

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC - SP

RENAN SILVA CARLETTI

O ceticismo como método crítico em

Memórias Do Subsolo de F. Dostoiévski

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

SÃO PAULO

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC - SP

Renan Silva Carletti

O ceticismo como método crítico em

Memórias do subsolo de F. Dostoiévski

MESTRADO EM CIÊNCIAS DA RELIGIÃO

Dissertação apresentada à Banca Examinadora da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de MESTRE em Ciências da Religião, sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Felipe de Cerqueira e Silva Pondé.

SÃO PAULO

2015

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE SÃO PAULO

PUC-SP

Faculdade de Ciências Sociais

Departamento de Ciências da Religião

Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião

Mestrando: Renan Silva Carletti

Orientador: Prof. Dr. Luiz Felipe de C. S. Pondé

Título da Dissertação: O ceticismo como método crítico em *Memórias do Subsolo* de F. Dostoiévski

ERRATA

Agradecimentos

Agradeço a CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Nível Pessoal do Ensino Superior) pela bolsa concedida durante a realização desta dissertação.

Capítulo 2.1 - pág. 56 - linha 12 a 22

O parágrafo está duplicado.

Banca Examinadora

Aos estrangeiros de si mesmo,

Agradecimentos

Ao meu orientador Luiz Felipe Pondé, por ter me mostrado caminhos não só nesta dissertação, mas em minha trajetória de pensamento e de vida.

A Isadora Barbieri Stuchi, que me acompanhou no que foi viver esta dissertação e acalmou com seu carinho o fogo das minhas incertezas para chegar até aqui.

A Matheus Costa e Welder Lancieri, que intensificaram minha participação na pós-graduação em Ciências da Religião e tanto me ensinaram em discussões e mesas de bar.

A Luiz Gustavo Amadei e Pablo Cardoso, pela disposição em ouvir e contribuir com os temas aqui presentes germinados, já durante a graduação, e regados com cerveja e amendoim.

A Alex Villas Boas, que contribuiu na banca de qualificação e aceitou participar da banca contribuindo com um olhar afinado sobre teologia e literatura.

A Jimmy Sudário Cabral, que com seu doutorado fez sua voz presente nesta dissertação e aceitou o convite para participar da banca.

A Afonso M. L. Soares, pelas excelentes aulas de metodologia científica, contribuições na banca de qualificação e auxílio enquanto coordenador do programa.

A Andreia Bisuli, pela paciência e dedicação com os trâmites burocráticos sem os quais o programa de Ciências da Religião não caminharia.

Ao grupo de estudos NEMES (Núcleo de Estudos de Mística e Santidade) pela acolhida no início do curso e discussões enriquecedoras.

A Juliano Garcia Pessanha, que me incentivou com sua dissertação *Instabilidade Perpétua*, especialmente com o capítulo *Equação natal: presença roubada*, para que a “voz do sangue” do homem do subsolo não se deixasse esterilizar completamente na linguagem acadêmica asséptica.

Resumo

A presente dissertação busca investigar a utilização do ceticismo como método crítico na obra *Memórias do Subsolo* do autor russo Fiódor Dostoiévski. Este percurso será feito contextualizando a obra e as discussões da época, mostrando como Dostoiévski possui uma perspectiva religiosa sobre o humano que se choca com as teorias materialistas no ambiente sócio-cultural russo por volta de 1860. Tendo como principal interlocutor destes debates o pensador Nikolai Tchernichévski, Dostoiévski nutre intensos anos de discussão até culminar na escrita da obra estudada. Em seguida, apresentaremos a filosofia cética pirrônica, bem como, a proximidade do ceticismo com a literatura. O elo entre Dostoiévski e o ceticismo é feito a partir da obra *Crítica e Profecia* de Luiz Felipe Pondé, em que o autor aponta esta característica por meio do conceito de vozes equipolentes. Este conceito será um dos caminhos para defendermos nossa hipótese de que é possível verificar o ceticismo como um método crítico em *Memórias do Subsolo*.

Abstract

This work investigates the use of skepticism as critical method in the work *Notes from Underground*, written by the Russian author Fyodor Dostoyevsky. This route will be contextualizing the work and discussions of the time, showing how Dostoyevsky has a religious perspective on the human that clashes with the materialist theories in the Russian socio-cultural environment in 1860. With the main interlocutor of these discussions, the thinker Nikolai Chernyshevsky, Dostoyevsky nourishes intense years of discussion, culminating in the book studied in this dissertation. Then, we will present the skeptical Pyrrhonian philosophy, as well as the skepticism of proximity to the literature. The link between Dostoyevsky and skepticism is made from the work *Critique and Prophecy* written by Luiz Felipe Pondé in which the author points this feature through the concept of equipollence of voices. This concept is one of the ways to defend our hypothesis that you can check skepticism as a critical method in *Notes from Underground*.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
Situação atual do tema	15
CAPÍTULO 1 MEMÓRIAS DO SUBSOLO: ROMANCE CONSTRUÍDO EM UM DEBATE DE IDEIAS	19
1.1 Dostoiévski e seu lugar no debate na Rússia em meados de 1860	20
1.2 A antropologia religiosa de Dostoiévski	30
1.3 O egoísmo racional e o materialismo de Nikolai Tchernichévski em debate com Dostoiévski	37
1.4 Memórias do subsolo e suas interpretações	50
CAPÍTULO 2 O CETICISMO, UMA ESCOLA DA DÚVIDA	54
2.1 O ceticismo pirrônico	55
2.2 Ceticismo e literatura	61
2.3 Ceticismo e Dostoiévski	65
2.3.1 Ceticismo e Memórias do Subsolo	69
CAPÍTULO 3 O CETICISMO COMO MÉTODO PARA CRÍTICA DO EGOÍSMO RACIONAL E O MATERIALISMO EM MEMÓRIAS DO SUBSOLO	72
3.1 O homem do subsolo e seu discurso	73
3.2 O muro do homem de ação e o camundongo da consciência hipertrofiada ou um cético colérico	76
3.3 A crítica ao egoísmo racional	81
3.4 A crítica ao materialismo	87
CONCLUSÃO	92
BIBLIOGRAFIA	94

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

Apólon Grigoriev em carta a Dostoiévski

Introdução

Este projeto surgiu a partir da leitura do livro *Crítica e Profecia – A Filosofia da Religião em Dostoiévski* de Luiz Felipe Pondé, obra em que se visualizou um terreno fértil para uma discussão com Dostoiévski, suas posições diante da racionalidade utilitarista e o ceticismo. Esta relação surge especificamente de algumas inquietações deste que vos escreve a respeito de alguns projetos científicos que buscam colocar a ciência como regente da vida humana.

Uma inquietação que tomou forma dentro da área de Ciências da Religião, durante a participação das aulas de Introdução a Ciência da Religião I, no programa de Ciências da Religião da PUC-SP, em que discussões sobre os fundamentos epistemológicos da área foram realizadas tendo como base a leitura do *Compêndio de Ciência da Religião* (PASSOS; USARSKI, 2013). Os debates giravam em torno da polêmica da definição do termo “religião” e das abordagens fenomenológicas e sistemáticas dos estudos em religião.

Tal polêmica possibilitou ressonâncias com a Filosofia da Religião, aporte teórico que nos permitiu explorar os entraves epistemológicos em que a Ciências da Religião muitas vezes se depara. As tentativas das áreas de saber que a compõe de circunscrever o objeto religião parecem demonstrar uma possível insuficiência da ciência em apreender este fenômeno heterogêneo, complexo e solúvel. Com o intuito de suscitar questões sobre estas observações, julgou-se pertinente uma reflexão a luz da literatura de Dostoiévski, seus interlocutores e filosofia cética pirrônica. Sendo a Ciências da Religião uma Ciência Humana, uma discussão com o ceticismo busca percorrer o caminho, quiçá aporético, que permeia o conceito de “humano” e perceber como é possível desconcertar uma teoria que se pretende verdadeira em detrimento das demais.

Nas discussões realizadas na unidade curricular citada, muitas polêmicas foram levantadas em torno do conceito de “Sagrado” de Rudolf Otto (2007). Havia certa polarização na discussão entre a defesa do conceito e assimilação de uma transcendência como passível de integrar um estudo científico, enquanto outra posição afirmava que isto não cabia ao cientista da religião e sua função era descrever e analisar

a religião enquanto fenômeno social. Foi no contexto de discussões como esta que o tema deste trabalho surgiu.

Distante da discussão do conceito de “Sagrado” em Otto, mas, atento as posições dogmáticas passíveis de serem encontradas na Ciências da Religião, esta dissertação tem como objetivo mostrar como a obra *Memórias do Subsolo* do romancista russo Fiódor Dostoiévski utiliza-se do ceticismo como método crítico no debate com intelectuais da Rússia no século XIX. Detalhadamente, pretendemos apresentar o percurso intelectual e biográfico do autor para escrever esta obra, indicando suas principais influências, contribuintes e debatedores. Além disto, iremos descrever a filosofia cética pirrônica, suas confluências com a literatura e, por fim, a proximidade entre sua proposta e seus modos de argumentação com o romance de Dostoiévski.

Memórias do Subsolo foi escrito em meados de 1864, na Rússia, um período em que era inseparável a discussão de um modo de pensamento e a colocação dele em prática. Debater uma forma de pensar era pensar um modo de viver em sociedade. Dostoiévski escreveu pensando os problemas de sua época, mas os temas ressoam até hoje, justificando os objetivos deste trabalho para além da discussão epistemológica. Por exemplo, Dostoiévski não aceita uma proposta de pensamento político em que se pressuponha uma satisfação plena dos indivíduos de uma sociedade, pois, segundo ele, isso levaria a uma destruição moral dos indivíduos (FRANK, 2013).

A defesa ou não desta tese não faz parte do nosso trabalho, no entanto, estudar esta afirmação do autor, unindo ao contexto da obra, permite-nos ver que as ideias anunciadas naquela época ainda são pertinentes na atualidade. A discussão sobre moral é vigente no mundo contemporâneo. Alguns autores, como o psicólogo Sam Harris autor de *A paisagem moral*, afirmam a possibilidade da construção de uma ética distante de qualquer fundamento religioso. Dostoiévski discorda por defender uma moral fundada no cristianismo e mostra, com o homem do subterrâneo, as possíveis consequências morais de um homem que escolhe acreditar em si mesmo como parâmetro moral. Para ele, a consequência desta decisão é um questionamento incessante se deveria ter tomado esta decisão. Martela sobre sua consciência a pergunta: sou mesmo capaz de ser a base moral para minhas escolhas?

Falas que se assemelham a esta são ditas pelo homem do subsolo buscando problematizar a teoria racionalista do pensador Tchernichévski, principal nome com o qual Dostoiévski irá rivalizar em seus escritos. Em *Memórias do Subsolo* seja por meio da analogia, da contradição, de perguntas ou da ironia, o autor diversifica os recursos linguísticos para desmanchar o racionalismo utilitarista de Tchernichévski. Levando-nos a questões limites sobre a liberdade do ser humano e as tentativas da razão em sistematizá-la. A intenção de Dostoiévski não é refutar com argumentos consistentes e bem estruturados, ele não é filósofo, tampouco epistemólogo, mas interrogar sobre o que está acontecendo ao seu redor. É, na verdade, um homem que está preocupado com a sociedade em que vive e as ideias que estão sendo colocadas em prática no interior dela.

Outra situação, que Dostoiévski já discutia em sua época e desdobra-se na modernidade atual é a guinada científica aliada ao consumo para dominar as diversas instâncias da vida. O consumo ainda não era tematizado pelo autor, mas, para o personagem de *Memórias do Subsolo*, entregar-se a razão utilitarista era deixar de ser humano para passar a ser uma tecla de piano com certa previsibilidade. O que antes era apenas esboço, hoje se tornou constatação. Com o discurso caloroso e inflamado sobre a saúde, aos poucos vamos entregando nossas vidas docilmente nas mãos de médicos, nutricionistas, psicólogos e outros representantes da ciência. Algumas tendências religiosas parecem buscar a chancela científica, tentando encontrar “provas científicas” para validação das crenças. Contudo, criamos nossas próprias resistências para salvaguardar nosso quinhão de liberdade, como também o fazia o personagem de Dostoiévski. A literatura parece ser ainda um dos poucos redutos onde podemos acreditar sem precisar de provas além das palavras do autor. Deste modo, ela se apresenta como um valioso instrumento para desconcertar o discurso totalizante científico. E unida à filosofia cética, ela dilui a postura dogmática e faz emergir o exercício da dúvida.

Neste sentido, nossa hipótese é de que o ceticismo pode ser identificado como um método para criticar, precisamente, o egoísmo racional e o materialismo defendido por Tchernichévski na obra *Memórias do Subsolo* de Dostoiévski. Não queremos, nem pretendemos defender a hipótese de que Dostoiévski era um cético. Mas sim, de que é possível captar o método cético em seu livro para criticar a racionalidade. Esta

racionalidade citada refere-se especificamente aquela utilitarista e materialista que tem como meta o bem-estar completo do ser humano, baseando-se na anulação do sofrimento por meio de suas práticas e argumentos. A construção desta hipótese é feita a partir da conexão entre elementos da filosofia cética, do romance e seus críticos e foi inicialmente apresentada por Pondé (2013), que mostra ressonâncias entre esta corrente filosófica e a interpretação do crítico literário Mikhail Bahktin.

Também mostraremos como a perspectiva religiosa de Dostoiévski tem importância fundamental em seu percurso biográfico e de ideias. Por meio de estudiosos, como Berdiaeff, localizaremos *Memórias do Subsolo* em seu caminho bibliográfico, acentuando a centralidade da noção de liberdade para ele como fundamento da condição humana. O conceito de cristianismo trágico, já notado por Cabral (2012), delinea ainda mais as interações entre dúvida, sofrimento e religião em Dostoiévski.

A corrente cética que utilizaremos para nos aproximarmos da obra de Dostoiévski é a pirrônica, tendo como principal transmissor o filósofo Sexto Empírico, responsável pelos três livros que constituem as *Hipotiposes Pirrônicas*. Dedicamo-nos a um panorama geral do ceticismo pirrônico e do primeiro livro das *Hipotiposes*, focando os temas das equipolências dos argumentos, a proposta cética, a oposição de ideias a e tranquilidade preconizada após a suspensão do juízo. Além disso, escolhemos os modos de argumentação de Agrippa, expostos também no primeiro livro, para tentarmos uma aproximação com a obra de Dostoiévski.

Para intermediar a relação entre o ceticismo e Dostoiévski, elegemos o estudo *A ficção cética* (2004) do professor de literatura comparada da Universidade Estadual do Rio de Janeiro (UERJ), Gustavo Bernardo Krause. Ele nos mostra como recursos linguísticos, como o paradoxo e a ironia, contribuem para desestabilizar verdades. As palavras de um romance parecem fundar uma nova realidade até mais segura do que o mundo distante dos livros (ECO apud KRAUSE, 2004). Assim, o ceticismo impulsionado pela ficção advém desta confiança na realidade literária que faz-nos desconfiar daquela que está a nossa volta.

Como dito anteriormente, a aproximação do ceticismo com *Memórias do Subsolo* é feita com a indicação deste elo por Pondé (2013). O filósofo encontra no

conceito de equipolência de Bakhtin sua raiz na escola cética pirrônica. No lugar de um discurso de causa e efeito, encontra-se na obra de Dostoiévski o ritmo polifônico que não se firma posição estática, mas provoca o tempo inteiro o leitor, construindo a ideia de que o humano se constitui nesta multiplicidade de vozes sobre um mesmo tema. Multiplicidade que tem seus dizeres de valor equipolente, ou seja, uma afirmação não anula outra, mas, fomenta uma pluralidade de interpretações. Subjacente a toda esta diversidade de falas, haveria um abismo infinito, afirmando a impossibilidade de se chegar à palavra última sobre o ser humano (ECKHART apud PONDE, 2003).

Uma vez que os discursos do homem e sobre ele giram ao redor de um abismo, não há nada que eles estão a acobertar ou proteger. O exercício de definir passa a ser uma rota diversa e confusa ao redor de algo vazio, postura próxima a defendida pelo cético. A respeito desta vacuidade do discurso, o homem do subsolo afirma: “Mas que fazer, se a destinação única e direta de todo homem inteligente é apenas a tagarelice, uma intencional transferência do oco para o vazio?” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 31). O discurso passa a ocupar um lugar vago e disperso, sendo apenas mais um comportamento humano como o bater de asas de um inseto ao redor de uma luz (PONDE, 2009).

Apesar desta insignificância de nossa linguagem diante do restante do universo, ela nos parece ser particularmente importante a ponto de depositarmos certa confiança. Discutimos incessantemente sobre futebol, religião, teorias sobre o homem, ciência, mudamos de opiniões após constatar novos discursos sobre um tema, ou seja, estamos sempre a rondar o homem e seus comportamentos buscando aniquilar a dúvida, a imprevisibilidade do ser humano e a contingência que nos assola (PORCHAT, 2006). *Memórias do Subsolo* apresenta-se como uma “terapêutica cética” (SMITH, 1995) que tem como proposta mostrar a impossibilidade de tornar a existência humana algo completamente calculável pelo discurso científico. Como notado por Pondé: “Em toda a sua obra, o autor [Dostoiévski] tenta exatamente destruir essa ideia de que a vida e o destino do ser humano se encaixem num esquema qualquer de causa e efeito, como pretende a ciência moderna.” (PONDE, 2013, p. 114).

É válido salientar que não se trata de erigir um *front* contra a produção de discurso e “conhecimento” sobre o ser humano, mas de realizar o exercício de questionamento sobre o estatuto destas teorias que produzimos sobre o ser humano e qual a importância que damos a elas. Trata-se de verificar o quanto “acreditamos” na linguagem. Uma vez que, a partir da percepção cética, a argumentação é apenas um exercício de retórica em que se estabelece uma tese coesa e não uma tese verdadeira (PORCHAT, 2006). O homem cartesiano passou a divinizar o *Logos*, atribuindo um lugar de deidade à razão. Em *Memórias do Subsolo*, esta legislação da razão é problematizada e, ao invés da eleição de novos conceitos para nos submetermos, a linguagem é metamorfoseada em pó.

Situação atual do tema

O contexto do tema desta dissertação extrapola a época de Dostoiévski, pois o autor está colocado dentro do panorama do pensamento russo dos séculos XVIII e XIX. Podemos inseri-lo no panorama eslavo que busca no romantismo alemão suas bases para uma crítica à racionalidade ocidental¹. Esta crítica à racionalidade está bastante presente na tradição russa, como descrito por Buruma e Margalit (2006) em um capítulo dedicado a como os russos encaram a empreitada racional realizada pelos filósofos e acadêmicos europeus. Logo, não se trata de uma discussão isolada entre Dostoiévski e Tchernichévski.

Buruma e Margalit (2006) descrevem que os russos olhavam para os ocidentais como homens confusos que se debatem sobre questões diversas, sem conseguir

¹ Consideramos o termo “Ocidente/ocidental” problemático devido a sua pouca especificidade e uso descontrolado. Usaremos no restante da dissertação o adjetivo “europeu” para substituí-lo já que muitas vezes em nosso trabalho o termo “Ocidente/ocidental” refere-se predominantemente a ideias provenientes de países como Alemanha, Inglaterra e França. Para discussões sobre o termo “Ocidente” ver: BURUMAN, I. e MARGALIT, A. **Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos**. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.; SAID, Edward W. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente**. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. Não encontramos trabalhos acadêmicos que discutam o termo “Ocidente” e o Brasil, mas encontramos dois textos publicados na internet que consideramos que colaboram na discussão do termo: <http://internacional.estadao.com.br/blogs/gustavo-chacra/de-ny-a-brasil-o-ocidente-nao-considera-o-brasil-ocidental/> (Acessado em 14 de Jan. de 2015) e <http://www.papodehomem.com.br/brasil-pais-ocidental/> (Acessado em 14 de Jan. de 2015)

direcioná-las para aquilo que havia de mais importante para eles, a busca da salvação. Segundo a ótica russa, os intelectuais europeus possuíam esperteza, mas não sabedoria, e ignoravam o que havia de mais fundamental. Perdiam-se em devaneios com a razão, desconhecendo a importância de outras questões como saber a quem pedir perdão. Valem-se do exemplo de um camponês russo simples que, mesmo possuindo pouco conhecimento “acadêmico” sabe que, neste caso, deveria se dirigir a Deus, segundo a tradição ortodoxa russa (BURUMA; MARGALIT, 2006). Assim, temos clareza que estamos partindo de um autor inserido num histórico intelectual que já havia iniciado esta crítica à razão, ainda que ela tenha contornos históricos específicos em sua época.

A respeito da produção acadêmica e bibliográfica no Brasil sobre Dostoiévski, muitos abordam o tema do niilismo neste autor, encontrando no romancista, um interlocutor para as mazelas da modernidade. Dentre eles, temos a dissertação de Jacqueline Izumi Sakamoto, defendida no programa de Ciências da Religião da PUC-SP, intitulada *Paidéia Crítica em Os Demônios de Dostoiévski*, em que a autora introduz Dostoiévski como um autor que responde ao ateísmo moderno e seus desdobramentos, tendo como foco, a obra *Os Demônios*.

Além desta, há também a dissertação de Cássia da Costa Silva, intitulada *O niilismo russo e a saída de Dostoiévski para o problema*, defendida em 2011 no programa de Ciências da Religião da PUC-Minas, em que a autora diagnostica na modernidade atual o niilismo já apontado por Dostoiévski em seus romances, focando o relativismo e a ausência de valores como caminhos que o ser humano foi trilhando ao longo da contemporaneidade.

Nesta mesma linha, a obra *Crítica e Profecia* de Luiz Felipe Pondé inclui-se naqueles que verificam em Dostoiévski um crítico da modernidade e seus efeitos. Seu livro, compilado a partir de um curso realizado no programa de Ciências da Religião da PUC-SP, abre diversos caminhos que permitem estudar o romancista russo. Este trabalho pretende percorrer uma das rotas que o autor indica.

Em uma análise que se volta menos para a modernidade, mas mergulha com maior profundidade nas obras do autor, está o livro de Luigi Pareyson, denominado *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*. Obra que compila uma

coletânea de ensaios nos quais o autor enfoca grandes temas da obra de Dostoiévski como o mal e a liberdade e os analisa em diversos de seus romances.

Em 2008, completou-se a publicação da tradução da biografia de Dostoiévski escrita em cinco volumes por Joseph Frank. Obra monumental que garante destaque nos estudos sobre o autor russo, contextualizando-o na Rússia do século XIX. O volume três, *Efeitos da libertação*, nos servirá como base para apreensão do contexto da obra e das discussões com Tchernichévski. Além de trechos colhidos nos demais volumes para compreensão específica de algumas situações. Adiciona-se a obra crítica de Frank *Pelo Prisma Russo*, que aborda Dostoiévski e outros autores russos.

A respeito das traduções de *Memórias do Subsolo*, a obra destaca-se pelo número de traduções diretas do russo que existem no Brasil. A mais utilizada e que também optamos foi feita por Boris Schneidermann e publicado pela editora 34. Cumpre notar as demais traduções que são de Maria Aparecida Botelho Soares pela editora LP&M Pocket, Lucas Simone publicado pela Hedra, Moacir Werneck de Castro para a Civilização Brasileira e, mais recentemente, Oleg Almeida para a Martin Claret. À parte as discussões editoriais que existem sobre esta última editora², cumpre notar que o último tradutor é um bielorrusso erradicado no Brasil e que obtivemos contato por e-mail agradecendo a mais esta contribuição para o estudo da obra no Brasil.

Nos estudos precisamente envolvendo a obra *Memórias do subsolo* temos o doutorado de Jimmy Sudário Cabral, *Dostoiévski - Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade*, defendido na PUC-Rio (2012), que relaciona temas do romance com a modernidade, além de caracterizar a teologia trágica presente na obra de Dostoiévski. A dissertação de Geovani P. Oliveira, defendida na Universidade Estadual do Ceará, *Dostoiévski e Kierkegaard: O salto na fé como resposta ao paradoxo e racionalismo moderno*, que encontram em Dostoiévski uma aposta religiosa para o mal-estar contemporâneo.

Adicionamos aqui ainda a dissertação de Camilo J. T. Domingues, pioneira no Brasil no que podemos recolher de material, ao fazer um estudo de fôlego sobre Nikolai Tchernichévski. Em *Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e Intelligentsia Russa*:

² Para mais detalhes, acessar: www1.folha.uol.com.br/fsp/ilustrad/fq0411200716.htm

Filosofia e Ética na Segunda Metade do Século XIX, defendida no programa de História da Universidade Federal Fluminense (UFF), Domingues (2015) aponta em detalhes a trajetória intelectual de Tchernichévski e nos possibilitou ter um contato com a obra do pensador com um viés completamente diferente da perspectiva ácida de Joseph Frank (2013) ao tratar das teorias materialistas na biografia de Dostoiévski.

Sobre a relação entre Dostoiévski e o ceticismo pirrônico, encontramos um único trabalho, mas valioso a nós. Trata-se de uma tese de doutorado em filosofia defendida na universidade de Canterbury na Nova Zelândia em 1993. A autora Keren Smith, relaciona a literatura de Dostoiévski e do autor francês Robbe-Grillet como respostas contrárias a tranquilidade preconizada pelo pirronismo. Com o título *Scepticism in the novels of Dostoyevsky and Robbe-Grillet: the rejection of Pyrrhonian tranquillity*³, o autor dedica três itens do primeiro capítulo para sua interpretação de *Memórias do subsolo* com os títulos: *Contradiction as negation*, *Contradiction and the revolt against the limits* e *Contradiction as uncertainty*⁴. Apontaremos a interpretação da obra por este autor no final do segundo capítulo e utilizaremos suas contribuições para traçar relações entre o ceticismo e a obra de Dostoiévski.

³ Ceticismo nos romances de Dostoiévski e Robbe-Grillet: uma rejeição da tranquilidade Pirrônica. (tradução nossa)

⁴ Contradição como negação, Contradição e a revolta contra os limites e Contradição como incerteza. (tradução nossa)

Capítulo 1

Memórias do subsolo: romance construído em um debate de ideias

“Estamos vivendo uma época admirável e crítica ao extremo”

F. Dostoiévski

Neste capítulo, mostraremos como o livro *Memórias do Subsolo* não foi construído a partir de uma arbitrariedade. Seu arcabouço foi desenhado por debates sócio-políticos da época. Característica esta bastante presente na Rússia, onde ideias são apresentadas buscando saídas para uma situação da sociedade daquele momento.

Apontaremos os fatos relevantes nos anos que antecederam a escrita do romance e da biografia de Dostoiévski, mostrando as influências intelectuais e aqueles que contribuíram com sua revista, tornando-os próximos de suas ideias. Também eles compartilhavam de uma crítica à razão utilitarista, mas, cada um a seu modo.

Posteriormente, traçaremos um panorama da antropologia religiosa de Dostoiévski, tema central para a compreensão do trajeto literário e biográfico do autor, tendo como foco a ideia de liberdade que nos será cara posteriormente na discussão com o ceticismo e *Memórias do Subsolo*. Trafegaremos por algumas obras do autor apontando as características de seu cristianismo trágico já descrito por outros autores.

Em seguida, focaremos na discussão entre Dostoiévski e o pensador e escritor Tchernichévski, pois, é nela onde brota o que se tornará *Memórias do Subsolo*. Nos anos que antecedem a obra, ambos travam diversas discussões sobre diversos assuntos, cada um escrevendo em sua revista. Apesar da discordância, ressaltamos que esta rivalidade nem sempre se deu de forma tão ácida e que algumas vezes, Dostoiévski compreendia os posicionamentos de Tchernichévski.

No quarto e último item, apresentaremos a obra, objeto de estudo desta dissertação. Mostrando as principais características do romance e focando na primeira parte, selecionada para nosso estudo. Além desta apresentação, descreveremos interpretações de alguns autores cotejando aquelas que mais se afinam com nossa hipótese e perspectiva de trabalho, bem como, justificando estas escolhas e argumentando em que sentido as demais se distanciam de nossa hipótese.

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

Para pensarmos o Dostoiévski que escreveu *Memórias do Subsolo* precisamos ter duas coisas em mente que são centrais para suas ideias: a eslavofilia, um nacionalismo russo exacerbado que crê na Rússia como um país distinto de toda Europa⁵ e a experiência que possuiu na prisão, que resultou na sua adesão a um cristianismo buscando aproximar-se do que era praticado pelos camponeses.

A eslavofilia foi um movimento que acreditava na Rússia como distinta do restante de toda Europa e que cabia a ela, não só uma realização singular de seus objetivos, mas também uma função de “modelo” para os demais países. Ou seja, os russos eslavófilos acreditavam que a Rússia não só não deveria copiar ideias europeias, mas deveria mostrar aos demais como deviam agir, portanto, ela seria um “exemplo” aos demais países⁶ (FRANK, 2013).

A crítica de Dostoiévski ao racionalismo não teria sido tão ácida se ele não fosse proveniente de solos estrangeiros. Os tons do eslavofilismo de Dostoiévski podem ser exemplificados com trechos do primeiro número do *O Tempo*⁷, em que ele faz distinções entre a Rússia e a Europa. Afirma que entre os europeus a noção de humanidade tem se tornado cada vez mais frágil, pois, o elo cristão que os unia está se dissolvendo e, acrescenta que o homem russo não tem o jeito grosso e mal-educado do

⁵ Frank (2013) ressalta que Dostoiévski discordava de alguns tópicos do eslavofilismo como o saudosismo do passado de Pedro, o Grande e por isso, nunca aderiu, de fato, a este movimento. Consideramos pertinente afirmar que Dostoiévski discordava de alguns pontos desta corrente de pensamento, mas após a leitura completa do volume *Efeitos da Libertação* escrito por Frank, notamos que o autor “idealiza” algumas vezes a figura de Dostoiévski tentando colocar em uma posição distinta de todos os demais autores russos. Em troca de e-mails com o tradutor de Dostoiévski, o bielorrusso Oleg Almeida, ele disse que esta é uma característica comum na recepção de Dostoiévski em países “ocidentais” e que na Rússia, ele não é visto com toda esta aura de profeta e grande escritor que aqui lhe garantimos, mas sim, um escritor que marcou por inaugurar um estilo de escrita mais “psicológico”, mas abaixo de alguns na qualidade de sua escrita como Puchkin. Após estas informações notamos que Frank, de fato, faz esta leitura de um Dostoiévski quase mítico, mas que de forma alguma, reduz o valor de seu trabalho monumental.

⁶ Em conversa recente com uma russa, ela afirmou ainda ser vigente este tipo de pensamento entre os de sua nacionalidade, inclusive ela mesma se identificava e via na política de Vladimir Putin este postura.

⁷ Revista em que Dostoiévski escrevia e era editor na época em meados de 1860.

europeu, mas, “concorda com tudo o que é humano, universalmente humano” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 95) Na sequência, o romancista segue enaltecendo a capacidade de autocrítica e autoconhecimento do homem russo, livre de qualquer sentimento de autopiedade, o qual ele compreende como prejudicial. É como se o homem russo fosse dotado de uma sensibilidade humana mais apurada do que os europeus, não necessitando desses sentimentos em seu caráter e para se firmar como nação. Este conflito Rússia versus Europa é descrito por Frank (2013) como:

Boa parte da obra posterior [a volta da Sibéria] de Dostoiévski pode ser considerada uma dramatização do conflito entre tipos “predadores” ocidentais (ou influenciados pelo Ocidente) e tipos “mansos” genuinamente russos – um conflito cujo choque de valores, descrito como um duelo entre absolutos morais e espirituais, ele um dia conseguiria elevar ao nível da alta tragédia. (FRANK, 2013, p. 81)

Entretanto, este amor pela Rússia de Dostoiévski não o fazia tomar partido diretamente de uma opção política nem liberal, nem progressista. Como vemos na citação, o que Dostoiévski explicita em sua obra é o “choque”, o “duelo”. Criticava ambas as posições, tanto de “radicais” (como no caso de Tchernichévski) quanto “conservadores”. De modo geral, realizando um esforço para enquadrá-lo em uma categoria política, neste momento de sua vida poderíamos aproximá-lo de uma perspectiva social-cristã, pois, o autor nutria intensa simpatia pelos camponeses e defendia uma convivência mútua entre eles e a aristocracia, mas isso só seria possível sob uma forte base de senso religioso cristão. Em relação a estas posições, Dostoiévski afirma que os intelectuais deveriam deixar seus lugares de “superioridade”, já que muitos se viam como grandes homens responsáveis pelo futuro da sociedade russa. Ele sugere que estes ditos “homens grandiosos” tomassem ações menores como ensinar uma criança a ler, ao invés de se enaltecerem buscando dar passos gigantescos, que se contentassem com um caminhar miúdo e se curvassem ao nível de uma criança (FRANK, 2013).

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

convívio não era fácil, já que os muitos camponeses que lá estavam não suportavam aqueles que pertenciam à classe instruída. Foi um período intenso na vida do autor e que durou de 1850 a 1859, incluindo o período que ele saiu da prisão e permaneceu no exílio realizando trabalhos como soldado raso do exército russo. Cumpre notar também a farsa de execução a que o autor foi submetido. Com o dia de sua morte agendado, a farsa foi revelada somente minutos antes do fuzilamento previsto (FRANK, 2013).

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

Sejam quais forem suas convicções, os homens devem permanecer homens, não lhes é possível destruir sua própria natureza; o instinto de conservação continuaria imutável neles, e além disso, o homem, pelo fato de ser homem, sentiria a necessidade de amar o próximo, a necessidade de sacrificar-se pelo próximo, porque o amor é impensável sem o autosacrifício, e o amor, repetimos, não pode ser destruído. O homem teria então de odiar o que constitui a sua própria natureza. O senhor pode acreditar nisso? (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 154)

Neste trecho, Dostoiévski aponta preceitos do cristianismo como o amor e o autosacrifício e indica que abandonar estas atitudes é recusar-se enquanto ser humano. Para Frank (2013), esse ódio contra sua própria natureza é descrito no homem do subsolo que se conflita por buscar anular de toda forma sua consciência moral. Entretanto, o efeito parece ser inverso: quanto mais ele se esforça para anular qualquer sentimento amigável ou de simpatia que tenha por alguém, mais sofre para manter esta anulação completa de sua preocupação moral.

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

São inúmeras as diferenças entre o Dostoiévski dos anos 40 e seu alter ego da fase pós-siberiana, mas a primeira e mais importante delas é a nova maneira de ver a vida, profundamente marcada pelo confronto com a morte. É a partir desse momento que a perspectiva predominante temporal que caracterizava sua maneira de ver recua para um segundo plano e o que passa a ocupar o primeiro plano [...] são aquelas “perguntas malditas”, fundamentais e angustiantes, que sempre afligiram a humanidade – perguntas cujas respostas só podem ser encontradas, se é que podem, na fé (FRANK, 2013, p. 97).

Percebemos então que as perguntas passam a ocupar lugar central na obra do autor, tomando lugar de romances que possuíam linearidade e clareza. A atmosfera romântica passa a dar lugar às chamadas *perguntas malditas*. Aquelas que o homem do

subsolo se faz o tempo inteiro. Se não perguntas, afirmações que se contradizem e se tornam questões ao leitor.

A volta de Dostoiévski a São Petersburgo, no final de 1859, foi acompanhada de um acontecimento emblemático para a época: a declaração da emancipação dos servos feita pelo czar Alexandre II. Os servos eram a maioria da população russa, e o romancista viu neste ato um passo significativo para novas mudanças sociais em outros setores da sociedade. Diante deste novo fato, a intelectualidade da época foi segregada em dois grupos principais. Um eram os antigos literatos, que se uniram em 1840, e consideravam-se responsáveis por incentivar a emancipação dos servos. Outro, denominado os *raznotchíntsy*, chamados de “homens novos”, referia-se àqueles que não tinham status no sistema fixo de castas russo. Esta classe criticava posições dos literatos antigos como o idealismo presente em suas ideias e, propunham uma sociedade baseada no egoísmo racional e no materialismo, ambos embasados em uma racionalidade utilitarista e pragmática (FRANK, 2013).

Quando Dostoiévski volta do exílio, os “homens novos” já possuíam um grupo conciso de seguidores. Alguns destes “homens novos” eram Nikolai Tchernichévski e Nikolai Dobroliúbov. Ambos defensores do egoísmo racional e da ideia de que ciência e a racionalidade seriam suficientes para explicar a condição humana. Inicialmente, Dostoiévski não lhes era hostil, pois, tal como ele, defendiam um amor ao povo russo e sua singularidade diante dos europeus. Além disso, Dostoiévski encontrava semelhanças com seu passado revolucionário e, por isso, apontava os equívocos nas afirmações de seus oponentes, nutrindo uma relação complexa e ambígua. Com muita relutância, percebe que o modo como defendiam seus ideais tornava inviável uma aliança. É neste contexto de rompimento com os *raznotchíntsy* que acontece a escrita de *Memórias do Subsolo* (FRANK, 2013).

Diante das ideias defendidas pelos *raznotchíntsy*, Dostoiévski decide realizar sua crítica partindo de dois pontos fundamentalmente calcados em sua experiência na prisão: o humano jamais deixaria de afirmar sua liberdade⁸ e a moral cristã sustentada

⁸ Compreendemos a afirmação da liberdade por Dostoiévski como defesa de uma liberdade infinita do humano, em seu sentido mais epistemológico do que psicológico. Não na acepção de liberdade para escolher entre comer em um restaurante ou em seu concorrente, mas naquela que esta posta anterior a esta, próxima a afirmação pascaliana de que o “o homem ultrapassa infinitamente o próprio homem”

pelo amor e o autosacrifício era absolutamente necessária ao indivíduo e a sociedade. É na prisão, conhecendo o “cristianismo praticado pelos camponeses”⁹ que Dostoiévski concebe o que considera constituinte da condição humana. Em sua interpretação, as experiências impostas a ele e aos demais prisioneiros só foram suportáveis devido a esta moral cristã que os sustentava cotidianamente. Neste sentido, para Frank (2013), cedo ou tarde Dostoiévski romperia com os *raznotchíntsy*, pois, ele não poderia admitir um pensamento que desconsiderasse a importância do cristianismo como alicerce do povo russo (FRANK, 2013).

Dostoiévski escrevia em revistas e o mercado editorial na época era repleto de disputas. Buscando expor melhor suas intenções e livrar-se da “boa vontade” dos editores, o romancista decide fundar a própria revista com o irmão. Organizam uma revista denominada *O Tempo* que, posteriormente, se chamará *A Época*. A relevância das revistas dos irmãos Dostoiévski na época recebeu o nome de um novo movimento intelectual denominado *pótvienitchestvo*¹⁰. O manifesto fundador do movimento já declarava em sua primeira frase: “Estamos vivendo uma época admirável e crítica ao extremo.” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 68), evidenciando a ambiguidade do momento devido à euforia promovida pelo ato de emancipação dos servos e as discussões então despertadas. A posição de dar continuidade com mudanças paulatinas, postura dos antigos intelectuais, rivalizava com os “homens novos” que defendiam mudanças radicais e abruptas (FRANK, 2013).

(PASCAL, 2006, Laf. 131, Bru. 434, p. 47). A desproporção entre o homem e o infinito que Pascal marca neste fragmento é a mesma que entendemos que Dostoiévski coloca entre o homem e sua liberdade. Poderíamos verter a frase de Pascal para “a liberdade do homem ultrapassa o próprio homem”, aproximando assim da liberdade defendida por Dostoiévski. Para este, a liberdade é um fator que afirma a insuficiência da razão diante da existência. Já para Tchernichévski, o livre-arbítrio era uma irrealidade ou no máximo, um dado objetivo (FRANK, 2013).

⁹ A expressão utilizada por Frank é “cristianismo instintivo dos presos camponeses” (FRANK, 2013, p. 65) para se referir à religião praticada dentro da prisão. Tal escolha parece-nos eficaz para compreendermos a ideia de uma prática de cristianismo provavelmente pouco institucional e burocratizada, entretanto, em um trabalho que se localiza dentro da área de Ciências da Religião, a consideramos problemática pois, possibilita interpretações que naturalizam a relação entre ser humano e cristianismo, portanto, julgamos pertinente modificar a expressão escolhida pelo biógrafo.

¹⁰ Em tradução literal, possui o sentido de “solo” podendo ser interpretado também como “fundação” ou “apoio” (FRANK, 2013, p. 67).

Além disso, os *pótchvieniki* procuravam não só encaminhamentos para a situação atual, mas realizá-las através de uma profunda síntese cultural da Rússia entre certa elite intelectual e o povo. Para uma intelectualidade mais radical (os *raznotchíntsy*), essa aproximação não era preconizada, o intuito era tão somente endossar as condições de vida dos camponeses (FRANK, 2013).

Procurando demonstrar com maior clareza as características do movimento *pótchvienitchestvo* e as ideias que ele sustentava, vejamos como dois importantes contribuintes deste movimento comungavam com as ideias de Dostoiévski. Nikolai Strákhov e Apólon Grigoriev foram não só contribuintes da revista dos irmãos Dostoiévski, mas o convívio com estes dois pensadores deixou traços em Dostoiévski que aparecerão em *Memórias do Subsolo*.

Um texto de Strákhov que nos chama a atenção devido à ressonância com as ideias de Dostoiévski é *Cartas sobre a vida*. Neste escrito, Strákhov afirma que não deveria se olhar para os seres humanos por meio de um viés puramente mecanicista, pois havia um princípio interno de desenvolvimento espiritual que regia a vida. As abordagens que consideravam o humano apenas como fruto de seu meio, Strákhov as consideravam inapropriadas. Estas ideias iam ao encontro do que Dostoiévski havia lido, anos antes na prisão, em um livro de um médico alemão chamado Carl Gustave Carus, o qual defendia que a natureza era uma criação da “Idéia Divina” e não poderia ser considerada somente por seu estatuto material (FRANK, 2013).

Há também outra convergência dos pensadores sobre as ideias de vontade e liberdade humana. Strákhov escreve: “A vontade é subordinada, de um modo essencial e necessário, a uma única coisa, ou seja, à ideia de sua própria liberdade, à ideia de sua autodeterminação independente, original e consciente.” (STRAKHOV apud FRANK, 2013, p. 75). Esta insubmissão da vontade frente a uma ordem externa será um dos motes a serem atacados pelo homem do subsolo. Ele irá declarar sua completa indignação frente aqueles que dizem que sua vontade pode ser calculada por meio de métodos, pois isso o tornaria menos humano.

Entretanto, havia pontos de discordâncias entre ambos. Em suas críticas, Strákhov era mais firme que Dostoiévski e afirmava que os radicais deveriam tomar total responsabilidade pelos seus dizeres e, portanto, suas posições seriam passíveis de

condenação. Para citarmos um exemplo, Strákhov evoca a equação, que posteriormente será uma das marcas do homem do subsolo: “mas realmente é impossível que dois mais dois não seja igual a quatro” (STRAKHOV apud FRANK, 2013, p. 277). A solidez da posição de Strákhov dualiza com a postura do homem do subsolo para quem “então dois e dois são cinco também constitui, às vezes, uma coisinha muito simpática.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 47). Dostoiévski desestabiliza a rigidez do posicionamento de Strákhov ao brincar com a matemática.

Na interpretação de Frank (2013), a posição de Dostoiévski é de certa amenização do conflito, adotando uma perspectiva mais caridosa frente aos opositores. E isso se expressa claramente na simpatia que o homem do subsolo enxerga na fórmula que dois e dois ser cinco pode ser algo muito simpático. Esta falta de lógica para Dostoiévski não se trata de um erro, mas da expressão de um ruído entre aquilo que se quer dizer e aquilo que se diz, “o erro é uma chave para algo oculto e escondido sob a ideia que deve ser entendido como seu sentido *real*” (FRANK, 2013, p.277). Neste sentido, a ironia e a contradição que por vezes poderiam ser lidas como erros, como neste caso do *dois mais dois*, velam a postura crítica sutil de Dostoiévski.

Nesta mesma carta, Strákhov faz uma pergunta que os distancia de maneira ainda mais intensa: “será que o homem é realmente bom?”. E prossegue: “somos realmente capazes de negar impudentemente a sua podridão?” (STRAKHOV apud FRANK, 2013, p. 278). O próprio Strákhov responde em tom cristão calcado em uma percepção negativa da natureza humana:

O ideal de homem perfeito, aquele que o Cristianismo nos mostra, não está morto e não pode morrer em nossas almas; evoluiu junto com ele para sempre. E desse modo, quando o quadro da humanidade contemporânea se desenrola diante de nossos olhos e nos perguntam: O homem é bom? Imediatamente achamos em nós mesmos a resposta decisiva: ‘Não, é podre até o âmago!’ (STRAKHOV apud FRANK, 2013, p. 278)

Apesar de muito se pensar que Dostoiévski concordaria com tal afirmação, ele não o faria. Frank (2013) deixa claro que Dostoiévski afasta-se desta concepção negativa, próxima de Santo Agostinho, da natureza humana, pois dirige seu olhar a possibilidade de arrependimento e perdão do ser humano. E claro, trata-se do homem russo neste ponto, da potencialidade incrustada em sua “alma russa” capaz de reconhecer seus próprios defeitos e assim mostrar aos demais como o processo deve ser feito. Aqui está uma das chaves para mostrar que mesmo discordando dos radicais,

Dostoiévski não foi capaz de negá-los de forma incontornável, porque antes de terem ideias diferentes das suas, eram homens russos e, portanto, poderiam um dia reconhecer que estavam errados e tomarem outro caminho. Desta maneira, o cristianismo russo, simbiótico à alma russa para Dostoiévski, é capaz de se reconhecer errante e tomar um novo caminho. Sendo esta sua principal característica e não reconhecer-se “podre” e estagnar nesta posição, o que poderia ser interpretado em uma leitura descontextualizada de *Memórias do Subsolo*.

Já Apolon Grigóriev parece ter influenciado ainda mais intensamente a vida e os pensamentos de Dostoiévski. Sua personalidade tempestuosa parece ter chamado à atenção do romancista, era tido como místico, ateu, maçom, poeta, dramaturgo, jornalista, orador, entre outros adjetivos, mas atribuía a si como “o último romântico” (FRANK, 2013, p. 79). Tanto ele quanto Dostoiévski foram bastante influenciados por Schelling e acreditavam que a arte era uma forma de entrar em contato com algo transcendente. A arte, assim como a liberdade, era uma via pela qual a racionalidade escapava, revelando-se insuficiente diante dos encantos que as expressões artísticas proporcionavam¹¹.

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

Para mim a ‘vida’ é realmente uma coisa misteriosa, quer dizer, é misteriosa, pois é algo inesgotável, ‘um abismo que traga toda razão finita’, para usar uma expressão de um velho livro místico, um espaço ilimitado no qual as conclusões lógicas da mente mais inteligente muitas vezes se perderão, como uma onda no oceano; [a vida é] até mesmo uma coisa irônica, mas ao mesmo tempo prenhe de amor, apesar dessa ironia. (GRIGORIEV apud FRANK, 2013, p. 82)

Encontramos nesta citação, a influência do romantismo alemão, indicada pela contraposição ao empenho iluminista em seu enaltecimento a razão. Para Grigóriev, assim como para Dostoiévski, a razão é insuficiente diante da vida e seus mistérios, pois

¹¹ Isso ficará ainda mais claro quando mostrarmos alguns escritos de Dostoiévski sobre a definição de arte no item 1.3 deste capítulo.

é incapaz de fornecer elementos para lidar com contradições como a da vida ser um abismo que, ao mesmo tempo, esgota a razão e gera o amor¹².

Outros temas, talvez menos centrais ao nosso trabalho, mostram confluências entre Grigóriev e Dostoiévski. O lugar do sofrimento na existência humana e a capacidade de redenção tendo-o como via foi tema em outros momentos da obra de Dostoiévski (PONDE, 2013) é outro ponto de concordância entre os autores. Grigóriev escreveu “existem sofrimentos da alma capazes de se transformar num sentimento de beatitude.” (GRIGORIEV apud FRANK, 2013, p.82). Segundo Frank (2013), dificilmente outra personalidade se aproximou tanto em traços e opiniões de Dostoiévski quanto Grigóriev.

Nas publicações da revista *O Tempo*, também é possível encontrar material literário que servirá de base para a construção de *Memórias do Subsolo*. Encontramos influências como a de Edgar Allan Poe que, por meio de três traduções de seus contos, Dostoiévski nos mostra como já se interessava por temas que, posteriormente, viria ele mesmo a escrever. O primeiro denominado *The Devil on the Belfrog* (O Diabo no Campanário) faz alusão à intrusão de um elemento irracional numa ordem previamente estabelecida. O caos é provocado na narrativa quando o diabo entra em uma cidade onde o relógio do campanário tocava doze vezes e, após sua intromissão, passa a tocar treze vezes, deixando os cidadãos completamente confusos. Os outros dois contos também tematizam sobre a irracionalidade.

O primeiro conto chama-se *The Tell-Tale Heart* (O Coração Linguarudo) e narra um assassino frio que crê ter cometido o crime perfeito, mas entrega-se porque acredita que outras pessoas ouviram o homicídio assim como ele continua a ouvir o coração da vítima enterrada¹³. O segundo, *The Black Cat* (O Gato Preto), lembra-nos mais diretamente de *Memórias do Subsolo*, pois conta a história de um homem que supostamente ama seu gato, mas exerce um sadismo inexplicável sobre o animal. A este ato, Poe atribui o:

¹² Este choque de elementos contrários que coabitam no ser humano é uma das características que Cabral (2012) captou para descrever o cristianismo trágico presente em Dostoiévski.

¹³ Este conto lembra o romance *Crime e Castigo* de Dostoiévski.

espírito da PERVERSIDADE. *Esse espírito que a filosofia não leva em consideração.* Não obstante, não tenho tanta certeza de que minha alma vive quanto tenho de que a perversidade é um dos impulsos primitivos do coração humano – uma das faculdades, ou sentimentos, primários indivisíveis, que dá orientação ao caráter do Homem. Quem já não se viu uma centena de vezes, cometendo uma ação vil ou estúpida, por nenhuma outra razão a não ser a de que sabe que *não deve*? Não temos uma perpétua propensão, contra nosso melhor juízo, a violar o que é *Lei*, apenas porque entendemos que deve ser assim? (POE apud FRANK, 2013, p. 121, grifos do autor).

Consideramos que este *espírito de perversidade* é uma das chaves de leitura para *Memórias do Subsolo*. Algumas interpretações mais psicologizantes da obra encontram nela este tema e argumentam que o personagem principal era um sádico, como a leitura feita por Mikháilovski (MIKHAILOVSKI apud FRANK, 2013). Entendemos que a obra em sua multiplicidade de leituras possíveis também pode ser interpretada neste sentido. No entanto, optamos por outra abordagem, na qual esta perversidade não é colocada em seu sentido psicológico, mas no seu âmbito filosófico, levando-nos a questões referentes à liberdade humana e como nossa racionalidade se porta frente a esta liberdade incalculável que é colocada frente a ela a todo instante. Afinal, só podemos ser perversos porque somos livres.

Além da influência de Poe, há outra obra que antecede fundamentalmente *Memórias do Subsolo*: o romance *Pais e Filhos*, escrito por Ivan Turguêniev e lançado na Rússia anos antes. Nesta obra, temos um trecho que deixa claro como o racionalismo importado da Europa buscava encerrar questões sobre a experiência humana. Bazárov, estudante de medicina, é questionado: “E o que são essas misteriosas relações entre um homem e uma mulher?”, ao que ele responde: “Nós fisiologistas sabemos o que são essas relações” (TURGUIENEV apud FRANK, 2013, p. 241). A fala de Bazárov é direta e busca encerrar qualquer possibilidade de insuficiência da razão na compreensão deste fenômeno “misterioso” que são as relações entre um homem e uma mulher.

Mais a frente, Bazárov diz que um homem que aposta tudo no amor de uma mulher, torna-se rabugento até que sua vida não sirva mais para nada, deixa de ser homem e passa a ser um macho. Ao animalizar completamente a condição humana, Bazárov nega o problema da consciência insistentemente utilizado pelo homem do subsolo. Para Frank (2013), o estudante de medicina entende o amor como pura sensualidade, em uma linguagem atual: uma ação de neurotransmissores disparada pela

percepção olfativa de ferormônios. Talvez, esta seria, hoje, uma excelente descrição do amor para Bazárov.

Como bem nota Frank (2013), *Pais e Filhos* dá início a grande temática dos romances russos da década de 1860: o debate entre uma defesa da racionalidade e do materialismo como mecanismos possíveis de explicação total da realidade e aqueles que defendiam que os sentimentos, valores e vontades fogem a este território delimitado pela razão. É neste debate que Dostoiévski se insere com *Memórias do Subsolo*, na perspectiva desta segunda posição em que o homem do subsolo insistirá em demonstrar por meio de suas falas.

1.2 A antropologia religiosa de Dostoiévski

Antes de prosseguirmos nas discussões do contexto de *Memórias do Subsolo*, faz-se pertinente estacionarmos em uma visão geral da obra do autor e perceber como sua antropologia religiosa delineia seu pensamento e que, ao final, possamos situar a obra aqui investigada no contexto da trajetória bibliográfica de Dostoiévski. Alguns autores como Berdiaeff (1940) e Jimmy Cabral (2012) notaram o que se denominou como cristianismo trágico presente na obra de Dostoiévski. Um elemento essencial na tese defendida por estes autores é a dúvida. Ora, o ato de duvidar é também um comportamento muito caro a nossa hipótese de aproximação com a filosofia cética. Dostoiévski escreve sobre o “crisol da dúvida”¹⁴, que é citado em *Irmãos Karamazov*, via pela qual seu hosana (a fé de Dostoiévski) deve passar e que é também retomado em suas anotações no final da vida, rebatendo um de seus críticos:

In view of these chapters, you [Kavelin] could regard me from a scientific point of view; but not so arrogantly when it concerns philosophy, although philosophy is not my specialty. Even in Europe, such a force of atheistic *expression* does not exist, *nor did it ever*. Therefore, it is not like like a child that I believe in Christ and profess faith in him, but rather, my *hosanna* has come through the great *crucible of doubt*, as

¹⁴ Trata-se do trecho: “Sem crítica, só haveria Hosana. Mas, para viver, só o Hosana não basta, é preciso que esse Hosana passe pelo crisol da dúvida, e assim sucessivamente” (DOSTOIEVSKI, 2012, p. 831). O termo crisol é sinônimo de cadinho e refere-se a um recipiente onde se coloca um metal para que possa ser fundido, resistindo assim a altas temperaturas. Em email trocado com a professora de literatura russa da USP, Elena Vassina, ela nos disse que no original esta expressão remete a ideia de forno, fornalha dando a ideia de que é preciso que a fé, assim como o ferro, passe pelo forno de fundição (provações, dúvidas e tentações).

the devil says in that same novel of mine.(DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2009, p.913)¹⁵

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

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

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

¹⁵ “No que diz respeito a estes capítulos, você [Kavelin] pode me interpretar do ponto de vista científico; mas não de forma tão arrogante quando se trata de filosofia, até porque filosofia não é minha especialidade. Mesmo na Europa, uma expressão ateísta com tamanha força não existiu, nem existirá. Além disso, não foi como criança que acreditei em Cristo e professei minha fé nele, mas, meu *hosana* atravessou o intenso crisol da duvida, como o diabo diz neste mesmo romance que escrevi.” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2009, p.931, tradução nossa)

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

Esta tentativa de anular o que nos é desconhecido, esta inquietação teológica e existencial, Cabral descreve como um tipo de “recalcamento” que teria ocorrido e que se passa na modernidade: “Neste sentido, toda a *síntese* moderna apresenta-se como uma tentativa de recalcamento do desconhecido, uma forma de planificar e organizar a condição humana dentro de critérios que obedeçam à razão e o entendimento.” (CABRAL, 2012, p. 31). Esta *síntese* é justamente a empreitada feita tanto pela religião quanto pela razão em apagar qualquer fagulha trágica que pudesse vir a aparecer na modernidade.

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

Para Dostoiévski, o coração humano é um lugar de intensidade onde sentimentos antagônicos estão disputando o bem e o mal. Aqui se revela o que Cabral (2012) notou como o caráter trágico da obra *Memórias do Subsolo* e da interpretação singular de Dostoiévski do cristianismo ortodoxo. Quanto mais se mergulha nesta contradição e

polaridade do humano, mais próximo se está de entrar em contato com o que poderíamos chamar da natureza humana para Dostoiévski (BERDIAEFF, 1940).

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

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

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

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

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

A liberdade humana pode ser pensada como dois tipos: a inicial e a final. A vida do homem estende-se entre essas duas liberdades. Para explicá-las, Berdiaeff (1940) as compara com as duas liberdades de Agostinho de Hipona, chamadas de *libertas minor* e *libertas maior*. A primeira envolve a possibilidade do pecado e refere-se à liberdade para

escolher o bem ou o mal. A segunda decorre da escolha do bem e de uma liberdade interna a essa escolha, uma liberdade em Deus, segundo Berdiaeff (1940).

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

E são estas liberdades que dão o tom da antropologia cristã realizada por Dostoiévski, em que o homem que se vê diante da liberdade tem no seu horizonte, ao mesmo tempo, o caos e a eternidade. Ou seja, uma perspectiva que o desnorteia e outra que o direciona. O homem do subsolo leva esta tensão da liberdade ao extremo, questionando-se sobre seus atos e os narrando. Como se estivesse nesta liberdade que leva ao caos, mas ansiando por esta eternidade que lhe afague. Nas palavras de Evdokimov (1978): “o homem do subsolo está em êxtase com seu livre arbítrio” (EVDOKIMOV, 1978, p. 41). É em meio a esse êxtase que a personagem se debate indignado e ao mesmo tempo encantado com a imensidão de sua liberdade.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

É para afirmar esta liberdade que Dostoiévski vale-se do ceticismo enquanto método para crítica de um racionalismo que buscava minar esta liberdade por ele tão defendida e tão intrinsicamente ligada ao conjunto de sua obra e a sua antropologia religiosa. Em Memórias do Subsolo, o romancista russo não aponta para as teorias utilitaristas e tece críticas, mas leva-as ao absurdo ou as contrapõe com seus próprios argumentos, convulsionando as teses defendidas.

Como bem assinala Gallego (2010), a compreensão de Deus de Dostoiévski está vinculada a esta ideia de liberdade radical em que “a tragédia é ainda maior, porque Deus, segundo Dostoiévski, não é um poder que se imponha à livre vontade humana; o “Deus quenótico” tudo pode, menos coagir a amá-lo, como diziam os Padres” (GALLEGO, 2010, p. 70). Um Deus que salvaguarda a liberdade humana, em seu livre-arbítrio de poder amá-lo ou não. A escolha de amá-lo, para Dostoiévski, está conectada ao reconhecimento do mal em si mesmo e ao atravessamento do sofrimento. A liberdade garante mal e sofrimento, mas não o amor por Deus. Este é somente escolha.

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

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

Em certa discussão levantada nos editais de *O Tempo* discutia-se: qual a finalidade da arte? A partir desta questão, Dostoiévski elencará seu principal oponente no debate público durante muitos anos: Nikolai G. Tchernichévski. Para esse, a arte era uma possibilidade de lidar com as frustrações e privações da vida. Como um morador da cidade que faz poemas para o campo e mudando-se para o campo, negligencia o enaltecimento da natureza que o rodeia. O pensador é categórico: “É claro, uma fantasia inútil pode dizer sobre qualquer coisa: “isto não é como deveria ser; aqui algo está faltando; isto é supérfluo”; mas esta fantasia, que nunca está satisfeita com nada, deve ser tratada como mórbida” (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 317, tradução nossa). Esta “fantasia inútil” está ligada aquilo que irá gerar uma obra de arte. Para Tchernichévski, uma fantasia não delimitada pelas rédeas da realidade é incapaz de gerar algo, renega-a como algo mordido. Ora, se Tchernichévski critica esta ideia de uma fantasia que nunca encontra um objeto para satisfazer, parece-nos que é precisamente ela que, para Dostoiévski, é motor para as ações artísticas do humano, rejeitando a posição de que ela serve unicamente como compensador de frustrações:

a arte é para o homem como uma necessidade tanto quanto a de comer e de beber. A necessidade de beleza, e as criações que a materializam, são inseparáveis do homem e sem ela é possível que o homem não tenha vontade de viver. O homem tem sede de [beleza...] e é nisso talvez que reside o maior mistério da criação artística, o de que a imagem da beleza que emerge de suas mãos transforma-se imediatamente em ídolo *fora de quaisquer estipulações* (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 130)

Na compreensão de Dostoiévski, a arte seria um ato em que se materializam esses traços irracionais do homem, uma vez que aquilo que sai de suas mãos não cabe em qualquer categorização ou noção previamente conhecida, ou seja: *fora de qualquer estipulação*¹⁶. No entanto, esta irracionalidade aqui presente não se trata de um “elogio

¹⁶Lembra-nos aqui também a possibilidade de contato com algo transcendente que já citamos, mas não adentraremos esta temática que não é o objetivo deste trabalho.

à loucura”, mas, sinaliza que os trabalhos artísticos que o homem realiza, escapam a sua capacidade de decodificação. Sendo uma necessidade vital, como comer e beber, a arte marca justamente esta assimetria do homem com a vida, mas ao mesmo tempo, parece impulsioná-lo para manter-se vivo. A beleza que advém dela é combustível para prosseguir na rotina.

O rompimento da razão toca as margens da religião (FRANK, 2013). A referência às imagens que saem das mãos do homem e tornam-se ídolos remete-nos as pinturas e esculturas utilizadas em rituais religiosos que dão ao homem a possibilidade de experimentar algo que não pode ser classificado. E estamos falando de Dostoiévski, presente em ambiente cristão ortodoxo para o qual, a imagem, precisamente o ícone, possui uma importância ímpar¹⁷.

No mesmo artigo, Dostoiévski avança em suas considerações sobre a arte e afirma que “o homem vive mais plenamente é quando está em busca de algo, quando deseja alcançar algo” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 131), ou seja, quando está em desacordo com a realidade e não completamente satisfeito com ela, é quando a necessidade de beleza se mostra mais intensamente, pois ela traz serenidade e harmonia. Diferentemente, Tchernichévski acredita na capacidade do homem satisfazer-se com uma realidade e afirma a impossibilidade de que os desejos do homem não tenham limites:

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

Para Tchernichévski, o humano é capaz de satisfazer-se com a realidade e ela pode ser bem modesta para que isto aconteça. A insaciabilidade do desejo humano que

¹⁷ “A palavra grega *eikon* significa simplesmente “imagem”, mas na tradição Ortodoxa esta palavra passou a significar muito mais do que uma representação pictórica de um tema religioso”. Todo ícone, se retrata Cristo, a Palavra e Filho de Deus, Maria, a Mãe de Deus, um santo, ou uma passagem bíblica, representa uma profissão de fé e um testemunho da Encarnação. Isto ocorre porque o ícone é um símbolo que manifesta algo para além dos limites materiais. Como a palavra escrita, um ícone expressa a verdade divina da forma que os seres humanos podem perceber e entender. Como São João Damasceno afirmou no século oito, quando cristãos ortodoxos “veneram imagens, a veneração não é destinada a matéria, mas àqueles que são retratados por ela.” (FORTOUNATTO; CUNNINGHAM, 2008, p. 136, tradução nossa)

para Dostoiévski é um motor, para seu interlocutor é uma afirmação falsa que se refere a mentes não saudáveis¹⁸.

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

caía numa espécie de melancolia e chegava mesmo a provocar essa melancolia a si mesmo; [...] não só deixava de dar valor ao que desfrutava, mas também divergia até mesmo conscientemente do caminho apropriado, estimulando em si gostos que eram excêntricos, malsãos, picantes, incompatíveis, às vezes monstruosos, perdendo o sentimento e o senso estético da beleza sadia e exigindo em seu lugar o excepcional (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 131).

Na compreensão de Dostoiévski, tomar a possibilidade de satisfação plena como norte para as ações humanas, em última instância, era defender a perversidade e a corrupção moral. A realização completa dos desejos, se possível, atingiria ao homem como uma forma de tédio que o levaria a buscar os desejos mais levianos para livrar-se desta sensação. Nas palavras do homem do subsolo, passaríamos a espetar alfinetes de ouro no seio das escravas como o fez Cleópatra¹⁹ (DOSTOIEVSKI, 2009). Estas ideias de Dostoiévski vão culminar numa crítica a uma estética utilitarista que prescrevia a ideia de que a arte deveria ter uma função social. Temos outro trecho onde esta crítica à satisfação completa do ser humano é empenhada:

Faça uma experiência: construa um palácio. Adorne-o com mármore, quadros, ouro, aves-do-paraíso, jardins suspenso, todas as espécies de coisa. E entre no palácio. Bem, pode ser que você nunca mais queira sair. Talvez, para dizer a verdade, você nunca mais vá sair. Você ali tem tudo! “Deixem-me só!” Mas, de repente – uma bobagem! Seu castelo é cercado de muros, e lhe dizem: “Tudo aqui é seu! Divirta-se! Só não ponha o pé fora daqui!” E, acredite-me, nesse instante você irá desejar deixar seu paraíso e

¹⁸ “Está fora de dúvida que o organismo humano não precisa e não consegue aguentar intensos desejos e satisfações. Está também fora de dúvida que os desejos de um homem saudável são proporcionais com as forças de seu organismo.” (CHERNISHEVSKY, 1953, p. 318)

¹⁹ “Dizem que Cleópatra (desculpai-me este exemplo da história romana) gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios de suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 37)

pular os muros. E até mais! Todo esse luxo, toda essa plenitude só irá piorar seu suplício. Você até se sentirá ofendido por causa de todo esse luxo. (DOSTOIEVSKI apud FRANK, p. 63)

A passagem acima se trata de um trecho não publicado de *Recordações da casa dos mortos*²⁰ que, segundo J. Frank (2013), já delineia alguns traços que aparecerão de no homem do subsolo. Nele, esta insatisfação que vem ao encontro do humano quando se percebe dotado de “tudo”, leva-o ao tédio. Por meio de argumentos como esse, a personagem vai desarticulando a perspectiva utilitarista de que o humano busca apenas o prazer e insere um grão de irracionalidade na condição humana que busca tanto algo, e quando consegue, renega-o.

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

Estas ideias tem suas raízes no utilitarismo, o qual Tchernichévski estudou. Para ele, havia algo de superior na realidade em relação à arte, já que a arte representava o ideal (PAPERNO apud DOMINGUES, 2015). Esta segurança na realidade ganha suas bases na causalidade que poderia ser aplicada, tal como nas ciências naturais, também para as ciências morais. Ou seja, o homem poderia aprender por meio da interpretação de um sistema de causa e consequência uma forma de se comportar moralmente, em outras palavras:

A lei da causalidade seria a chave mestra para a ciência acessar o movimento da matéria em todos os seus fenômenos, fossem nos naturais, fossem nos humanos. Para Tchernichévski, a aplicação da lei da causalidade na investigação

²⁰ Obra de Dostoiévski publicada anteriormente a *Memórias do Subsolo* baseada em sua experiência na prisão.

dos fenômenos humanos, particularmente dos fenômenos morais, promoveria um grande avanço nas ciências morais (aquelas chamadas hoje em dia de ciências humanas, em particular a filosofia e a psicologia), obrigando-as a reinventarem o seu método e a buscarem o auxílio do método empírico das ciências naturais (ciências exatas e biológicas). (DOMINGUES, 2015, p. 159-160)

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

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

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

Este materialismo de Tchernichévski fundava-se em uma reinterpretação daquele apresentado por Feuerbach e é apresentado em seu texto *Princípio Antropológico na Filosofia*, embebido nos chamados materialistas mecânicos alemães que são Carl Vogt (1817- 1895), Jakob Moleschott (1822-1893) e Ludwig Büchner (1824-1899). Três cientistas que fizeram descobertas em diversas áreas como filosofia, biologia, química, psicologia, antropologia e combatiam qualquer interpretação que afirmasse forças extra-humanas ou supernaturais para a compreensão dos fenômenos mundanos (DOMINGUES, 2015). Dostoiévski tem conhecimento destes três nomes e chega a citá-los em *Os demônios* (DOSTOIEVSKI, 2005).

Dos três cientistas citados, Ludwig Büchner merece destaque com sua obra *Força e Matéria*. Nesta obra, o cientista argumenta contra a separação dos dois conceitos. A força havia sido interpretada como algo imaterial por alguns autores e Büchner afirmava que ela era um estado de matéria que permitia o movimento. Em seu livro “repete diversas vezes [...]: tudo o que há é matéria.” (BUCHNER apud DOMINGUES, 2015, p. 153). Afirmação contrária às ideias de outros estudiosos, como Carl Gustav Carus, médico alemão que Dostoiévski sentia apreço, que afirmava a natureza como uma criação da “Ideia Divina” que não poderia ser considerada puramente material (FRANK, 2013). Portanto, é a partir de um materialismo que defende a prevalência da matéria que está dizendo Tchernichévski, a qual, ele mesmo afirma:

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

Guardemos aqui com atenção o termo *leis da natureza* que nos será caro em nosso terceiro capítulo, pois aparecerá muitas vezes em *Memórias do Subsolo*. Como descrito por Tchernichévski acima, nada existe além da matéria, o próprio conhecimento é matéria, não há nada além nem aquém dela.

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

A busca de Tchernichévski por tentar estabelecer uma lógica causal à condição humana é reconhecida por Domingues (2015) como algo que oscila entre um materialismo grosseiro e uma tentativa de estabelecer um conhecimento não

fragmentado sobre o homem, pensando-o como uma unidade categórica material da natureza (DOMINGUES, 2015).

Como já dissemos, apesar das divergências, Dostoiévski, tal como Tchernichévski, defendia o nacionalismo russo. Entretanto, podemos dizer que se utilizavam de vias diferentes e vislumbravam finais distintos. A revista de Tchernichévski denominada *O Contemporâneo* entrou em discussão com um intelectual denominado Kátkov, contribuinte da revista *O Mensageiro Russo*. *O contemporâneo* havia criticado o liberalismo burguês, o qual Kátkov era grande admirador. Para atacar a Tchernichévski, Kátkov escreve que quem vê o homem como apenas “sais, ácidos e álcalis químicos, com o mesmo sentido e força que esses compostos têm para nós num tubo de ensaio, não tem direito de falar dos direitos do homem, de seu bem-estar e da melhoria de sua condição.” (KATKOV apud FRANK, 2013, p. 153).

Em meio a esta discussão, Dostoiévski, mesmo com ressalvas, toma partido ao lado de Tchernichévski, mas não deixa de ressaltar as discordâncias com o materialismo, apontando uma impossibilidade em compreender o homem apenas como um acúmulo de substâncias químicas:

Posso assegurar-lhe que eu que escrevo estas linhas não acho nem acredito que tenha provindo *inteiramente* de um tubo de ensaio. *Não posso acreditar nisso*. No entanto, mesmo que eu tivesse essa convicção, por que isso me impediria de falar dos direitos do homem, de seu bem-estar e da melhoria de sua condição? (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 153, grifos nossos)

Comprendemos que esta posição de Dostoiévski sobre *não poder acreditar* que o homem provenha completamente de um tubo de ensaio tem raízes em sua convivência com os camponeses e o cristianismo experimentado com eles, marcando decisivamente seu modo de encarar a vida. A definição de humano para Tchernichévski ancorada no materialismo é bem sintetizada na citação:

A fisiologia e a medicina afirmam que o organismo humano é uma combinação química extremamente complexa que toma forma em um processo químico tão complexo quanto, ao qual chamamos de vida. Este processo é tão complicado, e a sua pesquisa tão importante para nós que, por conta disso, ao ramo da química que está envolvido na sua investigação foi concedido o título de uma ciência especial e é chamado de fisiologia (TCHERNICHEVSKY apud DOMINGUES, 2015, p. 160).

Tchernichévski reconhece a complexidade da vida, mas a coloca ao alcance da fisiologia e da medicina. Diferente da vida nos dizeres de Grigoriev que compõe a

epígrafe desta dissertação, a vida para Tchernichévski é um terreno a ser constantemente conquistado pelo conhecimento, enquanto a Grigoriev e Dostoiévski parece-nos que certo mistério está resguardado no ser humano.

O rompimento definitivo de Dostoiévski com Tchernichévski acontece quando o primeiro começa a perceber que Tchernichévski estava buscando não somente debater, mas colocar alguns de seus ideais em prática. Ideais que para Dostoiévski deveriam ser colocados em ação somente em uma fase posterior de desenvolvimento da Rússia e não atropelando as situações que efervesciam naquele momento. Um fato que deixou clara as intenções distintas entre Dostoiévski e Tchernichévski foi à emancipação dos servos em 1861. A reação da revista dos irmãos Dostoiévski foi chamar este fato de “acontecimento sublime”, encarando-o como primeiro passo de uma nova fase. Já os radicais receberam com impaciência a notícia. A revista de Tchernichévski nada escreveu sobre o fato, pois julgavam que a emancipação provocava um enorme ônus aos camponeses que continuariam na pobreza diante da presunção e preguiça dos proprietários de terra. A emancipação tratava-se, na verdade, de uma ilusão frente à situação que encontrariam após a libertação (FRANK, 2013).

Em 1861, Dostoiévski publica o romance *Humilhados e Ofendidos* que também nos fornece algumas pistas sobre o tema de nosso trabalho e sua relação com Tchernichévski. A respeito deste livro e do próprio *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski escreve a Grigóiev: “Reconheço totalmente, que muitas personagens de meu romance são marionetes e não seres humanos, são livros ambulantes e não personagens que assumiram uma forma artística (isso realmente exige tempo e uma gestação de ideias na mente e na alma)” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 168). Ele aponta o caráter “panfletário”²¹, se é que assim podemos chamar, de seus livros. O exemplo mais claro disto é a primeira parte de *Memórias do Subsolo* em que o personagem debate-se contra suas próprias ideias. O fio narrativo surge apenas na segunda parte.

O tema da desestabilização da racionalidade já aparece em *Humilhados e Ofendidos*. Podemos dizer que Dostoiévski busca convulsionar a razão por meio da

²¹ Optamos por este termo ao invés de afirmar que ele faz romances-filosóficos. Preferimos “panfletários”, pois, as ideias expostas nos romances tem relação direta com as situações da época e não tem preocupação em serem sistemáticas como poderia se esperar de um sistema filosófico.

descrição de um estado que o personagem Ivan Pietróvitch narra e Joseph Frank aproxima-o de um “pavor místico” e da doença nervosa que Dostoiévski passou a manifestar a partir de 1840, possivelmente precursora da epilepsia que o acometeu nos anos seguintes. O trecho descreve uma confusão que parece tomar conta do personagem, descrevendo um desligamento entre o espírito e a mente:

É um estado agônico de terror de algo que não consigo definir, de algo que ultrapassa todo e qualquer entendimento, algo que está fora da ordem natural das coisas, que mesmo assim pode tomar forma nesse instante, como se quisesse trocar de todas as conclusões da razão, e vem até mim e se coloca diante de mim como um fato inegável, horrendo, horrível e inexorável. Esse pânico vai crescendo em mim gradualmente, apesar de todos os apelos à razão, de maneira que, embora o espírito consiga nesse momento a maior lucidez, ele perde todo poder de resistência. (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 182)

A personagem descreve a angústia vivenciada no estado descrito e todas as tentativas de lidar com o fato enquanto ele parece constantemente escapar pelas frestas da razão. Não pretendemos discutir aqui, a experiência religiosa em Dostoiévski, mas consideramos que este tema aplica-se a nossa dissertação, pois marca o convulsionamento da razão. Como já vimos, para Dostoiévski a razão escapa à arte e ao “querer”. O mesmo parece acontecer com algumas destas experiências narradas pelo personagem. Como bem salienta Frank, este trecho prenuncia “o grande tema dostoiévskiano da impotência da razão no combate aos mistérios secretos da existência humana” (FRANK, 2013, p. 182). Importante destacar que a posição de Dostoiévski é de *impotência da razão* e não de *negação da razão*²², como pode ser lido o romance *Memórias do Subsolo*.

Outro personagem de *Humilhados e Ofendidos* que antecipa pontos semelhantes de *Memórias do Subsolo* é Valkóvski, caricatura da teoria do “egoísmo racional” defendida por Tchernichévski e levada às últimas consequências por ele:

Bem, meu caro amigo, estou disposto a concordar com tudo o que me diga, mas o que hei de fazer se tenho a certeza de que na base de todas essas virtudes humanas há o mais completo egoísmo? E quanto mais virtuosa é

²² Reforçamos este ponto, marcando a distinção entre *impotência* e *negação* da razão, citando Pascal: “O último passo da razão é reconhecer que há uma infinidade de coisas que a ultrapassam. Ela é apenas fraca se não vai até reconhecer isso. Que as coisas naturais a ultrapassam, que se dirá das sobrenaturais?” (Pascal, 2005, fr. 188, pg. 74, edição brasileira) e/ou “Dois extremos: excluir a razão, admitir somente a razão” (Pascal, 2006, fr. 253, pg. 74, disponível em: <http://www.gutenberg.org/files/18269/18269-h/18269-h.htm>).

uma coisa, mais egoísmo existe nela. Ame a si mesmo, esta é a única regra que reconheço (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 185)

Com essas afirmações, Dostoiévski ataca as ideias de Tchernichévski e começa a dar forma ao modo satírico que tratará as ideias deste em *Memórias do Subsolo*. Não somente critica o egoísmo, mas, em outros trechos do livro, também censura o individualismo e o capitalismo, coloca-os como modos de viver tipicamente europeus, opostos a afirmação da “alma russa” (FRANK, 2013).

O egoísmo racional de Tchernichévski postulava o egoísmo com algo anterior a ética e encarava-o como característica natural do humano que precederia todas suas ações (DOMINGUES, 2015). Não à toa, o homem do subsolo debate-se tanto sobre se ele é mau ou bom, como ele reagiria caso fossem generoso com ele, ou se ele fosse generoso. A postulação do egoísmo como característica natural do organismo humano é uma afirmação altamente satirizada pela personagem.

As propostas do egoísmo racional eram retirar “a Ética do domínio tradicional da subjetividade (motivação, convicção interior, fé)” e a posicionar “no domínio da razão” (DOMINGUES, 2015, p. 199). Além disso, mostrar que a satisfação pessoal deve estar ligada ao prazer de uma maioria. Este segundo argumento, ou Dostoiévski não entendeu, ou ele o ignora. Pois é algo que não notamos aparecer no discurso do homem do subsolo, parece-nos que há uma incongruência para Dostoiévski em pensar que o egoísmo pode levar a um bem-comum, já que está postulado anteriormente como característica natural que o humano deve buscar o bem próprio.

Outro trecho que indica a continuidade das duas obras é:

Está claro que é muito atraente viver em bases puramente racionais, mesmo que não seja de fraternidade, quer dizer é bom quando garantem a você tudo, exigindo em troca apenas trabalho e concórdia. Mas nisso aparece novamente um problema: o homem fica, ao que parece, completamente garantido, prometem dar-lhe de comer e de beber, proporcionar-lhe trabalho e, em troca, exigem-lhe apenas uma partícula de sua liberdade individual, em prol do bem comum; é de fato apenas uma partícula, uma insignificante partícula. Mas não, o homem não quer viver segundo estes cálculos, dói-lhe ceder mesmo esta partícula (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 137).

Neste trecho, a crítica à racionalidade apresenta-se acompanhado da defesa da liberdade humana que, para Frank (2013), será tema central em sua interpretação de *Memórias do Subsolo*. Ressaltamos que, de certa forma, nossa interpretação se aproxima em algum ponto com a de Frank. A crítica realizada na obra é aliada desta

defesa da liberdade radical que luta constantemente para não ser submetida a nenhuma ordem, seja ela a prisão, o trabalho, ou a ciência. Se fossemos forjar uma definição de homem em Dostoiévski que nos seria útil para esse período de sua obra, logo após a experiência na prisão, seria de que o homem é aquele que luta até o último segundo por um grão de sua liberdade, pela possibilidade mínima de escapar a qualquer momento de uma ordem exterior que busque sistematizar ou prever seus atos.

Além destas proximidades de estilos e temas, alguns símbolos surgem nas *Notas de Inverno* como a dor no fígado, o formigueiro e o Palácio de Cristal e repetem-se em *Memórias do Subsolo*. O Palácio de Cristal na Exposição Mundial de Londres era uma obra que fulgurava como símbolo máximo da modernidade, imponente em sua estrutura e todo feito de vidro, era emblemático e fonte de discussões era como uma materialização dos valores europeus. O filósofo Peter Sloterdijk ressalta que o Palácio de Cristal havia despertado “impressões céticas” em Dostoiévski (SLOTERDIJK, 2010, p. 204). Ele afirma que *Memórias do Subsolo* foi a primeira demonstração de inimizade a globalização. Em sua visita a Londres, Dostoiévski teria captado a importância simbólica e programática desta construção. E assim o descreve:

O gigantesco original, levantado com peças pré-fabricadas no outono de 1850 no Hyde Park londrino, segundo os planos do especialista em horticultura Joseph Paxton e inaugurado em primeiro de Maio de 1852 na presença da jovem rainha Vitória (para construí-lo novamente em proporções muito maiores em 1854 no subúrbio de Londres em Sydenham). (SLOTERDIJK, 2010, p. 203)

O que Dostoiévski faz em *Memórias* é associar suas “impressões céticas” (SLOTERDIJK, 2010, p. 204) do Palácio de Cristal a sua leitura de *Que Fazer?* de Tchernichévski. Livro no qual Tchernichévski anunciava o Novo Ser Humano que não só traz uma resolução das questões sociais como vive neste palácio de vidro e metal com seus iguais (SLOTERDIJK, 2010).

Em seu capítulo, o filósofo alemão detalha como o Palácio de Cristal serviu de metáfora para Dostoiévski criticar o processo de globalização que estava ali sendo germinado, neste sentido, Sloterdijk contribui conosco para a compreensão de que o ceticismo empenhado por Dostoiévski, que nesta dissertação estamos investigando, é direcionado a este fenômeno, ao processo de modernização fomentado na Rússia pelo egoísmo racional e o materialismo de Tchernichévski. Dostoiévski descreve sua

opinião sobre o palácio em *Notas de Inverno* e meses depois, Tchernichévski escolherá o mesmo local para ilustrar suas teorias. Comparemos aqui, os dizeres dos dois autores:

Tchernichévski em *Que Fazer?* (1862):

Um edifício, um enorme edifício, tal como existem agora em pouquíssima capitais e nas maiores- ou não, não existe um único como ele agora! Ergue-se no meio de campos e campinas, de jardins e florestas. [...] E esse edifício, esse tipo de arquitetura já está sugerido no palácio que se ergue em Sydenham Hill. Vidro e aço, aço e vidro, e isso é tudo. Não, isso não é tudo, é apenas a casca do edifício, são suas paredes externas. Mas lá dentro, há uma casa real, uma casa enorme. É envolvida por esse edifício de cristal e aço como por uma bainha. É rodeada por amplas galerias em todos os andares. [...] Mas como é rico tudo isso! Alumínio por toda a parte, e todos os espaços entre as janelas estão ocupados por espelhos. E quantos tapetes no solo! [...] E há árvores e flores tropicais por toda a parte. A casa toda é um imenso jardim de inverno. (TCHERNICHEVSKI apud FRANK, 2013, p. 399)

Neste trecho encontramos o significado que Tchernichévski extrai do monumento. Este “palácio que se ergue em Sydenham Hill” é o Palácio de Cristal que citamos acima. “Não existe como um único como ele agora”, esta singularidade não marcava apenas a exclusividade, mas, também, a proximidade como uma realização ideal. A construção material do palácio era a demonstração concreta de que o materialismo caminhava a passos largos e que era exuberante em sua presença e magnitude. Neste momento, a utopia encontra a razão utilitarista e vai de encontro as principais convicções que Dostoiévski tinha na época (FRANK, 2013).

Vejamos agora, o que Dostoiévski havia escrito sobre o mesmo palácio, meses antes do mesmo ano em suas *Notas de Inverno*:

A City, com os seus milhões e o seu comércio mundial, o Palácio de Cristal, a Exposição Internacional... Sim, a exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindo do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Até se começa como a que a temer algo. Por mais que seja independentemente, isto por alguma razão nos assusta. “Não será este realmente o ideal atingido? [...] Tudo isso é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. [...] pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência espiritual e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar Baal, isto é, não aceitar o existente como sendo o ideal... (DOSTOIEVSKI, 2000b, p. 116).

O deslumbre diante da obra arquitetônica colossal parece ser mesmo inevitável. Dostoiévski concorda com a grandeza notada por Tchernichévski e, não por acaso, possuíam pontos em comum. Mas, há um nó onde Dostoiévski hesita. Esta postura de hesitação frente a uma certeza inquestionável, própria do ceticismo, advém quando ele afirma que é necessária “muita resistência” para que não se identifique aquilo que está diante dos olhos com uma forma ideal. Idealização esta que, de longe, não se refere somente à técnica de engenheiros, mas a todo ideal utilitarista que representava aquela frondosa obra. Esta possibilidade de triunfo da técnica e de autodomínio será colocada em cheque em *Memórias do Subsolo*.

Assim, Dostoiévski prosseguia buscando trilhar um caminho singular em seu trajeto intelectual e político. Entre reacionários e radicais, Turguiniev de *Pais e Filhos* e Tchernichévski de *Que Fazer?*, o escritor buscava criar uma terceira margem. Em *Que Fazer?*, os personagens conseguem controlar-se pelo uso da razão, domando suas vontades, verdadeiros seres inabaláveis e fiéis as suas causas. Uma ideia chave no livro é o *egoísmo racional* que, uma vez esclarecido para uma pessoa, deixa de ter as confusões provocadas pelo *egoísmo não racional*. Por *egoísmo racional* entendemos a tomada de consciência de que todo ato para favorecer o outro é, na verdade, um favorecimento de si mesmo. Exclui-se assim, certas categorias que deixam de ter sentido como a ideia de sacrifício (FRANK, 2013).

A respeito desta obra, Frank escreve: “o romance de Tchernichévski, com sua fé tocantemente ingênua na razão utilitarista, dificilmente poderia ter tido outro sentido que não fosse o de um desafio direto.” (FRANK, 2013, p. 398). E a resposta deste desafio se dará em *Memórias do Subsolo*, especificamente na primeira parte do romance. Parte essa que era originalmente, um artigo a ser publicado em resposta ao livro de Tchernichévski²³ (FRANK, 2013).

²³ Há outros debates em torno da origem de *Memórias do Subsolo*, se ele seria uma continuação de *O Duplo*, obra anterior do escritor, e que de que a primeira parte seria apenas um prefácio para uma sequência de tramas que seriam publicadas com o homem do subterrâneo. Como não estamos diretamente interessados no estudo literário do autor e a conexão entre suas obras, mas sim, nos temas que ela suscita e a relação com o contexto de sua obra, julgamos pertinente apenas deixar claro que o trecho do trabalho aqui estudado era uma resposta ao livro de Tchernichévski.

1.4 Memórias do subsolo e suas interpretações

O lugar da obra *Memórias do Subsolo*, na cronologia bibliográfica de Dostoiévski, é singular. Ela se encontra como um passo anterior que antecede suas maiores obras como *Crime e Castigo*, *O Idiota*, *Os Demônios e Irmãos Karamázov*. O livro é dividido em duas partes. A primeira, objeto desta dissertação, já foi até mesmo publicada separadamente integrando uma antologia de textos filosóficos por seu caráter questionador e de certa forma, pouco narrativo. Joseph Frank (2013) nos alerta sobre interpretações polarizadas da obra que ora enfatizam em demasia esta primeira parte, considerada conceitual, ora focam na perversidade da personagem principal colocada em prática na segunda parte. Neste item deste capítulo, focaremos as interpretações dadas por diversos autores a obra e quais se adequam mais a nossa hipótese de aproximação da obra com a filosofia cética.

Na primeira parte dentre os pontos principais, podemos dizer que se trata de um personagem, que não possui nome, e inicialmente, discute sobre aquilo que acredita ser ou deixou de ser, questionando-se ser um homem doente ou não, um homem mau ou não. Reflete sobre o modo como trata as pessoas e as possíveis causas e efeitos de seus atos, se é que este mecanismo existe para ele. Ele também faz reflexões sobre seu passado comparando com o presente. Afirma ter sido funcionário público e que tratava muito mal as pessoas por raiva, mas caso apresentassem uma boneca e um chazinho à ele, já se envergonharia de ser assim. Diz que não conseguiu ser nada e como a consciência o atormenta. Discorre sobre os chamados “homens de ação” e que para eles, há algo como um muro que os acalma, dizendo o que eles tem de fazer ou não, onde devem parar e o porquê devem ficar ali. O homem do subsolo não se contenta com esse muro, não é porque “dois e dois são quatro” que o muro tem algo de definitivo, que ele deve ficar ali, estacionado em frente ao muro. Neste tom irônico e satírico desenrolasse o restante desta primeira parte, a qual detalharemos no terceiro capítulo.

Das muitas interpretações feitas desta obra, algumas se distanciam de nossos objetivos, outras se aproximam²⁴. Distanciam-se de nossa hipótese, leituras como do

²⁴ Estamos trabalhando na perspectiva de que não há uma interpretação mais ou menos “real” da obra, mas sim, pontos em que os autores privilegiam, conforme a área de estudos que pertencem e suas hipóteses.

crítico literário russo Mikháilovski que buscava traçar paralelos entre a personalidade do personagem e de Dostoiévski, buscando encontrar um viés sádico no autor (MIKHAYILOVSKI apud FRANK, 2013). O crítico descreve em um artigo denominado *Um Cruel Talento* baseando-se nesta e em outras obras para afirmar que Dostoiévski teria uma propensão à tortura. Este tipo de leitura que busca colocar o personagem da obra como representante da personalidade do autor, nada nos interessa, tampouco o intuito em dizer se o homem do subsolo seria sádico ou não.

Distante desta e próxima de nossa leitura, a interpretação do filósofo ucraniano Lev Chestov afirma que Dostoiévski estaria fazendo uma crítica ao seu passado humanista ligado ao socialismo romântico e utópico (anterior ao período em que esteve na prisão) e denunciando o egoísmo racional de Tchernichévski por meio de afirmações da obra como: “Pode o mundo cair em pedaços, desde que eu possa tomar meu chá todo dia” (DOSTOIEVSKI apud FRANK, 2013, p. 429).

A tese do crítico literário russo Vasíli V. Rozânov (1972) aproxima-se ainda mais de nossa hipótese, ainda que encontramos algumas ressalvas nas aproximações que ele faz entre o cristianismo ortodoxo e Dostoiévski. Rozânov defende que a obra trata de uma defesa dos aspectos irracionais da alma humana e todas suas contradições, que jamais poderão ser totalmente compreendidas pela razão ou pela racionalidade. Para Rozânov, esta compreensão do mistério humano seria acessível somente por meio da ortodoxia. O crítico aproxima-se de nossa perspectiva quando destitui da razão, a possibilidade de explicar a totalidade da existência humana²⁵.

Consideramos esta perspectiva muito relevante, mas, de acordo com Frank (2013) a relação de Dostoiévski com a religião é complexa e não encontramos argumentos para fomentar esta ideia de que Dostoiévski estaria defendendo uma posição ligada diretamente aos dizeres da ortodoxia. Ela nos é útil, na medida em que afirma um “mistério” da existência que a razão é incapaz de lidar. Sem dúvida, há intersecções com a perspectiva ortodoxa, mas Frank salienta que Dostoiévski possuía

²⁵ Como já citado, esta inclinação russa contra a razão construída pela filosofia europeia, já foi tema de outros autores como o filósofo e padre ortodoxo Florovsky em seu livro “Astúcias da Razão”, que não trata da obra de Dostoiévski, mas aponta como os sistemas filosóficos modernos não se desiludiram da razão, ao contrário do que eles mesmo afirmam, como a intuição de Bergson e a fenomenologia de Husserl, sendo a ortodoxia, a única capaz de salvaguardar o mistério do humano.

uma religiosidade, que neste momento de sua obra, estava mais próxima do idealismo alemão do que da mística cristã ortodoxa. Portanto, considerando a nebulosidade deste território, consideramos pertinente, não traçar paralelos diretos entre *Memórias do Subsolo*, Dostoiévski e o cânone ortodoxo.

Entretanto, isto não nos impede de buscar situar a obra do autor em sua biografia pessoal e sua interpretação do cristianismo. A interpretação da obra pela ótica de um cristianismo trágico foi investigada por Cabral (2012). Em dois subcapítulos denominados a *Propedêutica para o abismo – de Notas de Inverno às Memórias do Subsolo* e *O homem diante do abismo e/ou um fraco acendo da transcendência – Memórias do Subsolo e a profanação do homem*, o autor mostra como a obra empenha uma crítica ao processo moderno com suas características de tecnização da existência. Dostoiévski parece estar mais preocupado com o eleger as mazelas da modernização do que apontar a alternativa a ele, o mote era problematizar “a ideia de suficiência de um sujeito racional por si mesmo capaz de fundar valor” (CABRAL, 2012, p. 234). Cabral realiza sua reflexão a luz de uma teologia trágica²⁶, colhida na própria trajetória literária de Dostoiévski, em que a religião não é um caminho alternativo e tranquilizador, mas angustiante e intenso, portanto, diferente a proposta moderna de controle e equalização.

A interpretação de *Memórias do Subsolo* do próprio biógrafo Joseph Frank (2013) salienta que muitos estudos da virada do século ignoraram o debate com Tchernichévski, percebendo este fator apenas como um fato sem relevância para a obra. Posteriormente, alguns autores começaram a notar a importância de relacionar a discussão dos autores com a obra. O crítico Skaftimov aponta esta relação e indica como o próprio homem do subterrâneo é não só um acusador, mas também um dos próprios acusados. Neste sentido, percebemos que a “psicologia” do homem do subterrâneo não possui somente os traços complexos de seu caráter, oscilando entre a humilhação daqueles que o circundam e a busca de reconhecimento da autoridade que ele compreende merecer, mas também dão voz a uma crítica as proposições morais do “egoísmo racional” de Tchernichévski.

É justamente neste movimento dialético de se diminuir para se sentir ainda mais vaidoso que se insere a interpretação de Frank (2013). Para discussão da primeira parte,

²⁶ Para mais detalhes desta teologia trágica, ver o item 1.3 desta dissertação.

o autor cria cinco tópicos: *A dialética do determinismo*, *O homem de ação*, *A vantagem mais vantajosa*, *O palácio de cristal* e *O galinheiro palacial*. Em todas, o autor vale-se das discussões com Tchernichévski e nos servirão de base para mostrarmos que o modo de ataque as teorias racionalistas e materialistas não se constituem a partir de uma nova tese, mas sim da dissolução das mesmas por meio de seu próprio contraponto, cabendo artifícios da ironia e da sátira.

Além disso, Frank (2013) que há apenas um artigo que busca fazer uma aproximação entre Dostoiévski e Diderot, precisamente entre *Memórias do Subsolo* e o romance do francês *O Sobrinho de Rameau*. Frank (2013) detém-se em uma nota de rodapé sobre esta aproximação e o biógrafo faz uma importante aproximação entre a obra de Dostoiévski e o ceticismo. A comparação é estabelecida a partir das seguintes afirmações do crítico literário francês Daniel Mornet sobre o livro de Diderot:

Se o materialismo e o ceticismo constituem sistemas aceitáveis para a razão, serão aceitáveis como modo de vida? [...] Será que não levarão ao auto-abandono, a um cinismo de comportamento, à libertinagem, à feroz investida dos apetites, à ruína de todos e de qualquer um? Talvez. E *Le Neveu de Rameau* é a demonstração de tudo isso. É o estudo fiel das consequências da doutrina e, devido ao horror das consequências, uma tentativa de refutar a doutrina. (MORNET apud FRANK, 2013, p. 429)

Para Frank (2013), Dostoiévski empenha exatamente a mesma tarefa que descrita na citação sobre *O sobrinho de Rameau*. Trata-se de verificar quais as consequências do materialismo e do ceticismo aplicados a qualquer custo na vida de um ser humano. Ainda que verificar as consequências morais do ceticismo, não seja o mote de nosso trabalho, entendemos que esta proposta também se alia a nossa hipótese de crítica da racionalidade. Pois, é também exacerbando o racionalismo que Dostoiévski utiliza-se do ceticismo para questioná-lo.

As interpretações de Luiz Felipe Pondé (2013) em seu livro *Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski* e da tese de doutorado *Scepticism in the novels of Dostoyevsky and Robbe-Grillet: the rejection of Pyrrhonian tranquillity* de Keren Smith (2003) serão apresentadas no item três do capítulo dois onde indicaremos a proximidade entre a filosofia céptica e Dostoiévski.

Capítulo 2

O ceticismo, uma escola da dúvida

A vida consiste em incendiar-se de questões.

Artaud

Neste capítulo, iremos mostrar o ceticismo pirrônico em sua formação na Grécia antiga e suas principais características segundo Sexto Empírico. Por meio do primeiro livro das *Hipotiposes Pirrônicas* mostraremos a proposta do ceticismo, sua postura frente aos dogmáticos e a tranquilidade preconizada após a realização do trajeto investigativo.

No segundo item focaremos na obra *Ficção Cética* de Gustavo Bernardo Krause e a aproximação que o autor realiza entre ceticismo e literatura. Krause reforça como recursos linguísticos muito presentes nas ficções como paradoxos e ironias contribuem para o exercício da dúvida.

No último tópico, apresentaremos a proximidade entre Dostoiévski e ceticismo por meio do filósofo Luiz Felipe Pondé e o doutorado de Keren Smith. Após um pequeno panorama mostrando como a corrente filosófica se afina com a proposta discursiva dos personagens de Dostoiévski, indicaremos precisamente o que já foi dito sobre ceticismo e *Memórias do Subsolo*.

2.1 O ceticismo pirrônico

O ceticismo é uma corrente filosófica da Grécia Antiga que possui produção dispersa dos textos que integram seu cânone. O principal nome desta corrente é Pirro de Élide que viveu aproximadamente entre os séculos III e II a.C., mas que não escreveu praticamente nada. Segundo alguns autores, Pirro teria viajado com Alexandre, o Grande para Índia onde teria conhecido os denominados *gymnosophists* (filósofos nus ou sofistas nus), os quais teriam inspirado boa parte da escola cética. Apesar de ser um escritor tardio em relação à Pirro foi Sexto Empírico deixou uma sólida obra sobre o ceticismo a qual foi conservada integralmente (HANKINSON, 1995). As datas sobre Sexto também são controversas, mas pela citação em outros textos, acredita-se que ele tenha vivido a maior parte de sua vida entre o século I e II d.C. (ANNAS; BARNES, 2000).

O ceticismo é uma corrente filosófica da Grécia Antiga que possui produção dispersa dos textos que integram seu cânone. O principal nome desta corrente é Pirro de Élide que viveu aproximadamente entre os séculos III e II a.C., mas não deixou quase nada escrito. Segundo alguns autores, Pirro teria viajado com Alexandre, o Grande para Índia onde lá teria conhecido os denominados *gymnosophists* (filósofos nus ou sofistas nus), os quais teriam inspirado boa parte da escola cética. Apesar de ser um escritor tardio em relação à Pirro, Sexto foi quem mais deixou descreveu o ceticismo pirrônico com uma sólida obra sobre o ceticismo a qual foi conservada integralmente (HANKINSON, 1995). As datas sobre Sexto também são controversas, mas pela citação em outros textos, acredita-se que ele tenha vivido a maior parte de sua vida entre o século I e II d.C. (ANNAS; BARNES, 2000).

Além de filósofo, Sexto era também médico e na Grécia Antiga, as discussões filosóficas e sobre a medicina caminhavam próximas. Aqueles que praticavam a medicina pertenciam também a correntes interpretativas para avaliarem os processos de doença e cura, dividiam-se em: empiristas, racionalistas e metodológicos (ANNAS; BARNES, 2000). Os empiristas confiavam nas percepções e pouco ou quase nada tematizavam sobre um caso tentando criar teorias para explicar os casos. Já os racionalistas buscavam causas que pudessem extrapolar determinado caso e assim, servirem para outras situações. E os metodológicos eram ainda mais radicais que os

empiristas e acreditavam que toda prática medicinal poderia ser aprendida em seis meses (ANNAS; BARNES, 2000).

A postura do médico Sexto era bem próxima a dos empiristas, ainda que flertasse com certa radicalidade dos metodológicos. Seu trabalho referente à medicina não se preservou, mas sua obra *Esboços Pirrônicos* foi conservada integralmente. A obra é dividida em três livros: no primeiro, o qual aqui nos ocuparemos, Sexto mostra, grosso modo, o que é o ceticismo, o que significa ser cético, a proposta da corrente filosófica e as táticas argumentativas do ceticismo (ANNAS; BARNES, 2000).

O ceticismo, em seu rigor filosófico, é aquele que pesa os argumentos e percebe que tem tantas razões para acreditar quanto para não acreditar, portanto, ele suspende o juízo em relação aquele tópico. Faz-se cético em relação a algo se e somente se, aplica-se uma investigação dos motivos tanto para se afirmar como negar algo. E ao final, opta-se nem pelo sim, nem pelo não, mas pela suspensão do juízo acerca do que foi estudado. Entende-se que foi compreendido que haviam tantos motivos para a negação como a afirmação. Para Sexto, além destas operações, o cético é aquele que permanece perguntando (ANNAS; BARNES, 2000).

Na definição de ceticismo, Sexto aponta para a trajetória da argumentação cética e as consequências da reflexão que ela propõe. O caminho inclui investigar um problema e perceber a oposição entre ideias que explicam aquela situação (*diaphonia*). Ao invés de investigar e ver qual é a teoria “mais verdadeira”, o cético passa a questionar tantos os argumentos de uma posição quanto de outra, o que o levaria a perceber a equipolência entre as duas argumentações (*isosthenia*). Para Sexto, a percepção da equivalência entre posições contrárias acarreta na suspensão do juízo (*époche*) em relação a qual seria a tese mais verdadeira. Culminando assim, na tranquilidade (*ataraxia*) diante das teorias que disputam o estatuto de verdade sobre algo (HANKINSON, 1995).

O ceticismo parte do princípio de que não é possível afirmar de forma inquestionável o funcionamento de um sistema de causa e efeitos. “É impossível afirmar com certeza de que alguma coisa é causa de uma outra.” (Empirico apud Hankinson, 1995, p. 24). Além disso em um texto cético apesar de afirmações que assemelham-se

aos dogmáticos deve-se ler sempre não como “isto é assim” mas “isto aparece assim para mim”.

Para Sexto, a percepção da equivalência entre posições contrárias acarreta na suspensão do juízo (*époche*) em relação a qual tese seria mais verdadeira levando-o, desse modo, a tranquilidade (*ataraxia*) diante das teorias que disputam o estatuto de verdade sobre algo (HANKINSON, 1995). Como podemos ver:

O Ceticismo é uma habilidade de estabelecer oposições entre coisas que aparecem ou são pensadas de maneira geral, uma habilidade pela qual, devido à equipolência na oposição de objetos e causas, nós primeiro suspendemos o juízo e mais tarde a tranquilidade (HP I, p.4).

O ceticismo, assim como outras escolas filosóficas da antiguidade grega, está pensando em alinhar seu pensamento a um modo de vida, tal qual o estoicismo e o epicurismo, busca uma vida tranquila e feliz (KREMPEL, 2009). Portanto, a tranquilidade que se segue a suspensão do juízo é parte essencial da proposta do ceticismo pirrônico e dita por Sexto como uma “consequência natural” dentro deste processo. (ANNAS; BARNES, 2000, p. xxi). Nas palavras de Sexto, “a tranquilidade acompanha a suspensão de julgamento” (HP I, p.5) e a “principal causa do ceticismo nós dizemos que é a esperança de tornar-se tranquilo” (HP I, p. 5). Os homens que se iludem na perpetuação da descoberta do que é falso ou verdadeiro, seguem um caminho ilusório para a tranquilidade. O despertar para equipolência dos argumentos é a chave da tranquilidade para Sexto (HP I, p. 5-6). A tranquilidade segue a suspensão como a sombra acompanha o corpo. (EMPIRICO apud SMITH, 1995).

Alguns autores contemporâneos problematizaram esta tranquilidade preconizada pelo ceticismo pirrônico como uma garantia decorrente da suspensão do juízo. Porchat (2006), Krempel (2009) e Smith (2007) foram alguns dos que notaram o risco do ceticismo em se tornar uma dogmática ao afirmar ser o único caminho para a tranquilidade por meio da suspensão do juízo. Para Krempel (2009), a tranquilidade *pode* ser uma das consequências da suspensão do juízo, mas não só não necessariamente o é, como talvez o caminho contrário à tranquilidade seja o mais provável.

Sexto diferencia no início do livro I, três tipos de filósofos. Afirma que existem os dogmáticos, os acadêmicos e os céticos. Os primeiros são aqueles que acreditam ter encontrado a verdade, os segundos afirmam que as coisas não podem ser apreendidas e

os céticos são aqueles que permanecem investigando (HP I, p. 3). Em relação à nomenclatura do ceticismo, Sexto explica os adjetivos e no que decorre aplicá-los ao ceticismo:

A persuasão cética, também chamada de Investigação, provém de sua atividade de investigar e questionar; Suspensiva, provém do sentimento do questionador após a investigação; Aporético, ou (como alguns dizem) vem da exaustão por ter investigado tudo quanto pode, ou que haverá alguma perda caso afirme ou negue algo, e Pirroniano, do fato de que Pirro parece ter se ligado a Ceticismo de forma mais sistemática e proeminente do que qualquer um antes dele. (HP I, p. 4)

A proposta de Sexto não se trata de renegar toda e qualquer crença. Seu intuito é após uma análise perceber a equipolência entre dois pontos de vistas sobre algo e, assim, suspender o juízo. Esta prática refere-se a uma atitude voltada para o conhecimento “científico” das coisas e não do “cotidiano” (ANNAS; BARNES, 2000). Por exemplo, Sexto não tem problema em responder se o mel é doce ou salgado, no entanto, hesitaria diante da afirmação que o homem é dotado de um inconsciente.

Sexto que ressalta que em alguns momentos o cético se permite esta dúvida do que lhe é aparente, tão somente para mostrar ao dogmático sua precipitação e imprudência:

E se propomos argumentos diretamente ao que nos é aparente, não é porque rejeitamos o que é aparente que o fizemos, mas para demonstrar a precipitação dos Dogmáticos; porque se o raciocínio é tão enganador que tudo toma até mesmo o que é aparente sob nossos próprios olhos, com certeza devemos ficar atentos nos assuntos pouco claros, evitando assim sermos levados pela presunção deles? (HP I, p. 8)

Deste modo, o ceticismo pirrônico problematiza a teorização abstrata e não daquilo que lhe aparece enquanto fenômeno. Se dúvida do que lhe aparece, é tão somente para indicar ao dogmático os rumos desvairados de seu dogmatismo.

A formulação conceitual que se pretende genérica é o alvo das argumentações céticas, já que elas buscam transformar o fenômeno em verdades substanciais, ou seja, que poderiam ser verificadas em diversos momentos (HANKINSON, 1995). Sexto afirma que aqueles que têm opiniões sobre as coisas serem boas ou más estão constantemente perpetuados em um problema. Quando lhes falta algo que consideram bom, logo se percebem espreitados por aquilo que consideram mal, mas quando conseguem aquilo que acreditavam que lhes livraria do mal, tanto mais problemas surgem. Diferente disto aquele que não impõe determinações entre aquilo que é bom e

mal evita tais intensidades e encaminha-se para a tranquilidade. Isso não quer dizer que estes não sintam desconforto, pois, às vezes sentem sede e fome (HP I, p. 10).

Smith (1995) faz uma distinção que julgamos pertinente apontar. Plínio J. Smith diferencia a prática do ceticismo entre terapêutico e fenomenista, O primeiro encontrou a tranquilidade pelo processo aqui já citado e busca fazer com que os dogmáticos mergulhem no mesmo processo. O segundo busca livrar o discurso filosófico de uma linguagem impregnada de conceitos rebuscados e opta por exercer sua filosofia com “pés no chão”. Smith (1995) coloca Sexto Empírico como um cético terapêutico e afirma:

Por ser uma prática dialética, o cético terapêutico usa as armas do adversário para refutá-lo, isto é, faz voltar contra o dogmático o seu próprio tipo de discurso, o que dá a ilusão de que as características do discurso filosófico também lhe pertencem. Mas é preciso notar que aqui não se oferece uma posição filosófica, porque não há teses a serem propostas, mas apenas a recusa das alternativas filosóficas que estão diante de nós. (SMITH, 1995, p. 76)

Percebamos como o cético terapêutico constrói seu discurso direcionado a um dizer dogmático. Ou seja, ele existe como antídoto ao dogmatismo e seu modo de ação é inserir-se na argumentação alheia para mostrar-lhe os equívocos a que pode chegar com sua posição.

Dentro desta terapêutica, são os modos de argumentação que dão amplitude a escola cética. A descrição dos cinco modos por Sexto em *Esboços Pirrônicos* no primeiro livro mostram a capacidade de extensão da prática cética. Os livros dois e três são nada mais que o desdobramento destes modos de argumentos sobre temas específicos. Neste sentido, os modos de argumentação são a sustentação prática para aplicação do ceticismo enquanto método de investigação filosófica (ANNAS; BARNES, 2000).

A metodologia cética pressupõe o choque de ideias contrárias e dá lugar a controvérsia. Sexto Empírico define o pirronismo como um *dunamis antithetik* que podemos traduzir como a “força da oposição”. Deste modo, uma argumentação cética toma a precaução para que ela mesma não caia em um dogmatismo opondo argumentos e indicando a equipolência entre eles. O termo *dunamis* indica esta característica mostrando que em uma discussão o cético busca colocar mais em prática sua

metodologia do que defender “sua posição”. O ceticismo desenha-se, então, como um método para desarticulação de uma posição dogmática (HANKINSON, 1995, p. 27).

Os modos de argumentação cética

Os modos de argumentação são derivados da atitude de oposição de coisas e ideias. Podemos chamá-los de uma “metodologia” descrita para prática do ceticismo. Inicialmente, Sexto cita dez modos atribuídos ao que ele chama de “céticos antigos” (HP I, 2000, p. 12), autores atuais atribuem a Aenesidemus. Esses dez modos referem-se a características que podem ser comparadas a partir das diferenças entre homens, animais, órgãos dos sentidos, circunstâncias e outras categorias. Entendemos que esses modos nos auxiliam menos em uma aproximação com a literatura, uma vez que elas se referem mais a situações para se estabelecer a oposição de ideias do que como utilizar a linguagem para realizar as operações céticas.

Os modos que se aproximam mais didaticamente da literatura, enquanto formulação de como opor as ideias e como questioná-las, são os cinco modos “dos céticos mais recentes” (HP I, 2000, p. 40) nas palavras de Sexto e, atualmente, atribuídos a Agrippa. Vejamos agora, estes cinco modos de argumentação expostos por Sexto em *Esboços Pirrônicos*:

- 1) Derivado de uma disputa: Neste modo, suspende-se o juízo depois de intensa discussão sobre dois pontos de vistas opostos percebendo-se que não será capaz de chegar a uma conclusão e toma-se a postura de não tomar nenhuma das duas posições.
- 2) Derivado de uma regressão infinita: Diz-se o que se pode antecipar a partir de determinada fonte de convicção, prosseguimos uma após a outra até que se estabelece uma sequência de convicções em que uma se faz necessária à outra de forma *ad infinitum*, de modo que se torne impossível estabelecer um ponto inicial onde se possa ancorar a afirmação.
- 3) Derivado da relatividade: Um objeto existe julgado por sua relação com outros objetos, podemos suspender esta relação naturalizada que existe.

- 4) Derivado de uma hipótese: Este modo refere-se a quando um dogmático proclama um argumento não fundamentado, assumindo algo sem provas em virtude de uma concessão, sendo levado a fazer uma retomada *ad infinitum*.
- 5) Derivado da reciprocidade: Aplica-se este modo quando um objeto sob investigação necessita de comprovação de mediante confirmação de outro objeto que também está sob investigação, diante disso, suspende-se o juízo diante de ambos.

2.2 Ceticismo e literatura

Krause (2004) faz um panorama do ceticismo no capítulo 2 de seu *A ficção cética* após mostrar no capítulo 1 como a ficção funciona como uma espécie de espelho que às vezes dá a impressão de refletir algo mais real do que a própria realidade (ECO apud KRAUSE, 2004). Já que a realidade é passível de refutação enquanto a história narrada tem um efeito de verdade, um poder de verdade, do qual a realidade vivida fora das narrativas parece carecer.

O cético precisa perguntar sempre: por quê? Por que isso acontece? Por que isso me choca, me toca, ou me assusta? O muro do cético é o mesmo muro de Humpty-Dumpty. O cético não diz “tanto faz A quanto dizer B”, mas sim “pode ser A, pode ser B”, o que é diferente. (KRAUSE, 2004. P. 45)

O autor vale-se intensamente do romance de Lewis Carrol, *Alice no País das Maravilhas*, para chegar a afirmação citada acima entendendo o cético como aquele que não nega ou desdenha hipóteses, mas, preocupa-se com elas. Vale-se também dos comentários do matemático Martin Gardner, inclusive uma citação de Pascal:

Flutuamos num meio de vasta extensão, sempre derivando de maneira incerta, soprados para cá e para lá; sempre que pensamos que temos um tempo fixo a que nos segurar e firmar, ele se move e nos deixa para trás; se o seguimos, ele não se deixa agarrar, escapole, e foge eternamente à nossa frente. (PASCAL apud KRAUSE, 2004, p. 21)

Krause (2004) mostra assim a instabilidade da realidade humana para cada um em que os fatos e coisas são constantemente passíveis de alteração. Mostrando a suscetibilidade a que a vida está em relação à linguagem, já que é ela quem pode nomear todas estas alterações e a ficção possui lugar especial como exercício da linguagem que é capaz de fundar uma nova realidade. Nas palavras de Roland Barthes:

“a língua cria o real: quem escolhe sua língua escolhe sua realidade” (BARTHES apud KRAUSE, 2004, p. 22)

Aos poucos, o autor vai aproximando ficção, dúvida e ceticismo mostrando que essa nova realidade fundada pela ficção não está baseada em certezas apesar de aparentemente nos darem mais “garantias” do que a realidade fora dela, como conforme indicado por ele:

A ficção oferece menos dúvidas e mais certezas, ao passo que o real empresta menos certezas e, portanto, mais dúvidas. Com o sinal trocado, o mundo voltaria a ser perfeito se a ficção não fosse, ela mesma, a grande dúvida. Dito de outra maneira: se a realidade fosse transparente à linguagem, a ficção não seria necessária. (KRAUSE, 2004, p. 23)

Portanto, a ficção é uma espécie de investigação da realidade já que esta é tão turva a nós. A ficção diz sobre a realidade a partir das diversas perspectivas que estão a nos fugir constantemente, não podemos captar inúmeras perspectivas de um mesmo fato simultaneamente, mas podemos aos poucos refletir sobre ele e assim ir agregando interpretações. A ficção como uma das verdades sobre a realidade fornece ferramentas para que essas interpretações possam existir. Como se ela flexibilizasse e pluralizasse nossas interpretações da realidade.

Para introduzir as aproximações entre ficção e ceticismo, Krause cita um micro conto do guatemalo Augusto Monterroso: “Cuando desperto, el dinosauro todavia estaba allí” (MONTERROSO apud KRAUSE, 2004, p. 27). O autor investiga este conto que consiste na afirmação de que quando a personagem acorda, um dinosauro ainda permanecia ali. Guardava o sonho daquele que dormia e amparava a realidade ali construída entre ele e o animal pré-histórico. Krause levanta a questão: teria o dinosauro sido criado ou “já estava ali”? A ele, essa questão parece não ser passível de resposta. O enigma permanece. E a ficção também tem esta capacidade: a de fazer enigmas e aporias permanecerem.

E aporia, aqui, é um termo caro a nós. Pois, designa uma estrada que parece não haver um fim perceptível, um raciocínio que se congestionou em determinado momento ou ainda uma situação gerada por um conflito de ideias opostas. Também contemplam a ideia de “aporético”, os termos “incerteza” e “impasse” (JAPIASSU; MARCONDES apud KRAUSE, 2004, p. 28). Krause convoca então, o ceticismo para acompanhá-lo nesta aporia que chegou em relação a ficção: “Para dar conta da ambiguidade, dos

dilemas e das aporias, os céticos talvez nos mostrem a postura mais adequada. Essa é a tese principal desse livro.” (KRAUSE, 2004, p.28).

Não tomaremos tanto tempo, mais uma vez, explicitando no que consiste o ceticismo já que realizamos esta tarefa no item anterior. No entanto, consideramos que Krause (2004) pode ter alguns adendos interessantes para estruturar melhor de qual ceticismo estamos dizendo e como queremos operá-lo enquanto objeto comparativo desta dissertação.

Krause (2004) marca a característica “zetética” dos céticos como aqueles que são “procuradores” e “examinadores”. São aqueles que são mais amigos do “talvez” do que de um “sim” ou um “não” exclusivistas. O ceticismo performa-se como uma espécie de metalinguagem em que a retórica volta-se a ela mesma, investigando o mundo e os discursos a respeito dele.

Krause (2004) aponta também a diversidade de correntes céticas desde os filósofos gregos e a necessidade de cada corrente se adjetivar como tal ou qual tipo de ceticismo indicando as propostas de seu pensamento. Além disto, o autor também mostra o que poderíamos chamar de dois “modos” em que a ficção aproxima-se do ceticismo, são eles: o paradoxo e a ironia.

Quanto ao paradoxo, o autor mostra a capacidade da ficção em confundir o pensamento valendo-se da linguagem. Exemplifica quando escreve em uma folha “esta frase tem seis palavras”. É uma afirmação verdadeira ou falsa? É uma frase falsa, portanto, sua oposta deveria ser verdadeira, vejamos: “esta frase não tem seis palavras”! E que surpresa! A frase, que seria verdadeira, faz-se falsa diante da contagem de palavras.

O paradoxo contradiz o conhecimento sensível e as opiniões corriqueiras e apressadas, levando-nos a uma espécie de nó no pensamento. A contradição habita em seu interior, fazendo-o escapar das delimitações entre falso ou verdadeiro. A afirmação de Miguel de Unamuno: “o supremo triunfo da razão consiste em duvidar da sua validade” (UNAMUNO apud KRAUSE, 2004, p. 69) permite-nos fugir da ideia de que aquele que critica a razão está postulando, necessariamente, uma irracionalidade ou uma irradicação daquilo que é racional. Este voltar-se da razão a ela mesma, questionando sua própria validade, constitui-nos um importante movimento dentro da ideia de

paradoxo em que a razão deixa de ser algo que se tem ou não, mas algo que pode ser usado inclusive contra e a favor dela mesma (KRAUSE, 2004).

Percebendo o caráter aporético do paradoxo, Krause (2004) mostra que para não renegá-lo ao lugar da simples contradição ou confusão é necessário ter o toque da ironia. A ironia outorgaria a característica cética e paradoxal da ficção, de forma simultânea. Ou seja, a ficção é aquela que se sabe não detentora da verdade, mas ainda sim, tem algo a dizer. A ironia, segundo Krause (2004), diz mais para surpreender do que para significar e indica que o sentido está sempre à margem daquilo que o leitor entende que compreendeu.

A ironia como uma falsidade que já se sabe não-verdadeira, produz um efeito de verdade no leitor. A caricatura da ironia gera uma espécie de verdade que não guarda um teor dogmático, mas o leitor “finge que acredita”. Outro aspecto dela é que dá ao fraco um meio de enfrentar aquele que ele vê como forte, expondo a fraqueza do forte e a fortaleza do fraco (FLUSSER apud KRAUSE, 2004).

A concepção popular de ironia de que ela serve para atacar a um terceiro, vela o seu caráter de “auto ironia” em que o ataque do outro é também direcionado a si próprio, terminando como um tiro no próprio pé (KRAUSE, 2004). Os românticos alemães distinguiram esta ironia dita por alguém de uma “ironia observável” em que o autor se vê como vítima da própria ironia (SCHLEGEL apud KRAUSE, 2004). Exemplificada na expressão “ironia do destino”, a ironia deixa de ser um modo de dizer para se tornar característica de uma história.

Na ironia, ao mesmo tempo em que se representa e está no palco, assiste-se a uma peça de si mesmo. Emerge do processo irônico, um expectador de si mesmo que pode rir e zombar daquele que está dizendo. Estilhaça-se a narrativa, quebrando-a em cacos que não se encaixam, mas, se comunicam. Ou seja, é passível de conexões entre trechos, mas não se pode chegar a uma conclusão (ARAUJO, 2013).

Portanto, a relação entre ceticismo e literatura está mediada pela presença do paradoxo e da ironia na ficção. Para Krause (2004) o jogo literário realizados com estas características toma para si o poder de dizer sobre uma realidade e desta distância entre a palavra e a coisa. Nas palavras do próprio autor:

Logo, a teoria da ficção é também uma teoria do conhecimento – portanto, uma epistemologia como queira Compagnon. Ela permite pensar como o pensamento pensa o que pensa, isto é: como pensamos as coisas e porque imaginamos outras realidades. Se aceito esta concepção, a ligação com o ceticismo se mostra necessária. O ceticismo é uma teoria do conhecimento que busca conhecer mas, ao mesmo tempo, guarda dúvidas sobre o que de fato se pode conhecer. Como a ficção potencializa as suspeitas e as dúvidas, as duas teorias do conhecimento – a teoria da literatura e a filosofia cética – se imbricam e se esclarecem mutuamente. (KRAUSE, 2004, p. 86-87)

Neste movimento em que literatura e filosofia trocam cartas, a literatura aproxima-se da filosofia cética mais em seu estilo do que em sua proposta total que culminaria na suspensão do juízo e em seguida, a tranquilidade. A literatura parece nos levar a novas perguntas, tal como, o papel do cético de “investigador”, a ficção ludibria-nos ao nos fazer crer que está dizendo de uma realidade outra, mas ao poucos percebemos que podem ser espelhos distorcidos e caricaturados que nos fazem questionar sobre nossa própria realidade.

2.3 Ceticismo e Dostoiévski

O tema desta dissertação germinou-se na leitura da obra *Crítica e Profecia: a filosofia da religião em Dostoiévski* de Luiz Felipe Pondé, precisamente no capítulo 7 desta obra denominado *A polifonia em Dostoiévski*. Neste capítulo, o autor aponta a proximidade entre a teoria da polifonia do crítico literário Mikhail Bakhtin e a filosofia cética pirrônica descrita por Sexto Empírico.

Esta ligação é intermediada pelo conceito de “vozes equipolentes” presente na obra de *Problemas da poética de Dostoiévski* de Mikhail Bakhtin. Pondé (2013) aproxima a teoria de Bakhtin a este conceito e mostra como a proposta do crítico literário de mostrar as diversas consciências dos personagens e suas diferentes perspectivas revelam a condição aporética da obra de Dostoiévski. Nas palavras do próprio Bakhtin:

A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenivalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. [...] é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade (BAKHTIN, 2005, p. 4, grifos do autor).

Em nota do tradutor, Paulo Bezerra indica que Bakhtin está apontando que as consciências que dizem nos romances de Dostoiévski igualam-se a um grande diálogo. Não só aproximam-se de um diálogo, como cada uma dessas consciências diz algo de

igual ao valor (equipolente) as demais. Portanto, temos um grande diálogo em que os diversos pontos de vista não se excluem e são dotados de igual valor.

Pondé (2013) aponta que a origem da noção de equipolência está na filosofia cética pirrônica: “O conceito de equipolência, de origem grega, significa conflitos equivalentes; vem da filosofia cética, pirrônica, à qual temos acesso pela obra de Sexto Empírico” (PONDE, 2013, p. 138). É desta igualdade de vozes e consciências que parte a reflexão sobre as proximidades entre ceticismo e a obra literária de Dostoiévski.

Esta pluralidade de vozes que se equaliza é gerada pela multiplicidade de interpretações dos personagens e dos demais em relação a eles mesmos e ao mundo. Portanto, não há *uma* verdade a ser identificada nos textos de Dostoiévski, mas pode-se identificar a respeito de que aquele diálogo em conflito está dizendo (PONDE, 2013). Se sobre culpa, Deus, amor, redenção ou vaidade; todos estes são temas que aparecem na obra de Dostoiévski, mas, que não aparecem na forma de que seja possível realizar uma síntese como “portanto, para Dostoiévski o amor é...” ou “a culpa é...”, não chega-se a uma definição unívoca no autor. Podem-se encontrar frases isoladas aqui e ali, mas há sempre uma fresta que Dostoiévski deixa em aberto por onde podem entrar e sair outros dizeres e sentidos.

Assim, quando o humano se olha no espelho, para Dostoiévski, não encontra uma unidade, mas um quebra-cabeça de palavras que está mal montado e prestes a ser bagunçado por outro discurso (PONDE, 2013). Há outro dizer que o ameaça naquela estabilidade momentânea, como montar um castelo de areia na praia e ter que protegê-lo para que ninguém venha e o desmanche.

Nas obras de Dostoiévski, os personagens são personagens-ideias vazios de subjetividade e interioridade que apresentam o confronto direto de ideias (BAKHTIN, 2005). Lembramos que Bakhtin estava embebido no contexto socialista russo, o que impulsiona teses como essa de que os indivíduos são desprovidos de um “si mesmo”, valorizando uma possível capacidade do ser humano de destituir-se desta ideia de indivíduo *versus* sociedade após uma dissolução da subjetividade. Frank (2013), por exemplo, localiza uma subjetividade no homem do subterrâneo e seus conflitos interiores, ainda que essa não seja nossa abordagem, realizamos uma interpretação mais

próxima deste em que as personagens de Dostoiévski possuem sim, traços subjetivos e de interiorização.

Para Pondé, Bakhtin aponta que Dostoiévski escreve de forma que dessubjetiva os personagens. Para ele : “Segundo Bakhtin, nas obras de Dostoiévski não existe nenhuma subjetividade” (BAKHTIN apud PONDE, 2013, p. 140). Concordamos com Frank (2013) que apesar das contribuições da teoria de Bakhtin, alguns pontos podem ter sido demasiadamente influenciados pelo regime soviético como esta tentativa de anular as personagens como dotadas de uma individualidade.

Na interpretação de Pondé, trata-se não da ausência de um “eu”, e sim, da afirmação do ser humano enquanto um ser despedaçado, que se perde em sua própria polifonia (PONDE, 2013). Percebamos que há uma mudança talvez sutil, entretanto, importante em interpretar a obra como “consciências que dialogam” para “um eu despedaçado em conflito”. Entendemos que esta segunda perspectiva aproxima-se mais do olhar que estamos direcionando a obra. O cético é aquele que percebe esta condição polifônica do humano e propõe a suspensão do juízo seguida da tranquilidade, diante dos inúmeros discursos que se pretendem verdadeiros. E nos parece que ele está interpretando o mundo não como “consciências que dialogam” mas, como um “eu despedaçado”.

Interessa-nos em Bakhtin (2005) o que ele chamará de evasivas, ideia que acreditamos se aproximar do método cético:

A evasiva é o recurso usado pelo herói para reservar-se a possibilidade de mudar o sentido último e definitivo do seu discurso. Se o discurso deixa essa evasiva, isto deve refletir-se fatalmente em sua estrutura. Esse possível "outro" sentido, isto é, a evasiva deixada, acompanha como uma sombra a palavra. Pelo sentido, a palavra com evasiva deve ser a última palavra e como tal se apresenta, mas em realidade é apenas a penúltima palavra e coloca depois de si um ponto condicional, não final. (BAKHTIN, 2005, p. 236)

Vejamos que ele descreve que a tática discursiva utilizada por Dostoiévski é um discurso de tal forma que a última palavra esteja em aberto e seja capaz de ser *mudada*. Um possível *outro sentido* é deixado em aberto impossibilitando uma resolução sobre os dizeres do personagem.

Os livros de Dostoiévski são construídos como uma “literatura em processo” (FRYE apud PONDE, 2013, p. 143) em que os fatos vão se sobrepondo nos romances

do autor causando a impressão de que se caminhou para não chegar a lugar algum. Em *Irmãos Karamázov*, uma das grandes cenas é o diálogo dos irmãos Aliocha e Ivan na taverna. Percebemos que o grande mote da literatura de Dostoiévski são os diálogos e a polifonia de seus personagens, às vezes, com mais ênfase do que seus atos. Hipótese reforçada pela afirmação de que: “Não há realidade objetiva no texto de Dostoiévski, só interpretação; existem apenas consciências que falam. Quando ele vai além de uma consciência, não vai em direção ao mundo: mas a outra consciência” (PONDE, 2013, p.142).

Segundo Pondé (2013), outra característica da obra de Sexto Empírico que pode ser aproximada de Dostoiévski é o esvaziamento da linguagem provocado pela constante oposição de argumentos. Esgota-se a linguagem saturando-a em *diaphonia*, em discussão. Ressaltamos que este não chega a ser um argumento do próprio ceticismo pirrônico, mas pode ser interpretado como decorrência da prática de investigação de equipolência dos argumentos. Portanto,

ao afirmar que a obra de Dostoiévski é constituída de vozes equipolentes, Bakhtin está dizendo que o autor russo aproxima-se dessa corrente, na medida em que seus personagens padecem, tanto externa como internamente, dessa equipolência constante dos próprios argumentos (PONDE, 2013, p. 139-140).

Percebamos que o padecimento se dá por vozes tanto *internas* como *externas*, ou seja, é aquilo que a própria personagem diz e o que escuta que o insere em uma espécie de ciclone da linguagem, onde nada se estabiliza e os discursos vivem a se chocar. Estas vozes equipolentes encaminham-se para um ruído infundável, mescladas em um roteiro desprovido de uma lógica ou sistema, dando a ideia de “um quebra-cabeça que não se encaixa” (PONDE, 2013, p. 141).

É neste momento que a antropologia religiosa de Dostoiévski ganha força novamente. Pois, este despedaçamento está presente no homem devido ao seu distanciamento de Deus. O homem é esse que fala o tempo todo, enquanto o Cristo de Dostoiévski é aquele que faz silêncio quando questionado pelo Inquisidor. Deus está fora da polifonia, o silêncio é sua marca de liberdade (PONDE, 2013). Uma liberdade que não necessita de dita para ser vivida, mas necessita apenas do silêncio para se fazer presente.

Poderíamos até tentar aproximar a *ataraxia* como esta liberdade em Deus, mas entendemos que são pontos distintos. Mas o caminho para chegar até ambos, nos parece semelhante. Para Dostoiévski, não se encontra o silêncio de Deus sem antes se mergulhar na polifonia humana, ela em sua *diaphonia*, é a fornalha de dúvidas onde Dostoiévski se incendeia para construir sua fé.

Outra abordagem que relaciona o escritor russo e o ceticismo foi feita por Smith (1993) em sua tese a autora discute a literatura de Dostoiévski e Robbe-Grillet como autores que possuem uma literatura “orientada” pelo ceticismo. A principal marca deste tipo de criação narrativa seria a contradição. Aqui, a ligação entre ceticismo e Dostoiévski é feita pela noção de contradição e não pelas “vozes equipolentes” como feito por Pondé (2013). Diferente da concepção aristotélica de contradição em que uma coisa só pode ser algo ou não-ser, a autora mostra como alguns filósofos endossaram a proposta cética de que não se é possível conhecer as coisas “como elas realmente são”, mas apenas como elas nos aparecem. Nietzsche, Derrida e Barthes contribuíram para problematizar a contradição aristotélica tematizando sobre o devir, a diferença e uma “alteridade original”, respectivamente. Smith (1993) mostra como estas categorias aproximam-se da literatura de Dostoiévski. Nos romances do escritor russo, uma personagem é capaz de ser boa e má, altruísta e egoísta; divergindo da proposta aristotélica sobre a contradição.

2.3.1 Ceticismo e Memórias do Subsolo

Particularmente em *Memórias do Subsolo*, Smith (1993) nota que a contradição se apresenta como algo que produz insignificância²⁷, ao que ela denomina como “contradição como negação” (SMITH, 1993, p. 32). Já aqui, evidencia-se também a distância do trajeto cético que culminaria na tranquilidade, não a toa, o título da tese de Smith (1993) é *Ceticismo nos romances de Dostoiévski e Robbe-Grillet: uma rejeição da tranquilidade pirrônica*. A contradição como negação difere-se da contradição que Smith encontra em *Crime e Castigo* em que Raskolnikóv mergulha na contradição para lidar com o ato que cometeu. Em *Memórias*, a contradição parece produzir inércia, ela se apresenta como algo imobilizador anterior à possibilidade de tomar qualquer decisão. Já Raskolinkov parece encontrar a contradição após o assassinato que comete no

²⁷ Referência à expressão de Roland Barthes: “frappé d’insignifiance”.

romance, debate-se na contradição ainda tentando ser algo após ter cometido o crime; o homem do subsolo parece já ter se desencantado da possibilidade de ser algo ou alguém, sem nem mesmo ter cometido qualquer ato, tampouco inseto conseguiu ser.

A contradição estabelecida pelo homem do subsolo não se direciona para resolver a situação como para Raskolnikov que parece o tempo inteiro questionando-se, mas buscando sair daquela situação. A personagem de *Crime e Castigo* parece estar em um poço imerso na culpa do assassinato e aguarda uma mão que retire-o dali. Já o homem do subsolo, vive em um poço também, mas não só não espera uma mão que venha retirá-lo como ri de quem está lá fora, ri e inveja, ao mesmo tempo.

Para Smith (1993), o homem do subsolo seus ditos contraditórios apagam-se mutuamente, jogando o leitor sempre a um ponto zero onde ele não sabe quem é aquela personagem. A autora percebe que a personagem aplica a investigação cética a si mesmo, destituindo-se a cada vez que ele mesmo se impõe um adjetivo. O questionamento da validade das causas e origens que os céticos aplicam as coisas, o homem do subsolo aplica a si mesmo. Gerando uma espécie de vertigem em seu discurso.

Deste passo, desdobra-se a última qualidade da contradição percebida por em *Memórias do Subsolo*, “a contradição como incerteza” (SMITH, 2002, p. 34). Em que a autora verifica na segunda parte da obra, quando o homem do subsolo narra um episódio com conhecidos. Mesmo com seu aclamado discurso sobre liberdade e indeterminação, o personagem vê-se pouco livre nas situações que encontra. Pensa em fazer algo diferente, mas termina agindo de forma repetida. Vê-se cerceado pelos limites de suas próprias atitudes. Entre a inescapabilidade dos limites e o desejo de desafiá-los, encontra-se uma das principais chaves para a investigação da contradição em *Memórias do Subsolo*.

E por último, temos a alusão a *Memórias* em um artigo de filosofia que discute a tranquilidade preconizada pelo ceticismo pirrônico. A autora Krempel (2009) encontra em um trecho da obra literária uma resposta que contradiz a proposta cética de que o exercício de percepção da equipolência, seguido da suspensão do juízo levaria necessariamente a tranquilidade como pressupõe Sexto Empírico. Para ela, o homem do subsolo percebe o tempo necessário de investigação para a suspensão do juízo, contudo,

isso não desencadeia a tranquilidade. O ceticismo do homem do subsolo leva-o a uma inércia e certa inaptidão a tranquilidade. Krempel (2009) aproxima-se de Smith (1993), pois, ambas indicam que embora algumas características céticas sejam notadas na obra, o destaque da relação com o ceticismo pirrônico é a rejeição da tranquilidade.

Percebemos que até o momento as ligações entre *Memórias do Subsolo* e ceticismo pirrônico foram feitas de modo secundário em trabalhos, pretendemos aqui e agora, mostrarmos quais diferenças, de fato, aproximam e distanciam esta obra literária e esta corrente filosófica. Mostraremos agora, como o homem do subsolo foi também um homem que se incendiou das questões em relação a si e sua época. Escavou a linguagem para atacar o egoísmo racional e o materialismo e porque não, a si mesmo também. Imergiu-se na polifonia humana, no subsolo de sua própria condição e decidiu falar sobre ela...

Capítulo 3

O ceticismo como método para crítica do egoísmo racional e o materialismo em *Memórias do Subsolo*

“A voz do sangue (como denominá-lo de outro modo?) fez-se ouvir de imediato e minha alegria não teve limites.”

F. Nietzsche em carta a um amigo sobre Memórias do Subsolo

Neste capítulo, mostraremos como o ceticismo e suas relações com a literatura unem-se ao contexto da obra de Dostoiévski. Precisamente, as suas discussões com Tchernichévski. Retomaremos alguns pontos das discussões de ambos os autores mostrando como trechos de *Memórias do Subsolo* buscam desestabilizar os argumentos de Tchernichévski.

No primeiro item, pretendemos mostrar como o ceticismo apresenta-se como uma disposição no dizer do personagem e como sua escrita deriva de uma inconformidade por não ter encontrado uma verdade a qual pudesse ter agarrado e assim, sair da inércia de seu subsolo.

No segundo, focaremos o debate entre os homens de ação e o camundongo de consciência hipertrofiada, metáfora que delineia boa parte do trecho aqui estudado. Nesta discussão, encontramos para onde se encaminha o discurso do homem do subsolo em que certo teor de dogmatismo leva à tranquilidade e possibilita a ação, enquanto a dúvida empurra-o em direção ao desespero e o sofrimento.

Posteriormente, focaremos na crítica ao egoísmo racional defendido por Tchernichévski e como o homem do subsolo vale-se de alguns modos de argumentação céticos para desconstruir a argumentação de que o homem era, primordialmente, um ser egoísta, antes mesmo de ser ético.

Por último, mostraremos os trechos que questionam a posição materialista em que o homem pode ser visto como um organismo biológico dotado da faculdade de razão. O homem do subsolo nega se adequar a esta categorização e faz da negação de uma definição seu estandarte.

3.1 O homem do subsolo e seu discurso

Como já dito no capítulo anterior, estamos realizando a interpretação de que o homem do subsolo não é um “jogo de consciências”, mas um homem que vive intensos conflitos. “Humanizamo-lo” pensando trata-lo não apenas como uma pluralidade de consciências abstratas que falam, mas como alguém que não só pode, mas, deve ter existido (ou ainda existem) como dito pelo próprio autor em nota no início do livro: “pessoas como o seu autor não só podem, mas devem até existir em nossa sociedade” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 14). Olhar para o homem do subsolo como humano que existiu e pode existir aproxima-nos de compreendê-lo enquanto “voz do sangue”, como disse Nietzsche, e como porta-voz de uma condição da teologia trágica de Dostoiévski mostrada por Cabral (2012). Trata-se de percebê-lo enquanto humano despedaçado em sua condição de imerso na polifonia da razão. Razão essa que tenta não só categorizar o mundo, mas determinar a si mesmo, buscando descobrir-se “mau” ou “bom”, “livre” ou “determinado”. Como podemos observar nos seguintes trechos em que o personagem mostra opiniões opostas a respeito de si:

“Sou um homem doente... Um homem mau [...] Fui um funcionário maldoso, grosseiro e encontrava prazer nisso.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p.15)

x

“eu tinha consciência, e de modo vergonhoso, de que não era uma pessoa má [...] Menti a respeito de mim mesmo quando disse, ainda há pouco, que era um funcionário maldoso.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p .16)

Essa maldade, suscetível a “alguma bonequinha [...] ou ao convite de um chazinho com açúcar” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 16), tenta se firmar na doença, mas, já na página seguinte, confessa ter mentido. Nestas oposições, Bakhtin e Sexto se avizinham quando o primeiro afirma que “Dostoiévski coaduna os contrários” (BAKHTIN, 2005, p. 13), enquanto Sexto Empírico define o pirronismo como um *dunamis antithetike* que podemos traduzir como a “força da oposição” (PH 1, p. 8). As oposições são constantes no primeiro trecho do livro, mas o homem do subsolo segue em uma digressão em que questionará a verdade de tudo o que disse e encerrará questionando o valor das próprias palavras.

Não nos deixemos impressionar por esta primeira “confissão” do homem do subsolo, a mentira desta segunda página passa a ser a constante ao final quando a personagem indicará que nada do que disse era verdade. “Eis o que seria melhor mesmo: que eu próprio acreditasse, um pouco que fosse, no que acabo de escrever. *Juro-vos, meus senhores que não creio numa só palavrinha de tudo quanto rabisquei aqui!*” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 51, grifos nossos).

O homem do subsolo não acredita em nenhuma palavra que escreveu. Demos um salto de trinta e cinco páginas para o autor nos contar que não acredita nas palavras que ele mesmo escreveu. Aqui, abre-nos uma nova janela de interpretação: o homem do subsolo não apenas se contradiz e mente, mas também não acredita nas palavras que escreve.

Próximo ao que entendido por Krause (2004) e Pondé (2013).O primeiro nos mostrou como a literatura faz este exercício de duvidar dela mesma por meio da ironia e para chegar lá, foi necessário o paradoxo do “sou um homem mau” e “não era uma pessoa má”. Enquanto Pondé (2013) mostra-nos que o que o homem do subsolo está fazendo com isso não é um deboche, mas uma “atitude de um ser humano se defendendo do processo de (auto) coisificação, que pode vir da fala do outro, assim como da sua fala sobre si mesmo.” (PONDE, 2013, p. 165).

E se quisermos falar sobre essa recusa de coisificação dentro da linguagem, o homem do subsolo nos dá ainda mais palavras para apagarmos aquelas que poderiam nos definir:

E, aliás, quereis saber uma coisa? Estou certo de que a nossa gente de subsolo deve ser mantida à 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...* (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 50, grifos nossos)

Aqui, o homem do subsolo aponta o vácuo ao qual seu discurso se encaminha, a desconfiança com as palavras se dá pelo falta (*silêncio durante quarenta anos*) ou pelo excesso delas (*falando, falando, falando...*). Diz que mente, diz que não acredita nas palavras e quando *sai para a luz, fica falando, falando, falando...* Para Pondé, ele “quase adentra o universo do ceticismo, da incapacidade da linguagem de descrever o que acontece com o próprio sujeito da linguagem – a linguagem se perde dentro dela mesma” (PONDE, 2013, p.165). É deste “quase adentrar” ao universo cético que

queremos dizer. Onde ele *quase* adentra é nesta reflexão sobre o vácuo que se encaminha a linguagem em sua tentativa de definição do humano. O homem do subsolo aponta o movimento cíclico que a linguagem faz, buscando encontrar uma solução para sua condição. “Mas que fazer, se a destinação única e direta de todo homem inteligente é apenas a tagarelice, uma intencional transferência do oco para o vazio?” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 30-31).

Desta forma, uma ideia conclusiva nunca é uma síntese, mas deixa um rastro de dúvida sobre sua viabilidade, deixando-se escapar ao final impossibilitando ao leitor a percepção de que "ah! Era isso então que ele queria dizer". Lembrando-nos aqui das evasivas notadas por Bakhtin em que o sentido final para o que é dito nunca chega. A linguagem roda em torno dela mesma, substituindo a si própria sem nunca ter tempo para o silêncio. O silêncio é antônimo de tudo o que o homem do subsolo vive e nos conta em suas páginas. Este fechamento silencioso não é possível no discurso do homem do subsolo, o contra argumento de cada ideia é deixado sempre à espreita como uma *sombra*, usando a terminologia da citação de Bakhtin, a reação do leitor ao invés de conclusiva fica como com "uma pulga atrás da orelha".

Esta problematização da linguagem culmina em uma afirmação da escrita. O homem do subsolo, nas últimas páginas da primeira parte, escreve: “Assim é; mas, por escrito, isto sairá, de certo modo, solene. [...] Além disso, é possível que as anotações me tragam realmente um alívio. [...] Não sei *por quê*, mas acredito que, se eu anotar, há de me deixar em paz. E por que não tentar?” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 54).

É nesta “deixa” que o homem subsolo inicia a segunda parte de seu livro. É depois de tanto duvidar da linguagem, dizer que um homem inteligente *transfere-se do oco para o vazio*, afirmar a tagarelice, ele reconhece que há certa aposta a fazer na linguagem. Mesmo sem saber o *por quê*, escreve para que suas memórias do subsolo sejam mais suaves a ele mesmo. A linguagem termina sem teor de verdade, mas, como um assopro que afaga a violência da contingência.

3.2 O muro do homem de ação e o camundongo da consciência hipertrofiada ou um cético colérico

Os homens normais, diretos e de ação - O muro como verdade

O homem do subsolo realiza uma separação entre os homens. Os primeiros, ele chama de homens normais. São os homens que não se detém na dúvida, nem se deixam tomar por nenhuma investigação, existe um muro para eles, onde há algo de definitivo ali. Há uma verdade apregoada neste muro a qual o homem normal se acalma com ele. Segue a descrição destes:

Aliás, diante de um muro tais cavalheiros, isto é, os homens diretos e de ação, cedem terreno com sinceridade. O muro para eles não é causa de desvio, [...]. O muro tem pra eles alguma coisa que acalma; é algo que, do ponto de vista moral, encerra uma solução – algo definitivo e, talvez, até místico... (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 22)

Ao dizer que estes homens “cedem terreno com sinceridade” ao encontrarem este muro, o homem do subsolo frisa a confiança depositada por eles nas verdades que este muro contém a eles. Não há qualquer sinal de dúvida e investigação, há no muro *alguma coisa que acalma* e se estamos pensando como Smith (1993), a imagem da calma está próxima de uma posição dogmática de aferreamento da verdade, distante do tormento da dúvida. A tranquilidade promovida pela crença na verdade é tamanha que o homem do subsolo ironiza apontando certo misticismo na atitude destes homens. Mas, afinal, o que é este muro? “O impossível quer dizer um muro de pedra? Mas que muro de pedra? Bem, naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática. [...], não adianta fazer careta, tendes de aceitar a coisa como ela é.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 25).

Aqui, ele nomeia seus “inimigos”. Se Sexto escreve contra os dogmáticos, o homem do subsolo está escrevendo contra aqueles que encaram *as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática* como verdades que podem legislar sobre a vida humana. Encontramo-nos com Tchernichévski e sua aposta nas ciências morais, que seriam a transposição da causalidade das ciências naturais para as ciências humanas e, a partir disto, a extração de uma proposta ética destas ciências. Por isso, o muro *é algo que, do ponto de vista moral, encerra uma solução*, pois o muro permite afirmar como os seres humanos devem conviver.

Alto lá, muro de pedra!

Até parece que semelhante muro de pedra é realmente um tranquilizador e que de fato contém alguma palavra para o mundo, só porque constitui o dois e dois são quatro. Oh, absurdo dos absurdos! (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 25)

O muro pode ter algo de definitivo aos homens diretos e de ação. Mas, não ao homem do subsolo. Ele é aquele que *não se conforma com as impossibilidades e o muro, pois repugna a resignação*. Veremos que a ironia ao fato de que o muro de pedra teria alguma palavra para o mundo é mais a frente, atenuada com dizeres do homem do subsolo sobre a razão. A *não conformação e repugnação à resignação* do homem do subsolo são marcas de seu discurso. Repugnar a resignação é mergulhar na investigação e na dúvida. Ele não encontra certezas para se conformar e não aceita isto de bom grado. Revolta-se em sua condição de “saber mais do que deve, mas, menos do que necessitaria”²⁸.

O processo de investigação proposto pelo ceticismo é também por ele empenhado. A motivação dele não é encontrar a tranquilidade, no entanto, sente-se impulsionado por seu inconformismo e repulsa à resignação. Este muro que o homem do subsolo para em frente e se indigna pode ser interpretado como o racionalismo utilitário de Tchernichévski, que se desdobra nos temas do materialismo e do egoísmo racional. Se para alguns homens esta teoria encerrava questões, para o homem do subsolo, era ali, aos pés deste muro, que elas começavam.

Um homem atado a *diaphonia* ou um camundongo de consciência hipertrofiada

Estou tanto mais convencido desta suspeita, por assim dizer, que se tomarmos, por exemplo, a antítese do homem normal, isto é, o homem de consciência hipertrofiada, [...] a si mesmo se considera, com toda a sua consciência hipertrofiada, um camundongo e não um homem. Talvez seja um camundongo de consciência hipertrofiada, mas sempre é um camundongo (DOSTOIEVSKI, 2009, p.22).

²⁸ Expressão utilizada por Luiz F. Pondé na palestra “O animal em ruínas” em ciclo promovido pela CPFL no dia 29 de Julho de 2010.

O muro, com sua altivez, faz o homem do subsolo crer-se um camundongo. Tomemos aqui a liberdade de denominá-lo como um rato²⁹. O desespero diante do muro é tamanho que o homem do subsolo se faz rato. Rato, pois, sua humanidade é ali confundida com a do homem de ação. Lembra-nos aqui Sexto Empírico, quando ressalta que às vezes a presunção dos dogmáticos é tamanha que o cético chega até mesmo a duvidar do que lhe aparece sob os olhos. Viu-se rato, ao invés de homem, assim como dirá mais a frente ser tecla de piano, ao invés de ser homem. Duvidar ao que aparece sob os olhos é, para Sexto, um modo de provocação aos dogmáticos. Como se dissesse: “veja o que me fez fazer para mostrar a você o que estava fazendo com sua teoria!”. E assim, o homem do subsolo o fez. Transformou o homem em rato e em tecla de piano. Como que dizendo: “olhe no que você está transformando o homem”, ou melhor, “perceba como está olhando para o homem pensando como um animal-egoísta-racional ou um organismo-biológico-químico dotado de razão”.

Em uma espécie de condenação a dúvida, o homem-rato não se vê na mesma origem do homem de ação: “A antítese do homem do homem normal, isto é, o homem de consciência hipertrofiada, o homem saído, naturalmente, não do seio da natureza, mas de uma retorta” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 22).

Se o homem de ação nasce para o mundo, o homem-rato nasce para o subsolo. Sua origem da retorta não lhe permitiu conquistar o mundo, mas apenas questioná-lo. E ali, perguntando-se sobre o mundo de seu subsolo, só pode vangloriar-se de sua inércia. Uma inércia desencadeada pelo questionamento e investigação. Não há fundamentos a ele, entende que o melhor é permanecer rato no subsolo do mundo. “Talvez seja um camundongo de consciência hipertrofiada, mas sempre é um camundongo. Ora, trata-se de um homem e, por conseguinte, de tudo o mais também.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p.22) Ser rato não o foi suficiente, nem tampouco homem, foi *de tudo o mais também*. O subsolo o imunizou as identidades. Viveu correndo atrás de uma, mas em nenhuma conseguiu colar:

“Oh, se eu não fizesse nada unicamente por preguiça! Meu Deus, como eu me respeitaria então! Respeitar-me-ia justamente porque teria a capacidade de

²⁹ Segundo o dicionário Michaelis, um camundongo trata-se de um rato doméstico: <http://michaelis.uol.com.br/moderno/portugues/index.php?lingua=portugues-portugues&palavra=camundongo>

possuir em mim ao menos a preguiça; haveria, pelo menos, uma propriedade como que positiva, e da qual eu estaria certo. Pergunta: quem é? Resposta: um preguiçoso. Seria muito agradável ouvir isto a meu respeito. Significaria que fui definido positivamente, haveria o que dizer de mim” (DOSTOIEVSKI, 2000, p.31)

Ele fez da negatividade a sua morada. O despedaçamento de si enquanto homem fê-lo tomar-se enquanto rato. Mas, rato ele também sabe que não é. Nem rato, nem preguiçoso, o homem do subsolo não consegue dizer o que é, apenas o que não é. Nesta vertigem, ele nos lembra os apontamentos de Smith (1993) sobre “a contradição e a revolta contra os limites” (SMITH, 2002, p. 33). Debate-se na contradição ainda tentando ser algo; o homem do subsolo parece já ter se desencantado da possibilidade de ser algo ou alguém, nem mesmo inseto conseguiu ser³⁰: “não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 17).

No entanto, ele não se satisfaz com suas certezas negativas, por isso, continua a dizer. Em sua negatividade de dizer o que não é, ele protesta contra aquilo que poderia dizer que ele “é” algo. Na rebelião contra os limites, ele encontra a força impulsionadora para ainda continuar dizendo. Tem ao entorno de si perguntas sem respostas, palavras que não são verdades, *uma lama fétida*, que cheira a desconfiança, estranhamento e inquietação. Deste processo, ele mesmo diz:

O infeliz camundongo já conseguiu acumular, em torno de si, além da torpeza inicial, uma infinidade de outras torpezas, na forma de interrogações e dúvidas, acrescentou à primeira interrogação tantas outras não resolvidas que, forçosamente, se acumula ao redor dele certo líquido repugnante e fatídico, certa lama fétida, que consiste nas suas dúvidas, inquietações (DOSTOIEVSKI, 2009, p.23)

Torpeza, dúvidas e inquietações. Estes são os constituintes do entorno do homem-rato. Mas, há um elemento externo que torna ainda mais fétida a lama: “e, finalmente, nos escarros – que caem sobre ele em profusão – dos homens de ação agrupados solenemente ao redor, nas pessoas de juízes e ditadores, e que riem dele a mais não poder, com toda a capacidade das suas goelas sadias.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 23). Se retornarmos ao início deste item, voltamos a nos encontrar com os homens de

³⁰ O personagem lembra-nos aqui, a poesia *Tabacaria* de Fernando Pessoa: “Não sou nada./ Nunca serei nada./ Não posso querer ser nada./ À parte isso tem em mim todos os sonhos do mundo [..]/Falhei em tudo./ Como não fiz propósito nenhum, talvez tudo fosse nada./ A aprendizagem que me deram,/ Desci dela pela janela das traseiras da casa/ [...]” (PESSOA, 1990, p. 362)

ação. O discurso do homem do subsolo pode ser interpretado como uma investigação cética dos homens de ação e do seu muro. E é isso que se dará daqui para frente.

Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranquilo, não conservando quaisquer dúvidas. E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos? Onde iriei busca-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta atrás de si outra, ainda anterior, e assim por adiante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato de pensar. (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 30)

Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Esta pergunta unida ao trecho citado acima nos leva aos modos de argumentação de Agrippa, precisamente, ao segundo modo. A regressão infinita é realizada aqui buscando encontrar uma causa primeira que fundamente a ação do homem do subsolo. Ouve-se o desespero do materialismo em segurar-se para que não se desmorone, já que “ele se apoiou na ideia de que alguma definição iria conseguir resistir à decomposição” (PONDE, 2013, p. 166). Ele chega a ser didático quando diz perceber que uma causa leva a outra e a outra, a outra, *até o infinito...* Um bom cético pirrônico teria aqui, seu papel cumprido. Indicou o caminho para suspensão de juízo, apontou e disse: “Siga, a tranquilidade está logo ali”. Mas, não é isto que acontece.

O trecho acima é identificado por Krempel (2009) como uma negação da tranquilidade pirroniana. Ao invés da tranquilidade, o desespero; ao invés da aceitação e a suspensão do juízo, mais dúvidas. O único fato deduzível desta digressão e questionamento à causa primeira ele mesmo nos diz: “O sofrimento... mas isto constitui a causa única da consciência.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 48). O sofrimento parece ser o único *fatum* para o homem do subsolo. A dúvida cessa e emana a partir dele. “Para começar a agir, é preciso, de antemão, estar de todo tranquilo, não conservando quaisquer dúvidas.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 29).

Assim, como queria Sexto Empírico que o desespero atingisse o cético só caso ele tivesse sede e fome, neste momento, estamos, portanto, muito longe da proposta cética tendo como linha de chegada a tranquilidade. Sede e fome são, provavelmente, as duas últimas necessidades pelas quais o homem do subsolo clama. Seu berro implora por causas metafísicas ou inexistentes; roga, insiste, debate-se e, ainda sim, assusta-se por não encontrá-las. Um cético colérico e atormentado que, pensando como Hipócrates, expelle sua bile amarela e espuma em amor-próprio, vaidade, dúvidas e sofrimento.

Se Sexto rema em direção à tranquilidade com sua suspensão do juízo, o homem do subsolo nada desesperadamente na corrente contrária tentando não se afogar em suas dúvidas. A equipolência tem para ele um peso de desespero, uma corrente inversa àquela da tranquilidade, nada na lama fétida que nos contou em linhas atrás. Seu nascimento a partir de uma retorta não o possibilitou encontrar seu barquinho para remar em direção à quietude.

É pouco que este homem de consciência hipertrofiada seja somente uma caricatura do homem vislumbrado por Tchernichévski, como afirmou Frank (2013). Imergi-lo no cristianismo trágico de Dostoiévski apontado por Cabral (2012) e nas reflexões sobre insuficiência da linguagem descritas por Pondé (2013) é também perceber que ele está apontando para o sofrimento humano decorrente da objetivação da vida. É tentando esgotar a linguagem que ele revela processo de objetificação do homem em conceitos.

Nestes dizeres do homem-rato estão presentes mescladas as críticas ao egoísmo racional e ao materialismo. Muitas vezes, elas aparecem mescladas, mas, tentaremos separá-las para compreendermos detalhadamente como e onde o homem do subsolo busca apontar as consequências destas teorias e de que modo o ceticismo aparece em seu discurso.

3.3 A crítica ao egoísmo racional

Tchernichévski defendia o egoísmo racional. Retomemos aqui, o que isso quer dizer. Tchernichévski postulava o egoísmo anterior à ética. Rompia com as categorias de bem e mal para pensar que o homem deve pesar suas atitudes na balança da razão e optar por elas caso entenda que elas são prazerosas e úteis a ele e aos demais. Em uma definição, sucinta:

A designação egoísmo racional expressa a associação entre uma característica que seria inata do ser humano, o egoísmo, e a faculdade da razão. Representaria uma conclusão lógica da filosofia materialista para o comportamento humano, pois não iria de encontro aos desígnios da própria natureza e não requisitaria da ação humana outra obediência que não à razão. Como princípio ético, portanto, o egoísmo racional incorporava a razão ao problema da moral. (DOMINGUES, 2015, p. 199)

Caberia ao egoísmo racional, portanto, não só mostrar o caráter egoísta do humano, mas com a ajuda da razão, domesticá-lo a favor de uma maioria. Esta era a engenharia social preconizada por aqueles que a defendiam. *Não requisitaria da ação*

humana outra obediência que não à razão, tínhamos aqui, uma nova legisladora da natureza humana, uma déspota travestida de libertação, a razão fazia-se rainha em nome do bem comum.

Do reino da razão sobre a vontade humana, defendido por Tchernichévski, o homem do subsolo tratou logo de ser o bobo da corte. E, cai a ele, muito bem este papel mesmo. O bobo da corte do império da razão. Zomba dela, ri dela e de si também, reconhece a importância de sua rainha, mas não pode deixar de questionar a posição que ela ocupa e tampouco deixa ileso aqueles que a veneram. Ironizava a suposta catequese racional e aqueles que nela acreditavam:

Oh, dizem-me, quem foi o primeiro a declarar, a proclamar que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele, imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre, porque, sendo instruído e compreendendo as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele e, por conseguinte, por assim dizer, por necessidade, ele passaria a praticar o bem? Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! (DOSTOIEVSKI, 2009, p.32-33)

Instrução para o fim das ignomínias. *Bondoso e nobre*, graças a razão. Sabendo que tem a si em primeiro lugar, sente necessidade então, de praticar o bem? Ironias, ironias, ironias... É isto que ele veio para fazer. Pergunta quem foi o fundador, o primeiro a dizer tudo isso, proclama-o criança, criancinha... Inocente e pura. A ironia destilada impede a emergência de uma nova tese que venha derrubar os pressupostos do egoísmo racional. Sigamos, na crítica realizada:

E que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens, com *conhecimento de causa*, isto é, compreendendo plenamente as suas reais vantagens, relegado estas a um plano secundário e se atirando a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, sem serem obrigados a isto por nada e por ninguém, mas como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel-prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 33, grifos do autor)

Aqui a ironia se afina e ele aponta, um argumento central dos materialistas, *o conhecimento de causa* é referência a lei da causalidade, que afirmava ser possível traçar os comportamentos com a mesma exatidão das ciências naturais. Como fazer este encadeamento de causas se depois da catequese da razão, o homem ainda sim escolher um caminho que não o pretendido? Que não o bem pra si nem para os demais?

Buscando o risco, ao acaso, sem serem obrigado a isto por nada e por ninguém.

Em outras palavras: exercendo sua liberdade. Estaria ele, o homem do subsolo defendendo outra *dogmata* frente ao racionalismo materialista? Estaria este homem-rato afirmando a liberdade ser uma verdade? Retomemos esta questão posteriormente e sigamos escavando a crítica ao egoísmo racional para ver se assim, conseguimos novas pistas para a hipótese nas linhas anteriores levantamos:

Quer dizer, realmente, que essa teimosia e a ação e seu bel-prazer lhes eram mais agradáveis que qualquer vantagem... A vantagem! Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consistem a vantagem humana? E se porventura acontecer que a vantagem humana, *alguma vez*, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, certos casos, desejamos, para nós mesmos o prejuízo e não a vantagem? E, se é assim, se pelo menos existir tal possibilidade, toda a regra fica reduzida a nada. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 33)

Aqui, o ataque é fulminante. Nosso personagem chega a ser cirúrgico em sua argumentação mesmo empolgado com sua zombaria. Aqui, é onde ele implode o utilitarismo. Buscando conceituar a vantagem, hipotetiza que o homem pode escolher o que é pior para si. Pode escolher destruir-se, entregar-se ao caos, preferir o sofrimento. E aqui, teríamos uma interpretação precipitada ao compreender que ele estaria defendendo alguma espécie de sadismo, entendemos que dizer que o homem *pode* optar pelo prejuízo a si, e que *devem* haver casos assim, não implica em uma defesa do sadismo, mas em ir ao cerne do egoísmo racional, que é o utilitarismo, para mostrar que ali, onde o homem é aquele que busca o prazer, *a vantagem*, naquele lugar, ele pode tomar outra escolha³¹. E essa outra escolha implica em dizer que a vantagem *pode ser* uma desvantagem. Nos encontramos com o paradoxo e o ceticismo faz-se presente. Encontramos proximidades com o segundo modo de argumentação de Agrippa, pois, após problematizar o egoísmo racional, o homem do subsolo vai ao seu argumento primeiro da *vantagem* e mostra como ele pode se tornar uma regra reduzida a nada.

E novos argumentos ainda surgem para reforçar sua hipótese de que o homem pode tanto não aprender a catequese da razão como pode realizar o mal a si e aos demais. Em, um único trecho, ele desestabiliza ambos os argumentos:

Outrora, ele via justiça no massacre e destruía, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue

³¹ Teríamos aqui, mais uma defesa da liberdade, já que ele *pode tomar outra escolha*?

uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora. O que é pior? Decidi vós mesmos. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 36-37)

Se a razão nos destituiu dos argumentos para matar com os Direitos Humanos, na mesma proporção parece ter nos dado ferramentas como no caso do nazismo. E se antes ainda destes fatos, o massacre era símbolo de justiça, os argumentos da razão pareceram-nos manobráveis e não nos tornaram muito melhores do que antigamente³². O homem do subsolo faz papel de cético terapêutico, como descrito por Smith (1995) e mergulha no dogmatismo alheio, mostrando como seus argumentos podem levar a situações aporéticas. Aqui precisamente, ele desmonta a ideia de que a razão poderia trazer a solução para os problemas morais apontando como ela legitimava o massacre e posteriormente, mesmo dando argumentos para não o fazê-lo, o homem permanece realizando-o.

A crítica do homem do subsolo ao egoísmo racional não estaciona neste papel da razão diante da formação moral do homem, ele faz de si um egoísta racional e provoca o tempo inteiro o leitor mostrando um pensamento mergulhado nas teorias de Tchernichévski, vejamos: “Dizei-me: de que pode falar um homem decente, com o máximo prazer? Resposta: de si mesmo. Então, também vou falar de mim.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p.18)

Aqui, temos mais uma vez, e talvez mais do que em toda obra a situação do cético terapêutico como aquele que “por ser uma pratica dialética, o cético terapêutico usa as armas do adversário para refuta-lo, isto é, faz voltar contra o dogmático o seu próprio tipo de discurso, o que dá a ilusão de que as características do discurso filosófico também lhe pertencem” (SMITH, 1995, p. 76). Dizer que *um homem decente* para exercer seu *máximo prazer* deve falar *de si mesmo* é mostrar as consequências de um egoísmo que se postulava antes da atitude de ser ético ou não, como argumentava Tchernichévski.

³² A letra de Arnaldo Antunes contribui para que possamos compreender este argumento: “o mundo está bem melhor /do que há cem anos atrás, dizem /morre muito menos gente / as pessoas vivem mais /ainda temos muita guerra/ mas todo mundo quer paz, dizem/ tantos passos adiante/ e apenas alguns atrás/ [...] quem me dera/ não sentir mais medo/ quem me dera/ não me preocupar/ quem me dera/ não sentir mais medo algum”

Não cabe aos nossos objetivos dizer se a interpretação de Dostoiévski é rasa ou não, se ele interpreta o egoísmo racional de forma superficial, mas nota-se claramente a crítica que o autor faz a este tipo de pensamento sem opor outro argumento que tente se sobrepor a ele. O homem do subsolo não prega a caridade, nem diz que devemos ser éticos, mas seu discurso é de alguém que acreditou ser um egoísta racional mas, encontra-se convulsionado pelos seus próprios argumentos. Entendemos esta atitude de mostrar ao dogmático onde ele pode chegar se agarrado a sua verdade como atitude eminentemente cética que “faz voltar contra cada dogmático às armas que o próprio dogmático emprega: É um discurso filosófico particular que se volta contra si mesmo” (SMITH, 1995, p. 78).

E ele não se cansa de dizer da vaidade que o transborda: “Tenho, por exemplo, um terrível amor-próprio.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 20). Notemos que seu amor-próprio é *terrível*, o que nos leva ao paradoxo, pois, em seguida, afirma ofender-se com facilidade³³. Um amor-próprio terrível de tão frágil que é. Aqui, os argumentos de do crítico literário russo facilitam-nos para compreender, o que é este “fazer-se dogmático” para questioná-lo.

homem do subterrâneo nas *Memórias* é não só o acusador como também um dos acusados [...] A estratégia de Dostoiévski é destruir seus opositores “a partir de dentro, levar as pressuposições e possibilidade lógicas desses adversários à sua conclusão coerente e chegar a um impasse destrutivamente insolúvel. (SKAFTIMOV apud FRANK, 2013, p. 432)

O homem do subsolo diz de suas experiências enquanto homem que viveu crendo-se egoísta, mas que descobria prazer também em um bofetão. Não cairemos aqui

³³Trechos de um poema de Álvaro de Campos parecem nos ajudar a compreender este *amor-próprio terrível*: “Nunca conheci quem tivesse levado porrada./ Todos os meus conhecidos têm sido campeões em tudo./ E eu, tantas vezes reles, tantas vezes porco, tantas vezes vil /Eu tantas vezes irresponsavelmente parasita,/ Indesculpavelmente sujo,/ [...] / Eu, que tantas vezes tenho sido ridículo, absurdo,/ [...] / Eu, que, quando a hora do soco surgiu, me tenho agachado/ Para fora da possibilidade do soco;/ Eu, que tenho sofrido a angústia das pequenas coisas ridículas,/ Eu verifico que não tenho par nisto tudo neste mundo./ Toda a gente que eu conheço e que fala comigo/ Nunca teve um ato ridículo, nunca sofreu enxovalho,/ Nunca foi senão príncipe - todos eles príncipes - na vida.../ Quem me dera ouvir de alguém a voz humana/ Que confessasse não um pecado, mas uma infâmia;/ Que contasse, não uma violência, mas uma covardia!/ Não, são todos o Ideal, se os oiço e me falam./ Quem há neste largo mundo que me confesse que uma vez foi vil?/ Ó príncipes, meus irmãos,/ Arre, estou farto de semideuses!/ Onde é que há gente no mundo?/ Então sou só eu que é vil e errôneo nesta terra?/ Poderão as mulheres não os terem amado,/ Podem ter sido traídos - mas ridículos nunca!/ E eu, que tenho sido ridículo sem ter sido traído,/ Como posso eu falar com os meus superiores sem titubear?/ Eu, que venho sido vil, literalmente vil,/ Vil no sentido mesquinho e infame da vileza.” (PESSOA, 1990, p. 418)

na discussão já levantada por outros críticos sobre o masoquismo do personagem, vale-nos aqui, a inversão de argumentos que o autor realiza ao dizer que sente prazer em sua dor. A dor é algo a ser eliminado no egoísmo racional e promovê-lo seria para o bem-estar de si e dos demais. Mas, vertê-lo em sofrimento é transformar a teoria em um *impasse destrutivamente insolúvel*. Um “bom cético pirrônico” retiraria aqui o seu juízo e mostraria ao dogmático do egoísmo racional os cumes do desespero aos quais podem levar suas premissas. Mas, não é isto que o homem do subsolo faz. Seu ceticismo estaciona no desespero.

Faz de si, um culpado sem culpa, pois, é assim que entende que deveria interpretá-la de acordo com o egoísmo racional: “E o principal, por mais que se rumine o caso, está em que eu sou o primeiro culpado de tudo e, o que é mais ofensivo, culpado sem culpa e, por assim dizer, segundo as leis da natureza.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p.21) A razão já expiou sua culpa ao dizer que ele é egoísta antes de ser ético. Já garantiu-lhe que ele iria buscar primeiro o prazer e portanto, o restante já está dado *segundo as leis da natureza*.

E como ser ético, já não se pode ser, pois, nasceu egoísta, não sabe nem o que fazer quando deseja ajudar alguém: “Finalmente, sou culpado porque, mesmo que houvesse em mim generosidade, eu teria com isso apenas mais sofrimento devido à consciência de toda a sua inutilidade” (DOSTOIEVSKI, 2009, p.21) A generosidade é inútil, pois, *as leis da natureza* dizem-no que ele é egoísta *a priori*.

Tudo já está previsto para ele, pois:

a própria ciência há de ensinar ao homem (embora isto seja, a meu ver, um luxo) que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele próprio não passa de tecla de piano ou de um pedal de órgão; e que, antes de mais nada, existem no mundo as leis da natureza (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 37)

Não há vontade nem caprichos, tampouco liberdade. O homem tornou-se *uma tecla de piano ou um pedal de órgão* egoísta e se assim foi dito pelas *leis da natureza*, delas ele não pode fugir.

3.4 A crítica ao materialismo

Pensar em uma crítica ao materialismo em *Memórias do Subsolo* é dizer que o homem resiste a ser um dado objetivo. Resiste em ser tecla, resiste em ser organismo biológico e químico, resiste à causalidade, resiste à previsão de seus atos, resiste às *leis da natureza*. O que o homem do subsolo faz é decompor estas teses, decompor a matéria em palavras que se contradizem.

Como ele já faz nas primeiras páginas referindo-se a medicina e a superstição: “Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina. (Sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso).” (DOSTOIEVSKI, 2000, p. 15).

Ele ironiza a medicina por meio da superstição. E não nega uma, para afirmar a outra, mas a ironia permite que ele coloque dois elementos conflitantes numa afirmação. Desta forma, a medicina representada pelo cientista materialista é colocada diante das superstições que não possuem uma lei causal para sua existência. Aproxima-se assim da oposição de ideias cétricas, já que não necessariamente ela precisa ser operacionalizada como tenho tantos argumentos para afirmar que sim, como tenho aqueles para negar. A operação cétrica pode também se dar por meio da aproximação de causa conflitantes, nas palavras de Sexto: “Por “causas opostas” nós não necessariamente temos em mente afirmação e negação, mas tomamos uma frase simplesmente como “causas conflitantes”” (HP I, p. 5).

Não só brinca com a medicina, mas, também com a matemática: “Estou de acordo em que dois e dois são uma coisa admirável; mas, se é para elogiar tudo, então dois e dois são cinco constitui, às vezes, uma coisinha muito simpática” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 47).

Encontramos aqui uma equipolência entre o papel da razão e sua insuficiência. O homem do subsolo não determina que a razão será capaz de tudo explicar, nem tampouco a renega, dizendo que ela nada tem a contribuir com a existência humana. Depois de muito se revoltar com os dois e dois serem quatro, pois, eles representam as *leis da natureza* e toda forma de controle da vida humana, ele reconhece de que se há em todos estes cálculos e previsões, *uma coisa admirável*. A expressão *se é pra elogiar*

tudo mostra como é possível de equalizar dois e dois serem quatro com dois e dois serem cinco. Entendemos que este trecho ressoa com o tema da razão e o coçar-se.

Sua descrença na linguagem já citada e suas brincadeiras com a matemática, não o levam necessariamente a uma irracionalidade. Não o levam a uma negação do conhecimento ou da razão, como podemos aqui notar:

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 vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 41)

Aqui podemos apontar algo que delineamos no primeiro capítulo quando citamos Pascal, o homem do subsolo não nega a razão, mas aponta sua insuficiência diante das questões humanas. Insuficiente, pois, com ela existe *tudo um coçar-se* que pode ser aqui interpretado como a vontade, mas não nos ateremos ao o que quer dizer exatamente existe coçar-se, pois, o que nos é válido é a afirmação de há razão não contempla totalmente o existir humano. A razão é dois e dois serem quatro, o coçar-se está na simpatia dos dois e dois poderem ser cinco.

Nesta postura de reconhecimento da razão, mas não de postulação dela como verdade, sua afronta ao dogmatismo fica ainda mais presente e ele ressalta a postura de seu interlocutor: “E por que estais convencidos tão firme e solenemente de que é vantajoso para o homem apenas o que é normal e positivo, numa palavra, unicamente a prosperidade?” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 47).

Smith (1995) lembra-nos que o ceticismo terapêutico é realizado de modo que se escolhe um interlocutor para problematizar seu dogmatismo, não à toa, o homem do subsolo estabelece um diálogo com alguém que defenderia um materialismo dogmático. *Estais convencidos tão firme e solenemente*, o convencimento a ele é solene e aqui nos remete a hipótese levantada por Krempler (2009) de que ao homem do subsolo a tranquilidade está mais próxima do dogmatismo do que da dúvida cética. E fica ainda mais evidente quando ele afirma: “Depois de dois e dois, certamente, nada mais restará não só para fazer, mas também para conhecer. Tudo o que será possível, então, será unicamente calar os cinco sentidos e imergir na contemplação” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 48) *Nada mais restará não só para fazer, mas também para conhecer*, ou seja, a verdade foi alcançada. Aqui, a tranquilidade cética pode não ter sido atingida, mas, algo

próximo a ela foi realizado. Diante da certeza do dois e dois, os representantes das *leis da natureza*, uma calma se estabeleceu. Não há o que ser feito, nem conhecido; há apenas *contemplação* (ou poderíamos dizer, *ataraxia*³⁴?).

Sabemos que não se trata da *ataraxia*, mas a proximidade entre dogmatismo e tranquilidade é notável se comparada a sua vizinhança com a dúvida. Para ele, a dúvida e o sofrimento caminham lado a lado: “No palácio de cristal, ele é simplesmente inconcebível: o sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar?” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 48) De que vale um dogma que não seja verdade? *O que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar? Que tranquilidade garante uma verdade que não vem acompanhada de um ponto final, mas, de um ponto de interrogação?*

Para o homem do subsolo, sofrimento é saber tudo o que não é, mas não poder afirmar o que é. É duvidar do que não é e também do que é. “O sofrimento... mas isto constitui a causa única de consciência.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 48) Portanto, a consciência é, por excelência, o lugar do sofrimento, da dúvida e da negação. Não nos enveredemos aqui em um jogo de definições que é justamente o objeto de crítica do homem do subsolo. Tais afirmações categóricas que aqui surgiram foram, tão somente, para denotar o caráter de distância da tranquilidade e proximidade do desespero que a dúvida promove no homem do subsolo. Sigamos, em seu questionamento a busca do homem pela vantagem ou pelo sofrimento:

Não se enganará a razão quanto às vantagens? Talvez o homem não ame apenas a prosperidade? Talvez ele ame, na mesma proporção, o sofrimento? Talvez o sofrimento lhe seja exatamente tão vantajoso como a prosperidade? O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é um fato. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 47-48)

Aqui, ao levantar hipóteses sobre a premissa materialista de que o homem buscaria somente a vantagem³⁵, ele nos lembra o quarto modo de argumentação de Agrippa. *Talvez o homem não ame apenas a prosperidade... Talvez ele, na mesma*

³⁴ “Ataraxia traduz-se por “ausência de inquietude”, “tranquilidade de ânimo”, “imperturbabilidade”” (FERRATER MORA, 2004, p. 212)

³⁵ Percebamos que a quase todo momento a crítica ao materialismo está ancorada em um ataque também ao egoísmo racional, a separação temática aqui, fez-se somente a fins didáticos e metodológicos para exploração dos temas.

proporção, o sofrimento... Seu discurso perfura o materialismo com suas hipóteses fazendo expelir, nestes furos, uma consciência que dói ao humano tê-la e por isso, ele não pode ignorá-la quando fala sobre o ser humano.

Ao final da citação anterior, surge a afirmação de que o homem ama o sofrimento. Teria ele, o homem do subsolo, caído em um dogmatismo? Pensamos que não. Primeiro porque ele usa o termo *às vezes* mostrando que ele está indicando uma possibilidade e não uma regra. Mas, o argumento ainda mais certo é sua fala seguinte: “No caso, não estou propriamente defendendo o sofrimento e tampouco a prosperidade. Defendo... o meu capricho e que ele me seja assegurado, quando necessário.” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 48).

Ao final das contas, ele parece, mais uma vez, defender a si mesmo, defender seu amor-próprio e sua vaidade, assegurar seu egoísmo racional. Vejamos que é possível distinguir quando se trata de uma ironia e quando se trata de afirmação, o dizer irônico está tão presente em suas falas que não conseguimos, ao final, concluir: “isto o homem do subsolo está afirmando e defendendo!”. Há lampejos de uma afirmação da liberdade, mas, que se ofuscam diante da ironia exacerbada.

E este materialismo, aqui apontado, possui como que uma mascote que o representava naquela época para todo o mundo. Era o Palácio de Cristal. Já falamos dele no início do quarto item do primeiro capítulo, este “shopping do século XIX” poderia ser para o homem do subsolo um grande galinheiro. Acompanhemos sua comparação:

Pensai no seguinte: se, em lugar do palácio, existir um galinheiro, e se começa a chover, talvez eu trepe no galinheiro, a fim de não me molhar; mas assim mesmo, não tomarei o galinheiro por um palácio, por gratidão, pelo fato de me ter protegido da chuva. Estais rindo, dizeis até que, neste caso, galinheiro e palácio são a mesma coisa. Sim, respondo, se fosse preciso viver unicamente para não me molhar. (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 49)

Aqui temos um dos pontos onde encontramos mais nitidamente o exercício de um modo de argumentação de Agrippa, precisamente, o terceiro tipo. O homem do subsolo não só se insere na teoria materialista como um cético terapêutico, mas, a relativiza para mostrar a dogmática que está sendo dita. No trecho acima, o Palácio de Cristal é comparado a um galinheiro com seus poleiros, ovos e fezes de galinha, caso nossa personagem não queira se molhar. Pensemos quais as semelhanças entre um

shopping e um galinheiro, nenhuma a primeira vista, mas a relativização permite também compará-los caso decidamos nos protegemos de uma chuva.

Mas, não só pode ser comparado a um galinheiro como é um lugar onde o homem vive segundo os ditos do materialismo, onde sua vontade segue leis ou uma tabela. O que ele está nos dizendo é: há uma parcela de previsibilidade no homem, mas ele se faz humano justamente pela sua imprevisibilidade. E o Palácio de Cristal é um lugar que não há suporta, assim como não comporta a dúvida. *É no coçar-se da razão, na vontade, nos dois e dois que podem ser cinco* que reside sua humanidade. É naquilo que escapa a razão e a linguagem que o homem pode armar sua barraca e delimitar seu território, dizendo: isto é eminentemente meu. Por isso, ele escreve: “Creio nisto, respondo por isto, pois, segundo parece, toda a obra humana realmente consiste apenas em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla!” (DOSTOIEVSKI, 2009, p. 44).

Novamente, a liberdade surge de anteparo a uma afirmação, mas, o homem do subsolo não chega a defendê-la, sua maior preocupação parece ser desmanchar o materialismo. Dizer que o homem luta para ser homem e não tecla trata-se de uma alusão velada a liberdade humana. Ela se deixa ser ofuscada pelos paradoxos e ironias, não faria sentido defendê-la enquanto tese para levar o leitor ao convencimento. Talvez, o homem do subsolo faça jus às ideias de Dostoiévski: a liberdade redentora não precisa de discurso, ela se afirma no silêncio.

Conclusão

Seguimos nesta dissertação o caminho que Frank (2013) apontou como aberto pelo filósofo Lev Chestov, que foi o pioneiro na interpretação de *Memórias do Subsolo* relacionando-o com as discussões com Tchernichévski. Buscamos pensar esta crítica focando na obra citada, mas, também levando em consideração a trajetória biográfica do autor e sua antropologia religiosa.

Finalizada esta dissertação, não consideramos que a presença do ceticismo pirrônico em *Memórias do Subsolo* possa ser fortemente identificado. O que notamos foi que existem algumas táticas do caminho proposto pelo cético que podem ser encontradas, mas não há precisamente nenhuma estrutura clara que se pareça com a proposta geral do ceticismo, passando pelas etapas da investigação e culminando na tranquilidade. O processo de esvaziamento da linguagem, apontado por Pondé (2013), está mais presente em reflexões céticas contemporâneas do que localizado nos escritos de Sexto Empírico. Já a equipolência por ele notada como conceito que realiza o elo entre Bakhtin e Sexto Empírico é mais facilmente identificada em *Memórias do Subsolo*, porém, ainda há outros pontos que consideramos serem mais pertinentes para a aproximação entre esta corrente filosófica e a obra literária.

Parece-nos que o homem do subsolo está preso à condição da *diaphonia* e exerce ali a dúvida de forma incansável. Isto não o leva a tranquilidade, mas, pelo contrário, ao desespero e sofrimento, fato este já assinalado por Smith (1993) e Krempel (2009). A tática cética mostra-se mais claramente quando olhamos para a crítica a Tchernichévski e à argumentação que a personagem faz mergulhando na teoria materialista e fazendo de si certo egoísta racional.

Portanto, nossa hipótese pode ser afirmada de modo que entendamos que Dostoiévski se utiliza de *características da filosofia cética* para empenhar uma crítica, mas *não há em Memórias do Subsolo uma defesa ou indicação da trajetória cética* em direção à suspensão do juízo e posteriormente, a tranquilidade. Suas características céticas caminham em outra direção e são melhor compreendidas se as aproximarmos de seu cristianismo trágico.

Como Krause (2004) já apontou a necessidade de diferenciação dos ceticismos e a importância de salientar o intuito a cada vez que ele é utilizado, entendemos que podemos adjetivar o ceticismo aqui percebido como um ceticismo necessário à teologia trágica de Dostoiévski, identificada por autores como Cabral (2012). Necessário, pois ele se faz condição para percepção de que a ordem da linguagem gera confusão, dúvida, sofrimento e despedaçamento; todas essas são características próprias à condição humana para Dostoiévski e que não devem ser negadas, mas *atravessadas* enquanto caminho trágico-religioso.

As proximidades entre o ceticismo e Dostoiévski, em seu sentido micro, focando na obra *Memórias do Subsolo*, funcionam em prol de uma crítica à racionalidade utilitarista, entendendo-a respectivamente como as teses do egoísmo racional e o materialismo científico. Em seu sentido macro, olhando para o âmbito biográfico em conjunto com suas obras, as relações entre a corrente filosófica e o autor russo parecem coadunar-se com sua teologia trágica em que o homem trilha seu caminho religioso sob o chão de seu sofrimento, dúvida e inquietação como ele mesmo o fez.

Neste momento, podemos retomar os dizeres do próprio Dostoiévski que afirmou ter sido através de uma *vasta fornalha de dúvidas* que seu hosana jorrou e sua fé se construiu. Fornalha aquecida pelo sofrimento onde carvões de dúvidas eram constantemente adicionados para intensificação da chama de sua própria fé. Por isso, vemos este ceticismo em relação aos sistemas e teorias humanos como *necessários* na antropologia religiosa de Dostoiévski. O homem imerso na liberdade só pode atingir a liberdade no Cristo (BERDIAEFF, 1940) por meio deste atravessamento e posterior “abandono” da crença nas apostas humanas.

Bibliografia

ANNAS, J.; BARNES, J. (ed.). Sextus Empiricus, **Outlines of Scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

ARAUJO, B. D. R. **O procedimento irônico como estratégia da forma polifônica em Memórias do Subsolo, de Fiódor Dostoiévski**. Entrepalavras, Fortaleza - ano 3, v. 3, n. 2, p. 139-150, ago/dez 2013.

BAKHTIN, M. M. **Problemas da poética de Dostoiévski** / Mikhail Bakhtin: tradução de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2005.

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

BURUMAN, I. e MARGALIT, A. **Ocidentalismo: O Ocidente aos olhos de seus inimigos**. São Paulo: Jorge Zahar, 2006.

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

CHERNICHEVSKY, N. G. **Selected Philosophical Essays**. Moscou: Foreign Language Publishing House, 1953.

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

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

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

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

DOSTOIEVSKI, F. **O Crodilo e Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão**. Trad. Boris Schneidermann. São Paulo: Editora 34, 2000b.

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

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

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia**. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1978.

FERRATER MORA, J. **Dicionário de Filosofia. Tomo I: A-D**. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

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

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

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

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

GALLEGO, R. A. **A treva luminosa: Teologia e mística em Paul Evdokimov**. São Paulo: Tese de Doutorado, Departamento de Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2012. Acessado em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/7/TDE-2012-12-13T11:48:36Z-13239/Publico/Roberto%20de%20Almeida%20Gallego.pdf

HANKINSON, R. J. **The Sceptics**. Nova York: Routledge, 1998.

HARRIS, S. **A paisagem moral – como a ciência pode determinar os valores humanos**. Trad. Claudio Angelo. São Paulo: Companhia das Letras, 2013.

KRAUSE, G. B. **A ficção cética**. São Paulo: Editora Annablume, 2004.

KREMPEL, R. A. . **Equipolência, suspensão de juízo e tranquilidade no ceticismo pirrônico**. Primeiros Escritos - Nova fase, v. 1, p. 251-265, 2009.

OTTO, R. **O Sagrado**. Rio de Janeiro: Editora Vozes, 2007.

PAREYSON, L. **Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa**. São Paulo: Edusp, 2012.

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

PASSOS, J. D. e USARSKI, F. (Orgs.). **Compêndio de Ciência da Religião**. São Paulo: Paulinas, 2013.

PESSOA, F. **Obras Completas**. Rio de Janeiro: Nova Aguilar, 1990.

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

PONDE, L. F. **Pensamento na desgraça**. São Paulo: Edusp, 2009.

PORCHAT, O. P. **Rumo ao Ceticismo**. São Paulo: Editora Unesp, 2006.

SEXTO EMPIRICO. **Outlines of Scepticism** da edição ANNAS, J.; BARNES, J. (ed.). Sextus Empiricus, **Outlines of Scepticism**. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. Como costume, usou-se a sigla H.P acompanhada do número do livro para referir-se a *Hipotiposes Pirronianas*.

SLOTERDIJK, P. **En el mundo interior del capital**. Madrid: Ediciones Siruela, 2010.

SMITH, KEREN. **Scepticism in the novels of Dostoyevsky and Robbe-Grillet: the rejection of Pyrrhonian tranquility**. Canterbury, Tese de Doutorado: Departamento de Filosofia, Universidade de Canterbury, 1993.

SMITH, P. J. **Terapia e vida comum**. Discurso, v. 25, p. 69-95, 1995