística exigidas do homem comum. Disso resulta a sensação de que estamos diante de um *louco* contando suas diatribes e impressões mordazes sobre as coisas do mundo e as gentes ridículas.

Mas não é bem assim. Dostoiévski faz esse homem sardônico descer aos subterrâneos para mostrar não apenas a crueldade do exílio, mas, principalmente, para tornar explícita a verdadeira situação humana: ser efêmero das prisões a céu aberto.

⁹ Utilizamos como texto-base para este estudo a edição do ano 2000, da Editora 34 (DOSTOIÉVSKI, 2000).

A polifonia escandida na obra dostoiévskiana explicita esse limite insuperável: só podemos dialogar pela rama, entre truísmos e platitudes, nunca nos abismos sombrios e impronunciáveis de nós mesmos e do criador.

Deus, segundo a mística ortodoxa, é absolutamente silencioso, e, portanto, caberia ao anacoreta buscar o silêncio no mundo para encontrar verdadeiramente o divino dentro de si¹⁰.

Dostoiévski parece sugerir que os subterrâneos – o inconsciente reprimido da civilização ocidental – guardam, ainda, um verdadeiro tesouro que, se bem observado, pode conduzir-nos à heurística moral. Só descendo às trevas abissais poderemos voar rumo à liberdade do ser, ou, em outras palavras, apenas quando tivermos coragem para admitir nossa miséria antropológica estaremos aptos a livrarmo-nos do cárcere representacional de nossa subjetividade.

Malgrado todo o desespero que isso implica – não é fácil ser motivo de ceticismo e chacota para si mesmo –, essa via dolorosa, se atravessada por inteiro, garante-nos ao menos uma coisa: como o anacoreta Antão, *soubemos lutar o bom combate*¹¹.

Mas nem mesmo desse combate o homem do subterrâneo pôde vangloriar-se e aliviar o autoflagelo imposto, que, para ele, apenas significava perseguir o aforismo Délfico do *conhece-te a ti mesmo*.

Aqui, a metáfora do isolamento, da fragmentação ininterrupta do eu, atinge o paroxismo da desconstrução egoica, um verdadeiro êmulo do ascetismo ortodoxo, sem, contudo, termos o beneplácito da presença divina¹².

Na segunda parte de *Memórias do subsolo*, denominada *A propósito da neve molhada*, Dostoiévski narra dois acontecimentos fortuitos, que só fazem exemplificar o desespero encontrado no solilóquio da parte inicial.

No primeiro evento, um esbarrão acidental num *oficial* obseda o homem sem nome, que, ávido por vingança, planeja duelar com o antagonista. Nesse episódio vemos, ainda mais explicitamente, a desproporcionalidade entre o que se passa no interior do solitário, com suas fantasias persecutórias, e a realidade concreta do mundo. Para ele, o esbarrão significou uma afronta inominável, passível de ser punida com a morte; mas em contrapartida, para o *oficial*, o “acontecimento” foi de total irrelevância.

¹⁰Isaac de Nínive define como beleza essa disposição do místico à verdade e ao silêncio (ISAAC DE NÍNIVE, 2007, p. 43-44).

¹¹Aqui, uma referência à frase arquetípica de São Paulo (BÍBLIA DE JERUSALÉM, p. 2235 [2 Timóteo 4,7-8]).

¹²Consultar nossa reflexão sobre a mística judaica na literatura de Kafka (OYAKAWA, 2018).

O homem pragmático, que não perde tempo com as elucubrações metafísicas, entretanto – e disso o habitante dos subterrâneos sabe como ninguém –, padece de um grande defeito: leva-se inteiramente a sério e acredita em sua harmonia interior (homologia entre vontade e inteligência).

Está realmente convencido de que pode chegar aonde quiser, graças ao denodo do trabalho, da ética, e sobretudo presume poder controlar as contingências da vida com racionalidade e prudência “administrativa”.

Os homens de ação sumarizam, no texto nascido das trevas, a *Weltanschauung* da civilização moderna: cegueira noética em relação ao “mal ontológico”, deslumbramento com as glórias espúrias do mundo e incapacidade para a desconstrução da subjetividade, único meio para atingirmos a “verdade insuportável” da condição humana¹³.

O idiota¹⁴

Perplexidade talvez seja a palavra que melhor defina esse romance.

Em *O idiota*, Dostoiévski leva à quintessência a ideia de que a natureza do sagrado, ou, melhor dizendo, a intervenção de Deus na história dos homens, dá-se de maneira aterradora e desconcertante. É como se ele nos dissesse que o contato com o mistério divino, longe de entregar à criatura humana quaisquer sentimentos de paz e harmonia, muito pelo contrário, “transtorna” e fere aqueles que porventura venham a estar sob as forças inefáveis.

Isso é de grande importância no estudo crítico das religiões cristãs: a percepção de que a divindade, ao escolher os “eleitos”, não os presenteia com privilégios ou bem-aventuranças, mas convida-os, isto sim, ao enfrentamento de fardos e provações concretas, quase sempre excruciantes.

No caso do príncipe Míchkin, o protagonista ingênuo, esse toque da divindade evidenciava-se através das crises de epilepsia, que não apenas sublinhavam a aparência patética do *doidivas*, mas também lhe franqueavam o acesso ao mundo desconhecido dos êxtases, das ansiedades generalizadas e alterações sensório-perceptivas, primícias sagradas da completa desorganização mental.

Parece que a *doença santa* apenas acentuava a peculiaridade constitutiva de sua personalidade. Em *O idiota* identificamos o processo antinômico que viemos

¹³Hannah Arendt, em sua análise do *processo Eichmann*, detectou esse mal como incapacidade cognitiva (apud SCHIO, 2006, p. 70).

¹⁴Utilizamos como texto-base para este estudo a edição do ano 2002, da Editora 34, com a tradução de Bóris Schnaiderman (DOSTOIÉVSKI, 2002).

estudando até aqui, de taborização, transformando o sujeito num “apóstata da existência”, algo parecido como uma “loucura peregrina”.

Observemos mais atentamente algumas das características psicológicas do príncipe Míchkin: parece que estava o tempo todo em outra dimensão, vivia em outro mundo e, talvez por isso, não se importava com o que os outros pensavam sobre ele, pelo contrário, comprazia-se – é o que depreendemos dos diálogos – com o fato de ser absolutamente transparente nas relações pessoais e, portanto, falava o que sentia, sem filtros ou vontade de agradar a quem quer que fosse.

Isso podemos verificar explicitamente nas vezes em que Míchkin se dirigia à Aglaia, mulher pela qual irá se apaixonar, ou à Nastácia Filíppovna, a quem devotava grande afeto, por saber ser a moça incapaz de lidar com as “pressões femininas” e as obrigações nobiliárquicas exigidas pela aristocracia russa.

Era como se, ao tocar as pessoas ao seu redor, Míchkin imediatamente produzisse profunda alteração em seus comportamentos, transformando o modo como encaravam o bem e o mal, e, por conseguinte, fazendo-as relativizar as benesses sustentadas pelas relações pessoais baseadas em vantagens econômicas.

O *idiota* não esperava modificar a visão mesquinha e interesseira que as pessoas tinham da vida – se o faz, é fortuita e inconscientemente.

Seu final trágico, entretanto, só evidencia a ideia mística de que o homem, por pertencer a outro registro ontológico, permanece sempre um apátrida, um exilado propenso à melancolia e à errância moral, inexoravelmente distante do absoluto.

Não por outro motivo, um dos motes axiais no deambular do texto é a *meditatio mortis* à chancela do platonismo.

Desde as primeiras páginas, a tragédia existencial do protagonista já havia sido anunciada. É o que inferimos desde a sua chegada à Rússia e do encontro pacífico com os jovens e revolucionários niilistas, que o perturbaram grandemente, sem que ele esboçasse, ao menos, uma resposta ríspida ou mal-educada. Ou aquela atitude demasiadamente benévola com Rogójin, resultando no assassinato de Nastácia Filíppovna.

Todavia, e isso é o fundamental do romance, uma última *visitação do anjo da morte* irá transtornar Míchkin definitivamente.

Coloquemos a nossa atenção sobre a transformação vinda de Deus, incidindo sobre o idiota divinizado:

A mente e o coração foram iluminados por uma luz extraordinária; todas as inquietações, todas as suas dúvidas, todas as aflições pareceram apaziguadas de uma vez, redundaram em alguma paz superior, plena de uma alegria serena, harmoniosa e de esperança (DOSTOIÉVSKI, 2002, p. 261).

Nunca antes Dostoiévski tinha se expressado dessa maneira, tão abertamente, revelando o seu amor pelos homens imprestáveis, entretanto, escolhidos por Deus para escandalizar e questionar o que frugalmente chamamos de “normalidade psicológica” ou adesão racional aos valores sociais.

Considerações finais

Acompanhados pelo anjo da morte, percorremos alguns aspectos centrais da obra de Dostoiévski. A metáfora angelical explicou-se pelo fato de termos tentando perscrutar os dois textos do autor russo sob o ponto de vista da Filosofia da Religião e, em especial, sob o viés da hermenêutica mística. Este estudo sobre o sofrimento e o amor quis demonstrar a importância dos aspectos religiosos – sobrenaturalizados, segundo a ortodoxia – tantas vezes esquecidos pela crítica literária ou pela leitura contextualista, sobretudo a sociológica.

A hermenêutica mística ajuda-nos, assim, na interpretação à outrance das aporias existenciais do homem autossuficiente e “técnico” de nossos dias. Se quisermos trazer à luz o drama humano, com todos os seus sortilégios e paroxismos, precisamos ultrapassar as concessões dóceis ao “gosto dominante” universitário ou às ideologias globais, “otimistas” e liberais.

Assim, num primeiro momento, procuramos mostrar que o *éthos* religioso teve capital importância na construção das personagens dostoiévskianas. Ressaltamos o amor como característica fundamental do príncipe Míchkin, antípoda das tendências pós-adâmicas, cingidas pelo egoísmo e pela violência desmesurada.

Com o homem dos subterrâneos, chafurdado em contradições lógicas, desdizendo-se ininterruptamente e tomado por inexorável misantropia, buscamos ressaltar o fato de ele ser a personagem mais atormentada e singular em toda a galeria de vozes equipolentes construída por Dostoiévski.

Os homens não sabem viver fora da consciência comum! Seria essa a epítome do trabalho que realizamos. Devemos salientar, uma vez mais, que, na concepção do autor moscovita, o amor ocupa um lugar central como modo de enfrentamento das vicissitudes e tristezas do mundo; e sua importância não deve ser descurada, sob o risco de não compreendermos o “otimismo” de seu projeto anti-humanista.

Essa soteriologia deve ser entendida, sobretudo, pela maneira como a ortodoxia cristã compreendia a essência da criatura humana. Apartado de Deus, insuficiente e orgulhoso, o homem perde-se no relativismo do mal, que é outra maneira para falarmos da natureza enquanto tal.

O amor, o autoaniquilamento subjetivo, rompe com essa monotonia da desgraça, na medida em que projeta a criatura numa outra dimensão cósmica, na qual a carne, o *fundus animae* corpóreo, sutilha-se com as fontes espirituais, donde brotam as emanações impalpáveis de Deus.

Não percamos de vista a relevância dessa luz tabórica, os olhos cristalinos do anjo da morte, atuando na vida exilada dos eleitos, os “Idiotas de Deus”. Sua presença e gratuidade é o que mantém as esperanças por sentido salvaguardadas, como uma espécie de pedagogia no deserto civilizacional, ensinando-nos a suportar as mil e uma faces do sofrimento.

Referências Bibliográficas

ARENDT, Hannah. *Love and Saint Augustine*. Chicago: University of Chicago Press, 1996.

BAKHTIN, Mikhaïl. *Problemas da poética de Dostoiévski*. São Paulo: Forense Universitária, 1981.

_____. *La poétique de Dostoïevski*. Paris: Éditions du Seuil, 1970.

BERLIN, Isaiah. *Pensadores russos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

CHESTOV, León. *As revelações da morte*. Lisboa: Moraes Editora, 1960.

_____. *L'idée de bien chez Tolstoi et Nietzsche: philosophie et prédication*. Paris: Édition du Siècle, 1925.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O idiota*. São Paulo: Editora 34, 2002.

_____. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001.

_____. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2000.

ELIADE, Mircea. *O mito do eterno retorno*. Lisboa: Edições 70, 1978.

EVDOKIMOV, Paul. *Dostoïevski et le problème du mal*. Paris: Desclée de Brouwer, 1998.

_____. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris: Éditions du Cerf, 1970.

GORGULHO, Gilberto da Silva; STORNILO, Ivo; ANDERSON, Ana Flora (Org.). *A Bíblia de Jerusalém*. São Paulo: Paulinas, 1991.

ISAAC DE NÍNIVE. *El don de la humildad: itinerario para la vida espiritual*. Salamanca: Sígueme, 2007.

LOSSKY, Vladimir. *Teología mística de la Iglesia de Oriente*. Barcelona: Herder Editorial, 2009.

OYAKAWA, Eduardo. *A luz brilha nas trevas: um estudo sobre o Deus *absconditus* na literatura de Franz Kafka (1912-1924)*. Tese (Doutorado em Ciências da Religião). Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, PUC-SP, São Paulo, 2018.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: Leya, 2013.

SCHIO, Sônia Maria. *Hannah Arendt: história e liberdade – da ação à reflexão*. Caxias do Sul, RS: EDUCS, 2006.

Recebido em: 15/10/2020.

Aceito para publicação em: 15/11/2020.

© Eduardo Oyakawa. Esse documento é distribuído nos termos da licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial 4.0 Internacional (http://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/deed.pt_BR).