



UNIVERSIDADE FEDERAL DA FRONTEIRA SUL

CAMPUS ERECHIM

**PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO INTERDISCIPLINAR EM CIÊNCIAS
HUMANAS**

LUCAS FLORIANOVITCH

ROMÂNTICO E ANTIMODERNO:

**ANTI ILUSTRAÇÃO, ANTI UTOPIA E RELIGIÃO EM FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-
1864)**

ERECHIM

2022

LUCAS FLORIANOVITCH

ROMÂNTICO E ANTIMODERNO:

ANTI ILUSTRAÇÃO, ANTI UTOPIA E RELIGIÃO EM FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-
1864)

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH, da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – Campus Erechim, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre Interdisciplinar em Ciências Humanas, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Vojniak.

ERECHIM

2022

Bibliotecas da Universidade Federal da Fronteira Sul - UFFS

Florianovitch, Lucas
ROMÂNTICO E ANTIMODERNO: ANTI ILUSTRAÇÃO, ANTI
UTOPIA E RELIGIÃO EM FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-1864) /
Lucas Florianovitch. -- 2022.
163 f.

Orientador: Dr. Fernando Wojniak
Co-orientador: Dr. Mairon Escorsi Valério
Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal da
Fronteira Sul, Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em Ciências Humanas, Erechim,RS, 2022.

1. Antimodernidade. Dostoiévski. Experiência de
tempo. Literatura Russa. Modernidade.. I. Wojniak,
Fernando, orient. II. Valério, Mairon Escorsi,
co-orient. III. Universidade Federal da Fronteira Sul.
IV. Título.

LUCAS FLORIANOVITCH

ROMÂNTICO E ANTIMODERNO:

ANTI ILUSTRAÇÃO, ANTI UTOPIA E RELIGIÃO EM FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-1864)

Projeto de Qualificação de Mestrado apresentado ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas – PPGICH, da Universidade Federal da Fronteira Sul (UFFS) – Campus Erechim, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre Interdisciplinar em Ciências Humanas, sob a orientação do Prof. Dr. Fernando Vojniak.

Orientador: Prof. Dr. Fernando Vojniak

Este trabalho de conclusão de curso foi defendido e aprovado pela banca em:

____/____/____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Fernando Vojniak – UFFS
Orientador

Prof.. Dr. Evander Ruthieri Saturno da Silva – UNILA
Avaliadora

Prof. Dr. Gerson Wasen Fraga – UFFS
Avaliador

Dedico este trabalho a todos os pobres diabos que, como eu, pensaram que conseguiriam uma vida melhor através da formação superior; mas que hoje se encontram com seus diplomas empoeirados sonhando com uma vaga de emprego bem remunerada e com seus sonhos enfileirados em uma eterna fila de espera para que “as coisas melhorem”. Este trabalho é um brinde amargo aos que ingenuamente, como eu, pensaram que poderia haver lugar para um outro mundo, para nós, através da educação.

AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus amados pais, Andreza e Walter, que sempre me ensinaram o “lado certo do muro”, e que são minha maior inspiração no que se refere à determinação e retidão. Muito obrigado a vocês por tudo, pelo suporte, pelo apoio, pelo amor e pelo carinho; quem dera eu tivesse escutado os seus conselhos de não ingressar em um curso de licenciatura; quiçá eu poderia hoje estar ajudando mais vocês, retribuindo tudo que vocês merecem. Gostaria de agradecer também ao Felipe, meu irmão, amigo, companheiro de futebol, de música, de reflexões e de discussões. Me orgulho muito do jovem que você está se tornando. Como irmão mais velho, penso que cumpri um papel avesso: aprendi muito mais com você, do que pude te ensinar. Agradeço a minha amada companheira Poliane Rosa, professora nata, de coração enorme, e um dos pouquíssimos frutos positivos que o ensino superior me trouxe. Muito obrigado por todo seu apoio e compreensão, além das tentativas de apaziguar a tempestade que sempre esteve dentro da minha cabeça. Amo você. Agradeço também a toda minha família de Souza Ramos, gente simples como eu, e que me fez sentir em casa mesmo longe da Cohab Blocos de Sapucaia do Sul, lugar onde muito aprendi e o qual considero minha casa, da qual nunca deveria ter saído. Por fim, gostaria de agradecer a todos meus amigos, colegas e pessoas com quem pude ter contato durante essa jornada acadêmica que chega ao fim, talvez por hora, com essa dissertação. Dentre esses amigos, gostaria muito de agradecer ao queridíssimo João Marcolin, colega e maior professor que tive sobre a vida e diversidade durante a Universidade, e também gostaria de citar os amigos Markov, Emerson, Natália, Lucas, Gabi e tantos outros que, nesse momento de desgaste mental e físico, invariavelmente eu esqueceria de citar. Quero agradecer também a todos meus professores que, a despeito da minha atual desesperança em relação à história e seu ensino, sempre deram seu máximo em sua tarefa nobre de nos ensinar, não somente uma profissão, mas uma outra forma de vida. E em particular, gostaria de agradecer ao professor Fernando pela sua orientação livre, que me deixou espaço para pensar por conta própria, e a sua valiosíssima introdução à obra de Rancière. Quero agradecer também ao professor Fábio Feltrin, excelente profissional e ser humano, que sente a desesperança e o sofrimento de seus alunos dentro das licenciaturas, e que me ajudou muito na formulação do projeto e na definição das diretrizes gerais que guiaram essa dissertação. Agradeço também ao professor Gerson Fraga, membro qualificadíssimo da banca avaliadora dessa dissertação, e despertador da centelha histórica da empatia em mim. Agradeço imensamente também ao professor Mairon, pela sua ajuda e co-orientação nessa dissertação, pelas suas aulas fantásticas na graduação e pela sua visão de mundo cristã sem igual, que em muito marcou meu entendimento de Dostoiévski e me melhorou enquanto ser humano.

Por fim, gostaria de agradecer também a dois ícones da cultura russa que muito influenciaram essa dissertação: a de Dostoiévski, propriamente, e a do músico soviético Viktor Tsoi, da banda Kino. Para muitos, pode soar estranho o agradecimento à figuras culturais das quais não fui próximo e que nem mesmo existem mais, dado a morte de ambos ícones. Entretanto, se ambos não vivem mais corporeamente, suas almas ainda perambulam por aí, através do seu legado e o efeito desse legado com quem se choca com suas obras. Inclusive, considero que seria até mesmo estranho escrever uma dissertação sobre a arte, sobre a literatura, e não agradecer minhas referências intelectuais provenientes da arte, e que tanto contribuíram a esse trabalho e autor. Não foram poucas as vezes que escutei emocionado a canção Спокойная ночь, da banda Kino, em busca de paz e tranquilidade para seguir nessa enseada acadêmica, marcada pela solidão, pela desesperança e pela incerteza. Assim como não foram poucas as vezes em que voltei a reler *Crime e Castigo*, em especial as passagens de Sônia e de sua pequena irmã Pólia, exemplos de puro amor e abnegação com o próximo, para me lembrar que talvez, muito talvez, ainda haja esperança para nós. As lágrimas que as obras dessas duas grandes figuras, que também me servem de leitura para o Brasil, como uma mensagem endereçada a nós brasileiros do outro lado do globo, em muito me ensinaram e constituíram essa dissertação, tanto como a bibliografia acadêmica utilizada. Obrigado por serem a lanterna, o ponto fora da curva, de um mundo plástico e vazio que se fecha sobre si mesmo.

Quantas canções ainda não estão escritas?
Diga-me, kukushka. Cante...
É na cidade que tenho que estar ou na aldeia?
Jazer como uma pedra ou arder como uma
estrela?
Oh, sol meu... olha pra mim!
A minha palma tornou-se um punho!
E se existe pólvora, me dê o fogo...
Assim!

Gruppa KINO – Kukushka
(<https://youtu.be/iXk8QXhr7Fk>)

RESUMO

A Rússia, durante a segunda metade do século XIX, atravessa um período histórico de incerteza sobre o futuro do país. Com o surgimento de diversas propostas de modernidade, o futuro do Império é colocado em dúvida pela classe intelectual e incipiente burguesia, ávidas pela modernização política, social e econômica nacional. O debate em torno desta questão ocorrerá, principalmente, através da literatura, que vai conformando neste contexto um campo político, literário e intelectual que virá a produzir vários projetos de modernidade cujo conteúdo será pautado pelo estabelecimento de rumos e ritmos que esta transformação deveria seguir, com o surgimento de diversas correntes políticas que, do reformismo à revolução, disputarão o futuro da nação. Considerando esse contexto, analisaremos a obra *Memórias do Subsolo* (1864) e parte do pensamento de Fiódor Dostoiévski durante este período, visualizando o escritor dentro deste campo de disputa. Na contramão de seus contemporâneos, Dostoiévski será contrário a muitas das mudanças implícitas no processo modernizador, prostando-se negativamente diante desse. A partir de um discurso antimoderno e romântico, presente simbolicamente no pensamento e obra do autor, entrevemos a resistência de Dostoiévski à modernidade como indicativo de uma posição antimoderna e romântica do autor. A partir dessa posição, entrevemos no arcabouço antimoderno/romântico de Dostoiévski uma proposta de desenvolvimento alternativo e dissidente para a Rússia, ancorada na expectativa negativa do autor diante do futuro moderno e em sua concepção cristã ortodoxa de desenvolvimento da personalidade através do amor e da fraternidade com o outro.

Palavras-chave: Antimodernidade. Dostoiévski. Experiência de tempo. Literatura Russa. Modernidade.

ABSTRACT

Russia, during the second half of the 19th century, is going through a historical period of uncertainty about the country's future. With the emergence of various proposals for modernity, the future of the Empire is questioned by the intellectual class and incipient bourgeoisie, eager for national political, social and economic modernization. The debate around this issue will take place, mainly, through literature, which will shape in this context a political, literary and intellectual field that will produce several projects of modernity whose content will be guided by the establishment of directions and rhythms that this transformation should follow, with the emergence of several political currents that, from reformism to revolution, will dispute the future of the nation. From this, we will analyze the work *Memórias do Subsolo* (1864) and part of the thinking of Fyodor Dostoevsky during this period, visualizing the writer within this field of dispute. Contrary to his contemporaries, Dostoevsky will be against many of the changes implicit in the modernizing process, prostrating himself negatively in the face of it. From an anti-modern and romantic discourse, symbolically present in the author's thought and work, we glimpse Dostoevsky's resistance to modernity as indicative of an anti-modern and romantic position of the author. From this position, we can see in Dostoevsky's antimodern/romantic framework a proposal for an alternative and dissident development for Russia, anchored in the author's negative expectation of the modern future and in his orthodox Christian conception of personality development through love and fraternity. with the other.

Keywords: Antimodernity. Dostoevsky. Time experience. Russian Literature. Modernity.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	8
2 CIÊNCIA, NARRATIVA E... FICÇÃO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE HISTÓRIA E LITERATURA	13
2.1 VELHOS DEBATES, REFLEXÕES ATUAIS: O QUE HÁ DE LITERÁRIO NA HISTÓRIA?.....	13
2.1.1 O real, as fontes e o passado: garantias de não ficcionalidade?.....	17
2.1.2 História e Literatura: próximas, mas não iguais.....	20
2.1.3 Machado de Assis e a renovação historiográfica em Sidney Chalhoub.....	25
2.3 “EU PREFIRO UM GALOPE SOBERANO, À LOUCURA DO MUNDO ME ENTREGAR”: O ROMANTISMO COMO CRÍTICA E SABER ANTIMODERNO	27
2.3.1 Convergências e disparidades: o romance, o romantismo e a modernidade.....	28
2.3.2 Vozes, falas, discursos: a polifonia de Dostoiévski como experiência escrita moderna.....	33
2.3.3 Contra tudo e contra todos: Romantismo e Antimodernismo como resistências à modernidade.....	38
3. TEMPO, TEMPOS, TEMPORAIS: TEMPOS HISTÓRICOS EM DISPUTA NA LITERATURA RUSSA DO SÉC. XIX	51
3.1 TEMPOS HISTÓRICOS, TEMPOS HUMANOS: BREVE INCURSÃO SOBRE AS RELAÇÕES HUMANAS COM OS TEMPOS	52
3.1.1 Tempos novos, tempos selvagens: a modernidade como um novo tempo.....	57
3.1.2 Uma escada para o Paraíso: sobre o progresso e as filosofias da história modernas	59
3.1.3 A Simultaneidade do não simultâneo, aceleração e politização do tempo	62
3.1.4 O profundo século XIX: Geologia Temporal da modernidade russa	65
3.2 MULTIPLICIDADE TEMPORAL E TEMPO EM DISPUTA: OS VÁRIOS SÉCULOS XIX RUSSOS	68
3.2.1. “A Rússia entrou na Europa como um navio lançado às águas”: um novo tempo para a Rússia (séc. XVIII e XIX).....	69
3.2.2 Outros rumos, outros ritmos: o século da <i>Intelligentsia</i>	73
3.3.3 Primeiras fraturas temporais: o levante dezembrista.....	75
4. “O ESCRITOR DO APOCALIPSE”: MODERNIDADE, SECULARIZAÇÃO E ANTIMODERNIDADE NA OBRA E PENSAMENTO DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-1864)	91
4.1 SECULARIZAÇÃO E ENGENHARIA SOCIAL NA OBRA <i>QUE FAZER?</i> DE NIKOLAI TCHERNICHÉVSKI	92
4.2 ROMANTISMO E ANTIMODERNIDADE: BREVE INTRODUÇÃO A FIÓDOR DOSTOIÉVSKI E A <i>MEMÓRIAS DO SUBSOLO</i>	107
4.2.1 Primeiro sintoma – Anti-ilustração: a razão como niilismo.....	114
4.2.2 Segundo sintoma – Anti utopia: a liberdade como prisão.....	123
4.2.3 Terceiro Sintoma – Doutrina do Solo: a fé e o solo como resistência antimoderna	130
5. CONSIDERAÇÕES FINAIS, OU UM PROGNÓSTICO ANTIMODERNO	145
REFERÊNCIAS	154
BIBLIOGRAFIA CONSULTADA	162

1 INTRODUÇÃO

O advento da modernidade¹, entre o final do séc. XVIII e o início do séc. XIX, marca um período de constantes e repentinas transformações sociais, políticas, econômicas e culturais em escala mundial. Nesse contexto, o tempo deixa de ser neutro e o local vazio onde ocorriam as ações humanas, e passa a ser encarado como o motor da história. As transformações humanas, portanto, passam a ser encaradas como realizações que ocorriam no próprio tempo, e que podiam ser aceleradas ou evitadas, a partir de planejamentos embasados em juízos e tomadas de decisão racionais. Nessa nova relação com o tempo, o futuro se abriu às ações humanas e proliferaram os mais diversos projetos de modernidade que pretendiam dar conta dos rumos e objetivos que deveriam ser atingidos no futuro. De forma geral, os projetos de modernidade se relacionam com esse novo tempo moderno e buscam responder duas perguntas: o que se quer/espera do futuro? E o que será feito para se alcançar/evitar tal futuro?

A partir disso, essa dissertação tem por objetivo analisar e identificar sintomas e saberes antimodernos presentes na literatura russa do séc. XIX; especificamente os presentes na obra *Memórias do Subsolo* (1864) e, de forma geral, no pensamento cristão de Fiódor Mikhailóvitch Dostoiévski. A partir desse documento, procuramos perceber, na obra de Dostoiévski, certos indícios da visão do autor sobre a modernidade, tais como a proposição de outras epistemologias, ordens sociais e posições políticas, embasadas nas tradições e passado do povo russo, simbolicamente construídas nos enredos dos romances e na constituição e diálogo dos personagens. Dito de um outro modo, pretendemos examinar a modernidade presente no texto e pensamento dostoiévskianos a partir de sintomas e saberes antimodernos.

A justificativa deste trabalho surge da influência e proeminência de Dostoiévski e da Literatura Russa, que não se restringem ao século de sua produção. Em conjunto com Tolstói, Turguêniev, Gontcharóv, Púchkin, Gógol e outros, a Literatura Russa, como artefato cultural, se tornou internacionalmente lida, discutida e acabou por influenciar diversos autores, até mesmo o brasileiro Machado de Assis². De modo que os próprios julgamentos de Dostoiévski diante do desenrolar da modernidade na Rússia encontram ecos na visão de Machado de Assis sobre a experiência moderna brasileira do séc. XIX. Desta forma, estudar um autor consagrado da literatura internacional, cujo prestígio é adquirido também por sua crítica à modernidade, é

¹ A definição de modernidade utilizada por essa pesquisa, a partir de Giddens, é a de que a modernidade é uma condição histórica da diferença; é a substituição de tudo o que vigorava antes. Com o surgimento de novos marcos simbólicos, novos vínculos sociais e uma nova forma de se relacionar com o tempo, distinta de qualquer outra experimentada anteriormente. Na qual as sociedades humanas, notadamente as europeias, alteraram as suas identificações com o tempo: trocou-se o referencial do passado pelo do futuro. Nesse sentido, a partir de Koselleck, compreendemos a modernidade como um período marcado pelo movimento rumo ao futuro que possibilitou a transformação radical e repentina da política, economia, sociedade e cultura.

² HUGUENIN, Ana Carolina. modernidades periféricas, literaturas policêntricas: Dostoiévski, Machado de Assis e o “figurino” europeu. Revista Literatura e Sociedade. São Paulo, n. 24, p. 44 – 67, jan./jun. 2017.

imprescindível para ressignificarmos os saberes sobre este período histórico através da cultura, posto que, como exemplificado, os saberes antimodernos de Dostoiévski acabaram por aproximar as visões sobre a modernidade em dois países distintos, porém periféricos, como Rússia e Brasil, à medida que redefinem as concepções sobre a modernidade a partir da periferia do mundo: pela inserção de resistências, disjunções e conflitos, onde os agentes culturais, Dostoiévski e Assis, tiveram ampla influência.

Partindo-se das concepções de Susan Buck-Morss³ e Raul Antelo⁴, nossa pesquisa também é pertinente por pretender tomar a cultura na modernidade como dispositivo de análise rico, heterogêneo e paradoxal. Em conjunto com os dois autores citados, acreditamos que a modernidade não pode ser encarada como um tempo histórico estático e definido. Permeada de heterogeneidades, Buck-Morss e Antelo nos indicam que este período, muito além dos pressupostos centrais de progresso, razão e ciência que o teriam marcado nos países centrais da Europa, é também um momento paradoxal de surgimento de sujeitos, ações e projetos periféricos totalmente na contramão desses pressupostos. As margens, portanto, muito mais do que o centro, redefinem nossas concepções acerca da modernidade e seus significados, residindo aí a necessidade de serem estudadas leituras periféricas e antimodernas/românticas de modernidade. Desta forma, nossa pesquisa é pertinente por analisar uma visão de modernidade periférica e heterogênea, construída simbolicamente através da Literatura, que reforça a necessidade de encararmos a modernidade em sua potência plural. Desse modo, e em consonância com os autores citados, suspeitamos que nas margens, tanto geográficas, quanto culturais, e nos processos de resistência às mudanças neste período histórico, conseguiremos examinar e problematizar as concepções de modernidade na obra de Fiodor Dostoiévski.

A utilização dos escritos de Fiódor Dostoiévski como fonte histórica de pesquisas não é uma exclusividade nossa, devido à fama e significância internacional que os romances do autor obtiveram nas mais variadas áreas de conhecimento. As principais obras referenciais em relação a este autor, a que tivemos acesso, se situam em três grandes áreas: as de caráter biográfico⁵, da Teoria Literária⁶ e Filosofia da Religião⁷. Ao nos referirmos a trabalhos mais específicos em relação ao nosso tema, que é a proposição de modernidades/ordens sociais alternativas por literatos, encontramos dois trabalhos que serão referências para esta pesquisa: os de Daniel

³ BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. Novos Estudos – Cebrap, São Paulo, n. 90, jul. 2011.

⁴ ANTELO, Raúl. As flores do mal: sintoma e saber anti-modernos. *Alea*, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, jan./jun. 2007, p. 152-164.

⁵ FRANK, *op.cit.*, 2018.

⁶ BAKHTIN, Mikhail. Problemas da Poética de Dostoiévski. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

⁷ BERDIAEFF, Nicolas. O espírito de Dostoiévski. Rio de Janeiro: Editora Panamericana, 1921; PAREYSON, Luigi. Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa. São Paulo: Edusp, 2012 e PONDÉ, *op. cit.*

Faria⁸ e Ana Carolina Huguenin Pereira⁹. Porém, apesar de se aproximarem muito de nosso tema, a análise feita por nós é distinta da dos dois trabalhos citados, já que, apesar de ambos enaltecerem a contribuição do pensamento de Dostoiévski para refletirmos sobre as modernidades, nenhum deles o faz através de uma análise das concepções de tempo presentes nas obras do autor. Nesse sentido, de forma distinta desses autores, vemos as convicções de Dostoiévski como uma crítica à cultura de tempo moderna que diz respeito aos diferentes entrelaçamentos que Dostoiévski faz, em suas obras, do Passado e Futuro do Império Russo. A partir de diagnósticos e prognósticos entrevistados por nós nos escritos dostoiévskianos, depreendemos da obra do escritor uma leitura romântica¹⁰ e antimoderna sobre o “destino” da Rússia.

Do ponto de vista teórico-metodológico, a pesquisa será composta por três capítulos que darão sustentação à análise da produção literária de Fiódor Dostoiévski. Em um primeiro capítulo, abordaremos as relações, tensões, conflitos e possíveis contribuições entre os campos da história e o da literatura, através de dois subcapítulos. Neste primeiro momento da pesquisa, iremos refletir, analisar e explorar os usos metodológicos tendo a Literatura como fonte para a escrita historiográfica, a partir de autores como Hayden White, Durval Muniz Albuquerque Jr., Sidney Chalhoub e outros. Rompendo com barreiras e hierarquias que, desde o séc. XIX, insistem em opor os campos histórico e literário, o primeiro capítulo será voltado a tocar em temas e discussões sensíveis aos historiadores que ainda percebem a história como uma “ciência dura”, como a Física ou a Química.

Em um primeiro momento, dedicaremos um subcapítulo para a retomada das discussões surgidas com virada linguística, como as relacionadas ao retorno da narrativa na historiografia. Através de um pequeno apanhado em relação a essas discussões, pretendemos contribuir com a discussão que, desde a década de 1970, pretende demonstrar os aspectos literários invariavelmente envolvidos na produção historiográfica. Assim, procuramos demonstrar o quanto de literário e ficcional existe na história; além de expor as potencialidades teóricas e metodológicas que a literatura pode ensinar tanto para a história quanto para as ciências humanas em geral.

⁸ FARIA, Daniel. Quando os poetas se despediram da felicidade: Baudelaire e Dostoiévski criticam as utopias. *Revista História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 44, p. 69-86, 2005.

⁹ HUGUENIN, *op. cit.*, 2017.

¹⁰ É fundamental ressaltarmos que, quando nos referimos a Dostoiévski como um “romântico”, não nos referimos aos elementos, enredos e visões românticas que podiam ser encontradas nas obras iniciais do autor, segundo Joseph Frank (2018). O romantismo, quando referido a Dostoiévski, diz respeito aos postulados de Michael Löwy e Robert Sayre (2015), que tem como princípio a afirmação de que o romantismo é um movimento crítico a modernidade. Dessa forma, aos nos referirmos a Dostoiévski como um romântico, o fazemos a partir desses pressupostos e pretendendo localizar Dostoiévski em um movimento geral de crítica à modernidade, no qual a sua crítica encontra ecos em Baudelaire e Machado de Assis, por exemplo.

E para encerrar esse primeiro eixo de análise que aproxima história e literatura, ciência e ficção, analisaremos as contribuições e potencialidades metodológicas do romance e do romantismo/antimodernidade para o estudo da modernidade. O romance é um gênero e forma de escrita/expressão propriamente moderna, que surge com a modernidade e a atravessa. Nesse sentido, refletiremos sobre as interdependências existentes entre romance e modernidade, apontando a importância do romance como objeto de estudo para uma pesquisa que se detém sobre a modernidade. Após isso, nos deteremos sobre os aspectos polifônicos da obra de Dostoiévski, de forma que pretendemos demonstrar que as características desse gênero, como a dialogia e a polifonia de vozes, são responsáveis por criar uma experiência escrita singular na modernidade. E como último ponto desse primeiro capítulo, trataremos sobre o romantismo, movimento artístico, cultural e político antimoderno surgido no final do séc. XVIII. A partir das considerações de Michael Löwy, Robert Sayre e Antoine Compagnon, observaremos como se apresentam as obras de Dostoiévski no movimento geral do romantismo de crítica à modernidade, assim como para expor outras epistemologias, resistências, sensibilidades, ansiedades e experiências que escapam aos pressupostos de progresso, razão e ciência que marcaram a modernidade nos países centrais da Europa.

O segundo capítulo abrangerá, em dois subcapítulos, as condições de produção das obras de Dostoiévski. Em um primeiro subcapítulo, trataremos das transformações das relações e experimentações do tempo que marcaram o advento da modernidade. Nesse sentido, realizaremos um mapeamento e discussão sobre as distintas concepções de tempo que existem, como, por exemplo, as da Filosofia, da Física, da Sociologia e a da História. Para assim, a partir de Reinhart Koselleck, José D'Assunção Barros e José Carlos Reis, divisarmos as características e especificidades de um tempo propriamente histórico. E após definirmos os usos e o conceito de tempo histórico, nos debruçaremos sobre a experiência e cultura de tempo moderna, que impactou e definiu profundamente as produções, reflexões e análises de Dostoiévski.

No momento subsequente desse segundo capítulo, analisaremos o espaço de experiência de Dostoiévski, que se insere nas transformações da Rússia da segunda metade do séc XIX. Logo, iremos expor e mapear os primeiros “lampejos” de modernidade na Rússia tsarista desde Pedro, O Grande, até o primeiro movimento político moderno russo, encabeçado pelos dezembristas. Procuramos com isso identificar os primeiros sintomas de uma mudança na relação da sociedade e política russa com o tempo, através do apontamento de indícios do surgimento de uma perspectiva temporal propriamente moderna no Império Russo. Perspectiva que foi marcada por uma intensa luta pelos rumos e destinos da nação, e que se aprofundou em uma cisão intelectual durante o séc. XIX.

E como encerramento desse segundo capítulo, trataremos dessa cisão e embate intelectual que marcaram a literatura e sociedade russa no séc. XIX, assim como o seu impacto na construção dos temas, enredos e personagens nos romances de Fiódor Dostoiévski. Seguindo as concepções de tempo histórico elucidadas anteriormente, pretendemos analisar essas disputas e conflitos intelectuais a partir de uma chave de análise temporal, buscando identificar, a partir da observação de documentos, cartas e publicações dos intelectuais desse período, com os quais Dostoiévski dialogava e contrastava, sintomas e conceitos que expressem um embate temporal. Dessa forma, a partir das contribuições de Sonia Branco, Bruno Barreto e outros autores e autoras, procuramos demonstrar que a literatura russa do séc. XIX, além de uma disputa estética e política, é também um campo intelectual marcado por um conflito pelo Futuro da Rússia. No qual escritores, romancistas, críticos literários e intelectuais mobilizaram o Passado e o Futuro do Império de formas distintas, e a partir de várias leituras sobre a modernidade construídas na e pela literatura/crítica literária.

Por fim, o terceiro e último capítulo será dedicado a análise e interpretação das obras, de Fiódor Dostoiévski, pelas contribuições de Luiz Felipe Pondé, Ana Huguenin, Arlene Aparecida Fernandes, Luigi Pareyson, Jimmy Sudário Cabral e outros. Em um primeiro momento, nos dedicaremos à considerações e análises sobre a obra *Que Fazer?*, de Nikolai Tchernichévski, e as relações que essa obra e seu conteúdo mantêm com as discussões elaboradas pelo *Homem do Subsolo*. Após isso, serão realizadas disposições gerais sobre a obra, para situar melhor o leitor na posterior análise dos elementos e saberes antimodernos presentes em *Memórias do Subsolo*. Por fim, a obra e parte do pensamento de Fiódor Dostoiévski serão analisados a partir de três categorias de análise romântica/antimoderna: a da anti ilustração, a da anti utopia e da necessidade da fé.

2 CIÊNCIA, NARRATIVA E FICÇÃO: DIÁLOGOS POSSÍVEIS ENTRE HISTÓRIA E LITERATURA

A primeira parte da pesquisa tem por objetivo analisar e discutir os usos metodológicos e potencialidades teóricas da literatura para a historiografia, assim como para as ciências humanas de forma geral. Para isso, dividiremos a primeira parte em dois subcapítulos. O primeiro será voltado para a retomada e reconsideração dos debates surgidos a partir da virada linguística que marcaram o retorno da narrativa no campo historiográfico, a aproximação entre a história e a literatura e, em última medida, a transformação e repensamento da história a partir da ficção. Em um segundo momento, abordaremos obras basilares que exemplificam as potencialidades dos usos da literatura para a escrita e reflexão historiográfica, tal como a obra *Machado de Assis historiador*, de Sidney Chalhoub.

2.1 VELHOS DEBATES, REFLEXÕES ATUAIS: O QUE HÁ DE LITERÁRIO NA HISTÓRIA?

As aproximações entre história e literatura iniciadas na segunda metade do século passado, por autoras e autores do campo das humanidades, até hoje continuam a reverberar, ressignificar e remarcar as fronteiras que, desde o século XIX, opunham ciência e ficção. A partir de autores como Paul Veyne, Hayden White, Roger Chartier, Paul Ricoeur, Michel de Certeau, Dominick LaCapra, Frank Ankersmit e muitos outros, a história presenciou, como anuncia o título da obra homônima de Lawrence Stone, *o retorno da narrativa*. Desde então, a partir do reconhecimento dos diversos aspectos narrativos e literários presentes no fazer histórico e literário, a historiografia passa por um longo e contínuo processo de questionamento sobre os seus limites científicos e bases epistemológicas, o qual será continuado nesta pesquisa, no intuito de reafirmarmos os aspectos artísticos, fictícios e imaginários que invariavelmente constituem as percepções e construções de mundo humanas, inclusive as que dizem respeito à história e às ciências humanas.

Os debates e discussões que marcaram o campo da teoria e filosofia da história no século passado, para além de aproximarem a escrita e as relações entre o campo histórico e o literário, acabaram legitimando, também, a literatura como uma forma de conhecimento válida para a reflexão e a produção historiográficas. Rompendo com a hierarquia que há dois séculos rebaixava a literatura à condição de conhecimento não científico/válido, as belas letras ressurgem como reflexão e conhecimento que constitui e impacta no real. Assim como discurso

e produção que penetra e abrange áreas da vida e conhecimento que comumente não são analisados e pensados pelas ciências humanas e, em particular, a história¹¹.

Nesse sentido, o presente capítulo tem como objetivo repensar as relações entre história e literatura a partir de uma perspectiva interdisciplinar, promovendo um diálogo entre as áreas da teoria e filosofia da história, filosofia e teoria literária. De forma que pretendemos demonstrar a capacidade da literatura também produzir conhecimento histórico, mesmo que de forma distinta da historiografia. A partir da obra *Machado de Assis historiador*, de Sidney Chalhoub¹², realizaremos a defesa do potencial de renovação do campo historiográfico a partir da obra literária. Dado que, como indicado pelo autor, o enredo, personagens e diálogos que compõem um romance podem apontar, ao historiador, novos conhecimentos e possibilidades de análise até então não percebidas pelo profissional da história. Outrossim, buscamos demonstrar a importância da literatura na renovação dos saberes históricos sobre a modernidade, período no qual a literatura se apresentou, em partes, como resistência romântica e antimoderna; ou seja, como reflexão dissidente sobre os limites e consequências dos paradigmas racionalistas e do progresso.

A década de 1960 e o movimento da virada linguística iniciam um constante abalo na certeza de que a história existe ontologicamente e que podemos conhecê-la cientificamente, afetando definitivamente a sua matéria¹³. A metarreflexão histórica, a partir desse momento, deixa de focar na história processo ou nos parâmetros metodológicos da pesquisa, e passa a refletir sobre os protocolos constitutivos do discurso historiográfico. A partir desse deslocamento, ocorre uma enxurrada de reflexão teórica, nunca antes vista pelos historiadores e historiadoras, cujo objetivo era saber no que resulta o produto da pesquisa com relação à história e, sobretudo, refletir sobre a fase escritural do trabalho do historiador¹⁴. De forma geral, portanto, teve início um processo de reflexão sobre as questões relativas ao exercício da prática histórica:

Afinal, o que fazemos nós, historiadores? O que resulta de nosso ofício? Que tipo de conhecimento do passado oferecemos? Os historiadores somos contadores de história? Podemos nós pretender contar histórias verdadeiras sobre o passado? A que nossas histórias (estórias) se referem? Qual o sentido da verdade possível de uma narração histórica? Como nós historiadores procedemos para fazermos sentido do passado como história? Qual a potencialidade de explicação dos fatos passados pelos historiadores presentes? Quais as especificidades – se elas existirem – que distinguem um texto histórico de um texto ficcional?¹⁵

¹¹BAKHTIN, Mikhail. *Questões de Literatura e de Estética: A Teoria do Romance*. São Paulo: Hucitec Annablume, 2002.

¹²CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

¹³MALERBA, Jurandir (org.). *História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Vozes, 2016.

¹⁴*Ibidem*.

¹⁵*Idem*, p. 22.

Já a reflexão sobre a escrita historiográfica e sua proximidade com a literatura no campo histórico data do ano de 1971, quando o historiador Paul Veyne levantou a questão do peso e status da narrativa na escrita histórica¹⁶. Descentrando o debate historiográfico vigente do que Michel de Certeau chamava de etapa disciplinar da operação historiográfica, marcada pela discussão dos procedimentos, métodos, técnicas, pressupostos teóricos e uso das fontes, Paul Veyne convidou os historiadores a refletirem sobre o processo da escrita na construção de seu campo¹⁷. Extrapolando em pouco tempo a circunscrição ao campo historiográfico, ao debate se somaram profissionais da teoria e filosofia da história, filósofos e críticos literários que, acirrando a discussão, indicavam que a narrativa literária e a historiográfica são muito próximas.

Esse reencontro entre história e literatura em meados da década de 1970, através das questões levantadas pela virada linguística, faz parte do processo de conciliação entre arte e a ciência, separadas durante as décadas finais do séc. XIX¹⁸. Na esteira do processo de cientificação e formação de disciplinas do período, segundo Ankersmit, arte e ciência são separadas por uma linha clara e intransponível, ao menos até as reviravoltas epistemológicas da segunda metade do século XX. Para que se transformasse em ciência, a história teve de abandonar as estreitas relações que mantinha com a literatura, em nome da objetividade e criação da “Verdade Universal Científica”¹⁹. A literatura, não podendo ou desejando acompanhar o mesmo processo, fica de fora do campo científico; no campo “oposto” da Ciência/Verdade, coube à literatura se “limitar” a trabalhar com a ficção. Em prol de seu caráter e beleza artísticos, sua sensibilidade e liberdade, a literatura é excluída como fonte confiável para a definição da Verdade sobre o real/realidade.

Na esteira da *Verwissenschaftlichung* (cientificação) da história, no séc. XIX, historiadores como Leopold von Ranke (1795 – 1886) passaram a reivindicar que os historiadores deveriam escrever para a verdade e instrução da humanidade²⁰. Nessa perspectiva, a função do historiador deixa de ser a retirada de lições morais do passado, e passa a ser o mostrar e contar o passado como *realmente aconteceu*. De forma que a história passa a ser considerada como um empreendimento coletivo, buscando a convergência dos historiadores em prol da construção de uma história única e universal ainda não contada, revelando o real significado da mudança histórica²¹. Em suma

¹⁶ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. Tema, meta, metáfora: porque a historiografia teme e treme diante da literatura. *Linguagens – Estudos e Pesquisas*, Catalão, vol. 17, n. 02, p. 17-41, jul./dez. 2013.

¹⁷Idem, p. 3.

¹⁸ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Londrina: Eduel, 2012.

¹⁹Ibidem.

²⁰Megill, Alan. *Literatura e História*. In: MALERBA, Jurandir (org.). *História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica*. Petrópolis: Vozes, 2016.

²¹Ibidem.

o impulso de Ranke e de incontáveis historiadores depois dele foi o de remover da história a rubrica de retórica e classificá-la como, fundamentalmente, uma busca científica (a busca pela história também foi definida como essencialmente masculina, como Bonnie Smith tem mostrado). Entretanto, com o advento do que hoje consideramos pré-romantismo e romantismo, a literatura passou a ser vista em muitos lugares como tendo uma especial preocupação com o subjetivo e o pessoal, uma mudança que tendeu a colocá-la em uma distância maior da história na tradição disciplinar rankiana, a qual estava preocupada com o público e o político.²²

A virada linguística e autores como Hayden White, Michel de Certeau e Paul Ricoeur, são alguns dos responsáveis por questionar esse caráter científico, impessoal e não subjetivo que o historiador teria ao fabricar sua “Verdade” sobre o passado²³. E que, ao colocarem a cientificidade da história em questão, acabam redefinindo a demarcação excludente feita entre história e literatura, ou entre arte e ciência, durante o séc. XIX. Já que ao perceberem a história como uma forma de linguagem e discurso próprio para se tratar o passado, torna-se evidente o peso da escrita na produção historiográfica²⁴. O que implica a reaproximação destes campos como epistemologias, dado que ambos constroem de formas muito semelhantes, apesar de regras e parâmetros de validação distintos, o seu conhecimento acerca do “mundo” e da realidade que o envolve.

O intelectual estadunidense Hayden White é um dos grandes responsáveis pela acalorada discussão que se deu em torno da escrita da história, sua proximidade com a literatura pela linguagem e a ressignificação do caráter ficcional que possui a escrita histórica, segundo Albuquerque Jr.²⁵ e Ankersmit²⁶. Filósofo da história, White procurou averiguar quais eram os pressupostos que dão sustentação a investigação histórica, além de formular perguntas que a prática histórica pode requerer para justificar o porquê esse tipo de investigação foi adotado para solucionar os problemas que ela caracteristicamente procura resolver²⁷. Nesse sentido, a preocupação de White não é com a história, mas com a *meta-história*, identificada como o voltar-se para questões como

Qual é a estrutura de uma consciência peculiarmente histórica? Qual é o status epistemológico das explicações históricas, quando comparadas a outros tipos de explicações que poderiam ser oferecidos para esclarecer a matéria de que se ocupam comumente os historiadores? Quais são as formas possíveis de representação histórica e quais as suas bases? Que autoridade podem os relatos

²²MALERBA, *op. cit.*, 2016, p. 266.

²³WHITE, Hayden. *Meta-História: A imaginação do século XIX*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

²⁴WHITE, Hayden, *Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

²⁵ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. *História: A Arte de Inventar o Passado*. Bauru: EDUSC, 2007.

²⁶ANKERSMIT, Franklin Rudolf. *A escrita da história: a natureza da representação histórica*. Londrina: Eduel, 2012.

²⁷WHITE, Hayden, *op. cit.*, 1994, p. 98.

Na esteira destas perguntas, White é um dos responsáveis por questionar a fundo as produções historiográficas, assim como os aspectos metodológicos e teóricos que as nutriam e diferenciavam das artes. Nesse sentido, as considerações de White são importantes porque reconfiguram os conhecimentos do historiador em três pontos fundamentais que se entrelaçam: a noção de que a história trabalha com real; a noção de que a história representa o passado acontecido, verdadeiro, e aponta o caráter ficcional e literário da obra historiográfica.

2.1.1 O real, as fontes e o passado: garantias de não ficcionalidade?

O primeiro ponto a ser abordado, a noção de que a história trabalha com o real, é de suma importância pois, durante o séc. XIX, esta foi a causa da separação entre a produção histórica e a literária²⁹. Como apontado anteriormente, é neste período que ocorre a hierarquização entre essas duas áreas, com a demarcação do campo histórico como representante e investigador do real, enquanto a literatura corresponderia ao imaginário e ao ficcional. Como indicado por Albuquerque Jr., desde os iluministas se ensaiava uma separação radical entre fato e ficção, mas somente com o advento da ciência e do método científico foi possível separar arte e ciência como representantes de verdades distintas. De forma que a história, após esse período, parece se revestir de um manto de legitimidade cientificamente construída por trabalhar com o real; este identificado com o que acontece e é relevante à vida dos seres humanos. Enquanto a literatura, expurgada dos domínios da razão, é relegada, quase, ao caráter de mentira, de invenção, não tendo nada a dizer à “Ciência Histórica”.

Porém, chegada a década de 70, e a partir da produção de autores como Michel Foucault, Roland Barthes, Paul Veyne e outros, a própria relação direta com a representação “verdadeira” do real, que dava legitimidade científica à história, é abalada³⁰. Percebida a impossibilidade de conexão direta com o real que existe sem o próprio humano e a redescoberta da linguagem, se alteram as bases “reais” sobre as quais se arvorava o conhecimento histórico³¹. Assim, se o real inevitavelmente existe e não pode ser capturado “*in natura*”, é a linguagem quem fará a ponte entre o real e a formulação deste real em *uma* realidade: que não é una e nem mesmo única,

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2007.

³⁰ ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. O Tecelão dos Tempos: novos ensaios de teoria da História. São Paulo: Intermeios, 2019.

³¹ ANKERSMIT, Franklin Rudolf. A escrita da história: a natureza da representação histórica. Londrina: Eduel, 2012.

mas direcionada, moldada, confeccionada, dependente dos desejos, intenções e contexto de sua fabricação e de quem a fabrica³².

O ato de despojar a história de seu posto de conhecedora por excelência do real passado, inserindo-a dentro dos discursos possíveis da realidade, construídos pelos historiadores, foi alvo de muitas críticas. A percepção da ficcionalidade que envolve a produção da realidade histórica, e não do real, foi motivo de denúncia de que havia uma invasão literária na história, cujo objetivo era a desmoralização epistemológica do conhecimento produzido historiograficamente. O próprio tom de denúncia, diante da percepção da ficcionalidade e discursividade da história, é sintomático da relação que os historiadores possuíam, e possuem, ao naturalizarem verdade e ciência como sinônimos. Não se dando conta de que, como alertado por Albuquerque Jr., a partir da produção de Michel Foucault, a própria ciência é ficção, é discurso e é fruto das relações de poder e saber na sociedade³³.

Deste modo, acreditamos que não há demérito algum em perceber que, já que impossibilitados de acessar a realidade extra-humana contida no real, sejam os historiadores e historiadoras ficcionalistas em algum grau. Acreditamos assim que, a partir da afirmação e compreensão de Foucault de que toda sua bibliografia foram ficções, a ficção deve servir para induzir *efeitos de verdade*. Assim, pensamos em conjunto com Albuquerque Jr. e Foucault que

“é possível fazer funcionar ficções no interior da verdade, de induzir efeitos de verdade com um discurso de ficção, e de fazer com que o discurso de ficção suscite, ‘fabrique’ alguma coisa que não existe ainda – portanto, ficção. ‘Ficcionalizar’ a história a partir de uma realidade política que a torne verdadeira, ‘ficcionalizar’ uma política que não existe ainda a partir de uma verdade histórica”. Esses efeitos de verdade não têm somente o objetivo de produzir uma verdade alternativa, mas também de tornar manifesto que a verdade se produz e que é necessário descrever, analisar as operações de sua formação.³⁴

Após a percepção da inacessibilidade ao real acontecido, e a consequente percepção da história como constructo verbal, tanto como a literatura, os historiadores contrários a esta aproximação irão se arvorar ao peso das fontes e provas do passado como pressupostos legitimadores da “Ciência” e objetividade histórica. Porém, o passado histórico também não existe enquanto coisa em si, mas enquanto interpretação e construção do historiador³⁵. E citando Nietzsche, Albuquerque Jr. aponta que o objetivismo cientificista tem por efeito apresentar a vida, a existência e a experiência humanas como uma pintura que, pelo próprio fato de existir, já possui cores, sentidos e significados definidos. Porém, como nos relembra o filósofo alemão,

³²ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2019.

³³*Ibidem*.

³⁴ *Idem*, p. 11.

³⁵NUNES, Diogo Cesar. História, linguagem e literatura: dilemas e perspectivas da historiografia contemporânea. Revista Crítica Histórica, Maceió, Ano I, n. 2, dez. 2010.

essa pintura *veio a ser* e está ainda em pleno *vir a ser*³⁶. De forma que, se podemos encarar nossa existência espaço temporal no mundo como uma pintura, é necessário termos em mente que somos nós – historiadores, literatos e público em geral - os coloristas. Somos nós, a humanidade como um todo, que definimos e redefinimos o tom, sentido e aspectos das formas dessa realidade continuamente.

O reconhecimento do aspecto imaginativo e construtivo da realidade, presente na história e no seu objeto de estudo, o passado, por muito tempo foi negligenciado pelos historiadores. O passado, até parte da segunda metade do século XX, era considerado fonte do conhecimento histórico que chegava através de documentos e vestígios para ser desvendado como real acontecido³⁷. Dentro dos parâmetros científicos herdados da ciência do século XIX, o produto final do processo de investigação e escrita histórica era considerado como a “Verdade” sobre o real que havia acontecido.

O passado se constituía, assim, como um local onde o produto final da investigação histórica já existia à espera da pesquisa que o extrairia e o reorganizaria na escrita histórica. Porém, o passado em si não revela nada, mas ele passa a fazer sentido a partir da condição criadora, inventiva, do ofício do historiador³⁸, que a partir de um passado infinito, múltiplo e caótico, seleciona eventos, personagens e abordagens que, a partir de uma narrativa, transformam-se em uma construção textual com sentido³⁹.

A resignificação do passado como construção, tanto por parte do historiador, quanto por parte dos próprios sujeitos históricos que transmitiram os vestígios do passado que nos chega, reforça o caráter linguístico da história e redefine o próprio entendimento que temos de realidade⁴⁰. Já que, tanto a história, quanto o que chamamos de realidade, surgem não mais como verdades objetivas e incontestes, mas como construções verbais sobre um real que, mesmo existente, nunca é passível de acesso pleno⁴¹. Desta forma

todo corpus documental que o historiador organiza e utiliza na pesquisa dita empírica (e não apenas os documentos escritos em linguagem verbal) constituem, como diz Linda Hutcheon, vestígios textualizados do passado. O historicismo pós-moderno presente naquele gênero literário a que a autora chama de “metaficção historiográfica”, e que embaralha deliberada e criticamente os códigos convencionais da historiografia e do discurso ficcional, não nega que o passado tenha realmente existido antes de sua textualização na ficção ou na história. Mas ele também demonstra “que ambos os gêneros constroem inevitavelmente à medida que textualizam esse passado. O referente ‘real’ de sua linguagem já existe, mas hoje só nos é acessível em forma textualizada: documentos, relatos de testemunhas oculares, arquivos. O

³⁶Idem, p. 12.

³⁷WHITE, *op. cit.*, 1992.

³⁸ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. História: A Arte de Inventar o Passado. Bauru: EDUSC, 2007.

³⁹WHITE, *op. cit.*, 1992.

⁴⁰WHITE, Hayden. Teoria literária e a escrita da história. Estudos Históricos, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, p. 21-48, 1991.

⁴¹ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2019.

passado é ‘arqueologizado’, mas sempre se reconhece seu repositório de materiais disponíveis como sendo textualizado”. Nesse sentido, a matéria bruta do discurso histórico não é o documento, mas, como em todo discurso, a linguagem.⁴²

O passado, portanto, não se constitui como prova de que a história não é linguagem e discurso, mas, em verdade, corrobora com esta afirmação, dado que o próprio passado só existe através da construção narrativa feita pelo historiador. E a verdade histórica não se encontra em um “lá fora”, no campo externo e alheio do passado frente a narrativa historiográfica⁴³. Mas dentro do próprio texto histórico, entendido como artefato cultural. Como nos afirma o autor

A afirmação de que a realidade que o historiador tenciona desvelar não está estritamente “lá fora”, mas na construção discursiva e na sua interpretação, não traz, em absoluto, demérito algum à profissão, tampouco diminui a importância do seu trabalho para o conhecimento da história. Muito pelo contrário. Uma vez que a linguagem que o constitui e a seu texto é elemento cultural, e, portanto, constructo social e histórico, sua interpretação, seu trabalho, é real, ou seja, é constituinte da realidade. A crítica aqui se situa, portanto, não na rejeição à História, nem ao fazer História, mas ao infrutífero racionalismo que, há muito, separa Verdade de aparência, e que, na História, faz pressupor que há sentidos e significados numa realidade que, livre e independente das construções históricas, subjetivas e interpretativas, se faz alcançável através de métodos rigorosos e objetivistas.⁴⁴

Se o passado, portanto, se assume como construção do próprio historiador, a proximidade entre este último e o literato, nosso terceiro ponto, se torna latente, já que, retomando Nietzsche, literato e historiador são os coloristas de sua pintura, construtores de sua produção, dado que ambos, por não escreverem do nada, mas a partir de um real acontecido e inacessível, produzem pela e na linguagem. Assim, o conhecimento histórico torna-se a invenção de uma cultura particular que, apesar de amparada aos vestígios e evidências do passado, necessita da *imaginação* na construção de um novo significado a estas pistas⁴⁵. Significado marcado, também, pela construção de uma intriga, enredo, narrativa, que reorganiza os dados do passado através de recursos literários como as metáforas, alegorias e diálogos⁴⁶. Desta forma, apesar de não poder ser tão livre quanto a narrativa literária, a escrita da história “(...) nunca poderá se distanciar do fato que é narrativa e, portanto, guarda uma relação de proximidade com o fazer artístico, quando recorta seus objetos e constrói, em torno deles, uma intriga”⁴⁷.

2.1.2 História e Literatura: próximas, mas não iguais

⁴²NUNES, *op. cit.*, 2010, p. 8.

⁴³*Ibidem.*

⁴⁴*Idem*, p. 11.

⁴⁵ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. História: A Arte de Inventar o Passado. Bauru: EDUSC, 2007.

⁴⁶*Idem*, p. 11.

⁴⁷*Ibidem.*

Após procurarmos demonstrar o quanto da história é linguagem, visando demonstrar a inexistência de uma história “pura” para além da escrita da história, nos deteremos nas relações de proximidade entre o campo artístico e o literário, relações que já puderam ser inteligidas a partir desta primeira parte da pesquisa. E se a história é linguagem, texto, será Hayden White, através da teoria dos tropos, quem demonstrará a impossibilidade do fazer historiográfico sem o aspecto literário, ao demonstrar que a escrita da história é prefigurada por certas figuras de linguagem que delimitam a escrita do historiador a uma gama possível de escolhas⁴⁸. Assim, Durval Muniz Albuquerque Jr. nos esclarece que em White

(...) o literário de que trata o texto não se refere a literatura, no sentido moderno do termo, como romance ou gênero ficcional, mas nomeia toda forma de representação figurativa, a dimensão poética e retórica de toda narrativa, de todo relato, o fato de que a narrativa histórica, como todo relato, é tropológica, se utiliza de figuras de linguagem, e esse caráter tropológico define várias escolhas que o historiador fará ao narrar, escolhas que, quase sempre, ocupam uma espécie de estrutura inconsciente da narrativa: a escolha do enredo, de tipos de argumentação e de implicações ideológicas. Mesmo as tão debatidas e controversas escolhas teóricas e de método estariam conectadas com a maneira como o historiador prefigura, visualiza, através dos tropos, a realidade que pretende abordar.⁴⁹

Desta forma, Durval Muniz Albuquerque Jr. é ainda um dos grandes defensores do caráter artístico inerente da história, e da sua conseqüente proximidade com o ofício do literato⁵⁰. Dado que o historiador, ao dispor-se de dados do passado, através de documentos e fontes, realiza um trabalho artístico de construção de um texto a partir desses vestígios. A escrita da história mobiliza tarefas inerentes ao campo literário, tal como a escolha dos temas, formas de abordá-los, personagens e eventos que vão configurar a trama. O que passa, inevitavelmente, por um processo criativo de entrelaçamento e escolha de quais elementos serão incorporados a narrativa histórica ou não; atividade que se relaciona, muito mais, com a escritura de um romance⁵¹. É nesse sentido que história e literatura trabalham, de forma muito próxima, na reorganização do sentido que dão a sua própria matéria bruta: que é a realidade passada⁵²; reorganizando-a, dando novos sentidos, rumos e reflexões, através de uma estrutura verbal discernível, com início, meio e fim bem definidos.

A negação da vocação artística da história, ainda segundo Albuquerque Jr., seria um resquício da mentalidade e fardo científicos dotados à história no séc. XIX⁵³. Como indicado

⁴⁸ WHITE, *op. cit.*, 1992.

⁴⁹ ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2019, p. 199.

⁵⁰, Alves *et al.* *Entrevista* realizada com o professor doutor Durval Muniz de Albuquerque, em primeiro de Junho de 2011. *Revista de Teoria da História*, Ano 2, n. 5, jun. 2011.

⁵¹ WHITE, *op. cit.*, 1994

⁵² *Ibidem.*

⁵³ Alves *et al.*, *op. cit.*, 2011.

pelo autor, a história não pode se propor como uma “ciência dura”, como o fez no passado, dado que, a partir da emergência do paradigma ético-estético na pós-modernidade, há uma mudança do estatuto do conhecimento histórico. Em uma guinada rumo a relação artística e poética do ofício histórico na pós-modernidade, a história deixa de pretender ser científica, ao não mais buscar a “(...) produção de um conhecimento capaz de apreender a verdade única do passado, das leis eternas e imutáveis, das organizações estruturais, sistêmicas”⁵⁴, para se assumir como a arte de inventar/imaginar o passado, mesmo que a partir dos resquícios de um passado factual.

Porém, apesar do reconhecimento artístico da escrita historiográfica, é importante pontuarmos que, de forma alguma, a história constitui-se como um não saber. Posto que, ao assumirmos que a ausência de cientificidade na história é um sintoma de perda de relevância epistemológica, assumimos a posição subjetiva de que as artes, até hoje, nada nos ensinaram⁵⁵. E, apesar de arte, a história ainda é produzida, balizada e avaliada dentro de instituições de ensino e pesquisa que são responsáveis pela validação epistemológica do conhecimento histórico que se pretende científico⁵⁶. Neste sentido, é importante lembrarmos que, apesar de inventar o passado

(...) não significa esquecermos nosso compromisso com a produção metódica de um saber, com o estabelecimento de uma pragmática institucional, que ofereça regras para a produção desse conhecimento, pois não devemos abrir mão também da dimensão científica que nosso ofício possa ter. Mesmo as artes também requerem métodos e não dispensam teorias, pois, mesmo tendo feita a crítica às filosofias da história não podemos desconhecer também a dimensão filosófica e política de nosso conhecimento. As artes também requerem, acima de tudo, uma ética feita de princípios imanentes às próprias ações e não preconceitos morais ou preceitos morais, que já orientaram determinadas correntes historiográficas. Não podemos fugir do limite imposto pelo nosso arquivo. Só podemos historizar aquilo que deixou rastros de sua produção pelo homem, em dado momento e espaço. Mas desaparecem as fontes privilegiadas da história, ou aspectos dos quais o historiador não poderia se ocupar e tudo se torna historicizável e fonte de historicidade.⁵⁷

O redescobrimento do fazer artístico na escrita historiográfica, portanto, não pode ser encarado como um atentado à legitimidade epistemológica da história como forma de conhecermos o passado, a vida e a nós mesmos. Posto que o próprio levantamento do caráter literário da historiografia em Hayden White surge, não com o intuito de deslegitimar o conhecimento histórico, ou impossibilitá-lo, mas sim pela persistência e continuidade da narrativa como forma de construção textual da história. De forma geral, obras como as de Hayden White e Durval Albuquerque Jr. tem como premissa mostrar ao historiador que o seu trabalho é sim artístico, literário, ficcional e imaginativo. Em suma, a contribuição desses

⁵⁴ ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2007., p. 12.

⁵⁵ WHITE, *op. cit.*, 1994

⁵⁶ Alves *et al.*, *op. cit.*, 2011.

⁵⁷ ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2007, p. 12.

autores se dá no sentido de que toda boa história passa necessariamente, como o romance, pela construção artística do texto historiográfico, pelo seu enredamento, descritividade e riqueza de detalhes.

Estar em contato e ler literatura, portanto, pode ser pensado como um dos fatores básicos para a formação intelectual do historiador, não somente para o melhoramento de seu texto, mas também pela renovação que a visão artística pode produzir nas formas de se conceber a história. A partir disto, acreditamos que a literatura, as artes, podem servir para a renovação histórica, nas suas formas de escrever, pensar e conceber os seres, as experiências e as expectativas do passado, visando o rompimento e reconstrução contínua, a exemplo da literatura contemporânea, dos próprios pressupostos que ordenam a escrita e produção historiográfica. Desta forma, é possível concluir citando:

Talvez devêssemos prestar atenção aos acontecimentos do campo literário, não para dele se defender, mas para nele buscar inspiração para repensarmos a maneira como escrevemos, como narramos, como construímos narrativamente o tempo, para que possamos fazer das águas passadas, daquilo que passou, dos eventos do passado, águas vivas, capazes de ainda fazer queimar e incomodar o tempo presente e não águas mortas, paradas, estagnadas, estanques. De nada adianta a defesa de uma dada tradição se ela implicar na perda da criatividade, da capacidade de conquistar leitores e adeptos. Revivificar a escrita da história passa por um diálogo com a literatura, não necessariamente para imitá-la ou com ela se confundir, mas para buscar inspiração para mudanças nas regras do discurso historiográfico que permitam que este venha ter audiência e faça efeito socialmente.⁵⁸

O fazer efeito socialmente da história perpassa, portanto, a mudança de postura intelectual, teórica e metodológica dos historiadores frente as diversas formas e locais não acadêmicos que produzem a história. Perpassa pelo diálogo e atenção a literatura, e aos aspectos artísticos de nosso ofício; perpassa reconhecer que a busca pela verdade histórica, pelo passado, não se encerra nos textos acadêmicos, com a sua forma cientificamente delimitada de tratar as diversas facetas da vida⁵⁹, dado que a busca pela verdade através de uma investigação não é uma exclusividade da operação historiográfica, mas um esquema universal de pensamento, aplicável tanto às ciências quanto a própria vida cotidiana. Sendo ela comum a advogados, policiais, juízes, arqueólogos, jornalistas, sociólogos e, obviamente, aos historiadores.

Ao que Jablonka (2017) conclui que

Não se trata de fazer desaparecer a identidade das ciências sociais face aos repórteres, viajantes, escritores e pesquisadores em geral, mas seguir os caminhos nos quais, de tempos em tempos, eles todos podem se encontrar. Trata-se, menos ainda, de postular a superioridade da história ou da sociologia sobre a não-ficção, pois se abandonamos a definição acadêmica das ciências sociais (a atividade de um meio profissional, cujo ingresso é submetido a um diploma), se isolamos o que confere o seu valor – a racionalidade cognitiva – percebemos que elas estão já presentes na literatura. Mesmo truncadas ou incompletas, elas habitam todos os textos nos quais qualquer um realizou

⁵⁸ ALBUQUERQUE JR., *op. cit.*, 2013, p. 22.

⁵⁹ JABLONKA, Ivan. O terceiro continente. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 9-17, jul./dez. 2017.

uma investigação, documentou, examinou, transmitiu, narrou sua infância, evocou os ausentes, relatou uma experiência, explorou um meio, descreveu uma cidade, atravessou uma guerra, apreendeu uma época. Esta literatura abriga um pensamento histórico, sociológico e antropológico rico em diversificadas ferramentas de inteligibilidade: uma maneira de compreender o presente e os passados que afloram sob ela.⁶⁰

Trata-se, portanto, de aceitarmos que os romancistas e literatos possuem em comum ao pesquisador, tanto a paixão pela verdade, como numerosas formas de raciocínio⁶¹. Trata-se de considerarmos, em conjunto com o autor, que a história, antes mesmo de ser um ofício, é uma maneira específica de pensar encarnada em uma determinada forma de se escrever. E a partir disso compreendermos que a importância do romance para a história e o conhecimento da realidade não se dá porque ele é verossímil ou documentado, mas sim pela qualidade de sua abordagem. Assim

Para teorizar sobre a literatura do real, é necessário partir, portanto, não da *mimésis* ou da representação (ainda que ela pudesse ser um retrato sem retoques da sociedade), mas de sua forma de abordagem. Reconhecer essa capacidade literária e cognitiva da investigação é fundar a literatura do real, uma literatura que não pode ser estabelecida pela sua factualidade, mas por sua relação com o mundo, por sua vontade de compreender aquilo que os homens fazem.⁶²

É necessário, ao fim e ao cabo, percebemos que a história, como uma forma de pensamento e escrita metodologicamente construída, não dá conta, sozinha, de apreender, analisar e produzir toda a reflexão necessária sobre a realidade. É preciso, portanto, reconhecer que obras como *1984*, de George Orwell⁶³, e *Vozes de Tchernóbil*, de Svetlana Aleksievitch⁶⁴, se constituem como abordagens inovadoras, e potencialmente produtivas à historiografia, para pensarmos a política e sociedade soviéticas. Através de uma abordagem que, além de ser mais pública que uma tese sobre esses aspectos na URSS, perpassa e atinge detalhes, sujeitos, sentimentos e sensibilidades que, muitas vezes, estão ausentes da escrita historiográfica, residindo nesta abordagem, distinta, profunda e abrangente, a potencialidade literária, posto que

A literatura desconcerta, incomoda, desorienta, desnorteia mais que os discursos filosófico, sociológico ou psicológico porque ela faz apelo às emoções e à empatia. Assim, ela percorre regiões da experiência que os outros discursos negligenciam, mas que a ficção reconhece em seus detalhes. Segundo a bela expressão de Hermann Broch lembrada por Kundera, "a única moral do romance é o conhecimento; o romance que não descobre nenhuma parcela até então desconhecida da existência é imoral". A literatura nos liberta de nossas maneiras convencionais de pensar a vida - a nossa e a dos outros -, ela arruína a consciência limpa e a má-fé. Constitutivamente oposicional ou paradoxal - protestante como o protervus da velha escolástica, reacionária no bom sentido -, ela resiste à tolice não violentamente, mas de modo sutil e obstinado. Seu poder emancipador continua intacto, o que nos conduzirá por vezes a querer derrubar

⁶⁰ JABLONKA, *op. cit.*, 2017, p.15.

⁶¹ *Ibidem*.

⁶² *Idem*, p. 16.

⁶³ ORWELL, George. 1984. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

⁶⁴ ALEKSIÉVITCH, Svetlana. *Vozes de Tchernóbil: a história oral do desastre nuclear*. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

2.1.3 Machado de Assis e a renovação historiográfica em Sidney Chalhoub

A obra *Machado de Assis historiador*, de Sidney Chalhoub⁶⁵, se apresenta como um dos grandes exemplos de renovação do conhecimento historiográfico a partir da leitura atenta e sensível dos grandes romances que marcaram o séc. XIX. Amparado em um amplo arcabouço teórico, que vasculha cada detalhe, ponta solta e minúcias da obra machadiana, Chalhoub produz uma nova forma de lermos, tanto Machado de Assis, quanto o Brasil do séc. XIX. Retirando dos romances machadianos o véu de mentira, invenção e imitação, que recobre tudo que diz respeito a literatura e arte desde o séc. XIX, Chalhoub divisa, a partir de Assis, novas formas de relações de poder, muitas vezes sutis, mas não por isso insignificantes, da sociedade brasileira marcada pela escravidão.

Para Sidney Chalhoub, Machado de Assis não traria em sua obra uma representação fictícia do real na forma literária, mas traria a própria construção da história do Brasil durante o século XIX. A partir de seu amplo conhecimento sobre a história do Brasil na segunda metade do séc. XIX, Chalhoub descobre, nas páginas de Machado, uma outra concepção da escravidão, no qual as relações de poder entre senhores, escravizados e dependentes não é vertical, ou totalmente marcada pelo domínio irrestrito dos escravagistas sobre os seus subordinados, indicando que nos meandros do poder senhorial, dentro dos interstícios possíveis, existiam formas de resistência sutis entre os escravizados e dependentes que buscavam maior liberdade dentro da sociedade senhorial e escravista. Indicando que a “[...] subordinação — no caso, o cativo — não acarretava a inexistência de formas alternativas de interpretar a realidade”⁶⁶.

O primeiro capítulo da obra de Chalhoub é uma análise do romance *Helena*, de Machado de Assis, no qual o historiador realiza o estudo do paternalismo a partir da interpretação daquilo que um romance de Machado, “[...] analisado como testemunho histórico, pode nos revelar a respeito de uma sociedade em que tal ideologia assume caráter hegemônico”⁶⁷. O paternalismo, aspecto fundamental e norteador do processo escravagista brasileiro, é definido por Chalhoub como uma política de domínio na qual a vontade do senhor é inviolável, e onde aos subordinados resta somente a relação de dependência frente a essa vontade. Ao que o autor acrescenta que

⁶⁵CHALHOUB, Sidney. *Machado de Assis historiador*. São Paulo: Cia das Letras, 2003.

⁶⁶*Idem*, p. 20.

⁶⁷*Idem*, p. 29.

[...] permanecendo na ótica senhorial, essa é uma sociedade sem antagonismos sociais significativos, já que os dependentes avaliam sua condição apenas na verticalidade, isto é, somente a partir dos valores ou significados sociais gerais impostos pelos senhores, sendo assim inviável o surgimento das solidariedades horizontais características de uma sociedade de classes .68

Porém, como nos alerta o próprio Chalhoub, reconhecer o paternalismo somente como citado anteriormente, é um ato de reprodução da autodescrição da ideologia senhorial, o mundo idealizado pelos senhores que eles se empenhavam em realizar no cotidiano, muito em voga em trabalhos historiográficos sobre a escravidão no passado. Como apontado por Chalhoub, a partir de autores como Thompson, Scott e Genovese, a existência da ideologia paternalista não implica a inexistência de solidariedades horizontais e, por conseguinte, antagonismos sociais. Posto que a

subordinação não significa necessariamente passividade, e “os historiadores vêm encontrando numerosas maneiras de examinar as iniciativas dos escravos sem desconsiderar a opressão, de explorar a criação de sistemas alternativos de crenças e valores no contexto da tentativa de dominação ideológica, de aprender a reconhecer a comunidade escrava mesmo constatando o esforço contínuo de repressão a algumas de suas características essenciais”.⁶⁹

A análise das obras machadianas por Chalhoub torna clara essa multiplicidade e complexidade das diversas relações que se estabeleciam sob o poder e influência da política paternalista. Em uma sociedade marcada pela suposta inviolabilidade da vontade senhorial, Chalhoub nos aponta que, para os escravizados e dependentes, a melhor chance para se alcançar melhorias de vida, favores e proteção, era através da obediência, sincera ou não, e aproximação junto ao senhores. No caso dos escravizados a situação era ainda mais delicada: sendo o direito de alforriamento prerrogativa exclusiva dos escravagistas, somente um bom relacionamento com o almoz poderia nutrir alguma esperança de liberdade⁷⁰. Nesse sentido, Chalhoub afirma que, para os escravizados, era bem claro que o tipo de relacionamento nutrido com o senhor particular determinava a possibilidade do escravizado ser liberto ou não⁷¹.

A obra machadiana é analisada por Chalhoub, portanto, como forma de mostrar as diversas facetas da escravidão e da política paternalista, marcadas por lutas sutis, simbólicas e até mesmo silenciosas por autonomia e liberdade. De forma distinta de como a historiografia trabalhava a escravidão anteriormente, a partir de Machado de Assis é possível a Chalhoub

⁶⁸*Ibidem.*

⁶⁹*Ibidem.*

⁷⁰CHALHOUB, *op. cit.*, 2003.

⁷¹*Ibidem.*

desnudar novos reveses e detalhes sobre o período, renovando os saberes do campo histórico, dado que

[...] ao centrar suas histórias nos antagonismos entre senhores e dependentes, Machado de Assis abordava, na verdade, a lógica de dominação que era hegemônica e organizava as relações sociais no Brasil oitocentista, incluído aí o problema do controle dos trabalhadores escravos, a “relação produtiva de base”.⁷²

A obra *Machado de Assis Historiador*, portanto, se torna referencial ao abordarmos as possíveis e diversas relações que podem ser estabelecidas entre história e literatura - relações que, ao invés de rebaixarem a história e sua escrita, a tornam mais plural, dinâmica e abrangente, consciente de seus limites e da necessidade da contínua renovação e autocrítica. Não se trata, portanto, de abandonarmos os preceitos éticos, profissionais e acadêmicos que constituem a história, e as ciências humanas, como um saber legítimo e, dentro do possível, *verdadeiro* sobre o passado acontecido. Trata-se, muito mais, de utilizarmos a literatura, e seus recursos estéticos e poéticos, como forma de refinamento das formas como escrevemos, expomos e construímos a nossa narrativa sobre o passado⁷³. Para que assim possamos responder a altura do desafio que se impõe a história, e as ciências humanas, atualmente: torná-las públicas e valorizadas socialmente outra vez. A partir da construção de boas e interessantes histórias, que toquem, ressignifiquem e questionem as realidades construídas, individual e coletivamente, que se apresentam como imutáveis e naturais.

2.3 “EU PREFIRO UM GALOPE SOBERANO, À LOUCURA DO MUNDO ME ENTREGAR”: O ROMANTISMO COMO CRÍTICA E SABER ANTIMODERNO

Eu prefiro um galope soberano, à loucura do mundo me entregar. Esse verso, cantado por Zé Ramalho em “Canção Agalopada”⁷⁴, do álbum “A Terceira Lâmina” de 1981, condensa de forma enigmática certa postura e visão românticas surgidas no séc. XVIII. Muito presente na literatura, mas também na política, história, filosofia e diversas outras áreas do conhecimento, o romantismo apresentou, ao longo de sua trajetória que remonta ao séc. XVIII, um galope soberano, no sentido de que, mesmo sendo um movimento político, intelectual e cultural surgido na modernidade, o romantismo sempre manteve uma distância segura entre o fascínio e o medo diante do tempo e futuro moderno. Em um movimento pendular de atração e repulsa,

⁷² *Idem*, p. 35.

⁷³ TURIN, Rodrigo. Ivan Jablonka: subjetividade, ficção e escrita da história. In: O futuro da história: da crise à reconstrução de teorias e abordagens. Julio Bentivoglio; Alexandre de Sá Avelar (org.) Vitória: Editora Milfontes, 2019.

⁷⁴ Zé Ramalho. Canção Agalopada. Rio de Janeiro: Som Livre, 1981. Disponível em: https://youtu.be/q_ApmtluYl4. Acesso em: 10 ago. 2021.

os românticos mantiveram sua soberania através de uma postura de resistência, resignação e distanciamento diante da loucura do mundo na modernidade. A loucura das grandes multidões, do desencantamento do mundo, da racionalização, do esvaziamento do ser, da mercantilização das pessoas, da perda de sentido da vida, da hierarquização dos seres e da individualização. Soberania persistente e resistente, por vezes melancólica e desesperada, dos planos e ideias que não vingaram, e que constituem o “(...) testemunho triste, porém sublime, dos homens que foram vencidos pelos fatos”⁷⁵.

A partir dessa relação paradoxal do romantismo com a modernidade, marcada pela atração e repulsa, interesse e resistência, o presente subcapítulo visa demonstrar essa relação intrínseca que constitui o romantismo como um artefato cultural que por excelência apresenta, reflete e ressignifica a modernidade através de suas margens e limites. Em um primeiro momento, serão abordadas as relações, similitudes e aspectos da modernidade imbricados na estrutura do romance, a forma literária moderna por excelência. É importante, para evitarmos confusões, ressaltarmos que romance e romantismo são coisas distintas. O romance moderno é uma forma literária que se debruça sobre as contradições das mudanças sociais, a urbanização, a formação do proletariado e de uma população excedente e pobre, entre outros. Dessa forma, o que impulsiona o romance moderno ou romance realista é a necessidade de expressar novas realidades sociais que surgem com a ruptura das formas tradicionais. Já o romantismo, em linhas gerais, se refere ao espírito da época pré-moderna, mas que convive com a modernidade, enquanto negação dela, enquanto antimodernidade.

Em seguida, a pesquisa se deterá sobre as características polifônicas e dialógicas⁷⁶ que marcam os romances de Fiódor Dostoiévski, identificando nas obras deste autor umas das relações mais profundas entre modernidade e romance. Por fim, a partir das teses de Michael Löwy e Robert Sayre⁷⁷, além das contribuições de Antoine Compagnon⁷⁸, serão apresentadas as facetas antimodernas e anticapitalistas que marcam a visão de mundo, e os romances, dos literatos românticos. E que, de forma paradoxal, transformam o romance antimoderno na produção e apreensão mais moderna das sensibilidades, temores, angústias e ansiedades de seu tempo histórico.

2.3.1 Convergências e disparidades: o romance, o romantismo e a modernidade

⁷⁵SEVCENKO, Nicolau. *Literatura com Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República*. São Paulo: Brasiliense, 1999.

⁷⁶BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

⁷⁷LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. *Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade*. São Paulo: Boitempo, 2015.

⁷⁸COMPAGNON, Antoine. *Los Antimodernos*. Barcelona: Acantilado, 2007.

Paradoxal, irreverente, plástico, difuso, fragmentário, cindido, disperso, líquido, amorfo, ilimitado, complexo, abstrato, dinâmico e irreduzível: todos esses adjetivos, comumente encontrados quando lemos obras que versam sobre o que é o romance, poderiam facilmente ser trasladados para a definição do que é a modernidade. Dentro do campo acadêmico e artístico, já é lugar comum associar o nascimento do romance com o surgimento da modernidade⁷⁹. Como exposto no subcapítulo anterior, o romance de formação é responsável pela reordenação da cosmologia ficcional e, em consequência, da cosmologia social. A quebra de hierarquias, modelos, formas bem definidas e estados delimitados, o não caber em nenhum molde pré estabelecido, é a única forma definidora irrestrita para essa forma de arte moderna⁸⁰. A errância, inconstância e reformulação parecem ser as grandes características que delineiam e conectam tanto o romance quanto a modernidade:

O romance é a um só tempo o impulso atemporal do narrar e a expressão imediata do presente. É a continuidade de um gesto antigo e também sua crítica – a ruptura com as fórmulas rígidas do passado, com seu dogmatismo, seus vícios solenes. Rompe com tudo aquilo que o precede, mas também consigo mesmo. É a repetição do mesmo ato narrativo, mas também sua mudança perpétua, tendo como fim o inacabamento. O romance é a crença firme na representação da experiência do ser, é seu exemplo mais bem-sucedido, e, no entanto, reforça a certeza de que o ser será sempre irrepresentável, sua experiência resistindo a qualquer mimese. Cada dualidade, logo se vê, esconde um paradoxo: uma fissura na ordem do simbólico.⁸¹

O romance parece condensar, em todos seus novos temas, diálogos, sujeitos e situações, além da sua própria forma heterogênea e atenção ao presente, o horizonte de expectativas possível pela derrocada do fim apocalíptico cristão, com a abertura do futuro como receptório de novos horizontes políticos, sociais e culturais⁸². Tal como a modernidade, o romance é um gênero literário inconfundível, distinto e imiscível de todos os demais, mas que, mesmo assim, atua de forma onívora: eliminando, devorando, incorporando ou integrando as demais formas de escrita⁸³. Atento ao presente, ao seu tempo histórico de mudança e quebra radical com o passado e qualquer tipo de estruturação social anterior, o romance é o “espelho partido”⁸⁴ de uma época; é escrita cheia de sendas, impregnada pela nova relação e experiência dinâmica com o tempo das mudanças que marca a modernidade. O romance

abriga a fissura do mundo em sua gênese. No romance o ruído do mundo se faz palavra, o alvoreço do mundo se ordena, mas ao fazê-lo se revela quanto é fictícia essa ordem,

⁷⁹FUKS, Julián Miguel Barbero. História abstrata do romance. Tese (Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 144, 2016.

⁸⁰*Ibidem*.

⁸¹Idem, p. 11.

⁸²KOSELLECK, Reinhart. Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2006.

⁸³FUKS, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁴*Ibidem*.

quanto a sucessão de palavras resulta equívoca e imprecisa. Porque cada romance fracassa como retrato do mundo é que um novo romance aparece, refutando as falsas verdades do primeiro, recusando suas arbitrariedades, sua ordem incerta.⁸⁵

O romance nasce e cresce, portanto, quando se desfaz a civilização agrária e feudal, de estruturas quase eternas que se modificam lentamente ao longo do tempo. O romance existiria sem o mundo moderno? Respondendo a sua própria pergunta, Carlos Magris⁸⁶ nos afirma que não: o romance é o mundo moderno - em sua relação com a dissolução da épica, declínio dos antigos valores, distinta construção da realidade e a mistura de diversos gêneros em um só. É registro e reflexão da profusão moderna, da mutabilidade vertiginosa, que pretendeu controlar e racionalizar a própria natureza e a história. Nas páginas de Dostoiévski, Baudelaire, Stendhal, Machado de Assis e tantos outros, o romance condensa a transformação moderna em seu rompimento com o passado: nada mais é belo e imutável como no classicismo, tudo é fugaz, efêmero, novo, excêntrico e fragmentário⁸⁷. Esvaziado de sentido, tanto o mundo quanto o ser, o romance é a epopeia do desencantamento, da vida fragmentária e desagregada: pela representação do sujeito que se estranha em sua própria existência “(...) cindido entre a sua nostálgica interioridade e uma realidade exterior indiferente e desvinculada. O romance é com frequência a história de um indivíduo que busca um sentido que não há, é a *odisseia de uma desilusão*”⁸⁸

A transição do mundo antigo para o moderno ocasiona, para além do surgimento de novas formas de escrita, uma cisão na totalidade harmoniosa das coisas, marcada pela ruptura da correspondência entre o sujeito e o mundo exterior, assim como pela substituição da transcendência divina para a secular⁸⁹. Nesse vácuo referencial produzido pela modernidade, o romance surge como expressão simbólica dessa impossibilidade moderna de harmonia no mundo⁹⁰. O romance toma para si, portanto, a tarefa de apresentar e refletir sobre esse vazio que recai sobre a vida, essa fratura entre o eu e o mundo, que se acentua durante os séc. XVIII e XIX.

Frente a um mundo fraturado, o romance se volta para o interior. E ao se voltar para a interioridade, será nos cantos mais obscuros da mente, desejo e emoções humanas que o romance buscará insistentemente, mesmo que em vão, dotar de sentido a vida outra vez. De forma paradoxal, o romance é tanto a percepção da cisão moderna quanto a própria tentativa de sua atenuação, aos buscar novamente uma relação de harmonia. É o símbolo esvaziado da

⁸⁵ *Idem*, p. 11-12.

⁸⁶ MAGRIS, Carlos. O romance é concebível sem o mundo moderno? In: MORETTI, Franco (org.). A cultura do romance. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 1120 p.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ *Idem*, p. 1018, grifo nosso.

⁸⁹ SILVA, Arlenice Almeida da. O símbolo esvaziado: a teoria do romance do jovem György Lukács. Trans/Form/Ação, São Paulo, 29 (1), p. 79-94, 2006.

⁹⁰ *Ibidem*.

modernidade⁹¹. Impedidos de atingir o seu fim, a restauração da totalidade, harmonia e do sentido, os românticos assumirão as mais diversas posturas: melancólicas, desesperadas, de estranhamento, resistência e até revolucionárias, ao buscar a superação, ou transformação, de seu tempo histórico.

Em casos extremos, como o do Homem do Subsolo de Dostoiévski⁹², o estranhamento e cisão do mundo toma ares de raiva contida e particular, e do desconforto com o *zeitgeist* passe-se ao completo desprezo por tudo e todos, inclusive de si mesmo. Do desprezo incontido, explode uma declaração de guerra solitária ao mundo, escrita para ninguém, em algum porão escuro e esquecido da úmida São Petersburgo. É pela exceção, do esbravejar furioso de um desconhecido contra tudo e todos - contra os tempos modernos, a racionalização, o progresso, a burguesia, os intelectuais revolucionários e as ciências - que Dostoiévski define a humanidade⁹³. Como bem nos lembra Fuks⁹⁴, no romance moderno é a anormalidade que passa a ser o novo normal, o romance que sobrevive aos séculos é o que estranha a si mesmo e aos outros, tal como o Homem do Subsolo.

Da totalidade e harmonia do mundo antigo, irrompe a heterogeneidade cindida a qual está fadada a modernidade⁹⁵. E é através dessa figura subterrânea pitoresca que Dostoiévski nos diz que não existem mais grandes epopeias, heróis de vidas e atos sublimes, organicidade e correspondência das partes com o todo: o novo ser humano moderno têm por essência a sua irreducibilidade a um único aspecto, ele é complexo e contraditório e não cabe em pré determinações⁹⁶. A própria tomada de consciência, o *sapere aud* kantiano, não define a emancipação e iluminação do sujeito: o Homem do Subsolo vive em guerra consigo e com o mundo justamente por ter consciência da sua degradação e a dos demais. Catalisador de paradoxos, o homem subterrâneo é consciente, mas ao mesmo tempo esse é o motivo de sua infelicidade; ele deseja ser e afirma que é mau ao longo de todo romance, mas a sua maldade não passa de fantasias, anedotas e uma que outra palavra ríspida a alguém. Através de personagens cindidos, contraditórios e anormais, que não correspondem factualmente o que pensam, não transformam ideia em ação, Dostoiévski incorpora toda a cisão moderna entre o eu e o mundo em suas obras.

Para além de personagens problemáticos, errantes, desajustados e melancólicos, o romance é também a *experiência temporal escrita* da modernidade por ser um gênero em completa e constante mutação⁹⁷. Cada novo romance é o nascimento e morte do gênero, fato

⁹¹Ibidem.

⁹²DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Diário do Subsolo. São Paulo: Martin Claret, 2012.

⁹³FUKS, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁴Idem, p. 76.

⁹⁵PAZ, Octavio. Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

⁹⁶FUKS, *op. cit.*, p. 75.

⁹⁷SCHÜLER, Donaldo. Teoria do Romance. São Paulo: Ática, 2000.

que o aproxima muito da dialética científica, onde cada novo estudo, teoria e resultado substitui, complementa ou ultrapassa o conhecimento já produzido. Mas as relações entre romance e a ciência moderna não se limitam a essa ininterrupta metamorfose, mas se alongam ao escrutínio minucioso dos seres. A ciência e o romance, frutos e reflexos da modernidade, compartilham essa “vontade de saber”⁹⁸ própria dos séc. XVIII e XIX. O romance, tanto quanto a ciência, nasce com esse desejo moderno de conhecer e entender o ser humano, até mesmo com aspirações científicas., vide a criação do romance histórico, do romance de formação, do romance psicológico, do romance social, do romance realista, do romance naturalista, entre outros. A narrativa romanesca, “(...) já não satisfeita em deleitar, pôs-se a competir com diversos ramos das ciências nascentes no empenho de apanhar e interpretar a realidade”⁹⁹.

O desejo de saber não encontra limites na narrativa do romance: nada é inacessível a ela, não existem entraves para a sua vontade de saber; ela penetra na psicologia, na história, na filosofia, se aprofunda nos desejos mais tenebrosos e obscuros da alma, para retirar daí uma escrita que “nasce com a modernidade e a atravessa de ponta a ponta”¹⁰⁰. Mais incisivo, plural e livre que as ciências humanas, o romance não esconde a sua curiosidade e habilidade de desvendar segredos, mistérios e enigmas anteriormente intocados na humanidade: sua tarefa é colocar tudo diante de nossos olhos¹⁰¹. E nesse processo, o romance age como um laboratório de experimentação de nossas possíveis ações: poderíamos suportar a experiência psicológica de termos cometido um assassinato como o de Raskólnikov? Assim, o romance busca, através da experiência realizada sobre nós mesmos,

O total e perfeito esclarecimento de uma ação, nem tanto pela ação em si, mas pelo seu conteúdo ou pelas suas consequências, a fim de conhecer através e durante a ação a nós mesmos, de uma maneira definitiva e até as mais obscuras profundidades¹⁰².

O romance é, portanto, um dos elementos e objetos de investigação mais ricos e úteis para o estudo das percepções, medos e ansiedades que se constituíram na modernidade. Como demonstrado aqui, o romance nasce, floresce, morre, se transforma e acompanha passo a passo o desenvolvimento moderno. Tal como a tradição moderna, a tradição do romance é não ter tradição: sua constância é ser diferente, cada vez em maior grau e intensidade, do que o precedeu¹⁰³. Intimamente conectado ao seu tempo histórico, os adjetivos utilizados para referirmos tanto à modernidade quanto ao romance indicam esse grau de parentesco e

⁹⁸FOUCAULT, Michel. História da Sexualidade: a vontade de saber. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.

⁹⁹SCHÜLER, *op. cit.*, p. 7.

¹⁰⁰Idem, p. 81.

¹⁰¹Ibidem.

¹⁰²LUKÁCS, György. Ensaios sobre literatura. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

¹⁰³PAZ, *op. cit.*, p. 18.

correspondência inegável. Relação mútua entre artefato cultural e tempo histórico que, nos romances de Fiódor Dostoiévski, encontrarão a sua realização plena, radical e limítrofe¹⁰⁴.

2.3.2 Vozes, falas, discursos: a polifonia de Dostoiévski como experiência escrita moderna

As obras de Fiódor Mikhailóvitch Dostoiévski não se caracterizam como mais um romance em meio ao cânone literário, mas marcam a criação de um novo gênero romanesco até então inexistente: o romance polifônico¹⁰⁵. Apesar da polifonia já estar presente em outros autores, Shakespeare é um deles, é o literato russo quem melhor a desenvolve e a torna marca inconfundível de toda a sua produção. Derivado do campo musical, o conceito de polifonia designa, em Dostoiévski, a pluralidade de vozes e diálogos que coexistem entre si, sem nunca se anular reciprocamente. E que formam uma rica unidade de seres e vozes falantes, que tem o diálogo, livre e não monológico, como objetivo. Em suma, a polifonia é a maneira como Dostoiévski apresenta a palavra em seus romances; palavra que

[...] é aberta, sempre pronta a ser dissolvida, confrontada e ressignificada entre os personagens. A palavra é entranhadamente dialógica e, por isso, precisa manter a possibilidade de diferenciação. Enquanto vai de um jeito e volta de outro, enquanto sobe devagar e desce correndo, enquanto se enreda num enunciado e se desenreda em dois, a palavra vai formando um corpo de ideias e desideias de contorno diverso, mas unificado.¹⁰⁶

A polifonia, além de marcar essa abertura incondicional do texto ao diálogo, a construção e dissolução quase instantâneas das palavras e consciências, se refere também à postura livre do autor frente ao seu texto. Dostoiévski não cria “escravos mudos”¹⁰⁷, os personagens criados pelo autor nunca são veículos de sua própria fala e vontade, mas se constituem como sujeitos quase independentes de sua autoria. Os heróis e heroínas dostoiévskianos possuem competência ideológica e independência, desenvolvem por si mesmos as suas concepções filosóficas, que nem sempre são iguais às do autor, sendo até mesmo conflitantes muitas vezes. O personagem, portanto, é veículo de sua própria palavra, é uma pessoa livre, em patamar de igualdade com seu criador, inclusive se opondo ou rebelando contra ele. Nesse sentido

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. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência una do autor, se desenvolve nos seus

¹⁰⁴BAKHTIN, *op. cit.*

¹⁰⁵Ibidem.

¹⁰⁶SCHAEFER, Sérgio. Dialogismo, polifonia e carnavalização em Dostoiévski. *Bakhtiniana*, São Paulo, n. 6, ago./dez. 2011, p. 195.

¹⁰⁷BAKHTIN, *op.cit.*

romances; é precisamente a *multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos* que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais são, em realidade, *não apenas objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante* [...] A consciência do herói é dada como a outra, a consciência do *outro*, mas ao mesmo tempo não se objetiva, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor. (BAKHTIN, 2013, p. 4, grifos do autor)¹⁰⁸

No romance polifônico, portanto, todos personagens, inclusive o autor e o leitor quando são chamados a participar da obra, convivem, dialogam e existem na mais completa e plena igualdade de vozes. O autor, despojando a si próprio do poder de definir um fim único e orquestrado a sua obra, se coloca como alguém que dialoga e observa seus personagens, e deixa a sua voz se misturar e perder em meio a sua criação. De forma próxima ao *flanêur* baudelaireano, Dostoiévski desce de sua torre de marfim autoral e se deixa misturar com a multidão das vozes, seres e consciências que cria. Somente “[...] o mergulho na multidão permite ao poeta tornar-se moderno”¹⁰⁹, e ao embaralhar-se com as pessoas comuns “[...] poder gozar do incomparável privilégio de entrar na pessoa de um outro ou para experimentar a misteriosa embriaguez de uma comunhão universal”¹¹⁰. Entretanto, de forma distinta da do *flanêur*, Dostoiévski não vai à multidão presente nos seus textos para viver a vida do outro, mas para buscar *conviver* de forma completa com a vida, fala e consciência do outro. No romance polifônico não existe o desejo de ser o outro, de experimentar ser algo que não se é; só existe a situação eterna da fala e da escuta, do e com o outro, em pé de igualdade.

O romance polifônico, como nenhum outro, conseguiu concatenar em sua trama as mais variadas ideias, visões de mundo e concepções filosóficas contraditórias e mutuamente excludentes¹¹¹. Essas encontram, nos romances do literato russo, um local propício à correspondência e ao seu desenvolvimento, dado que, no romance polifônico, não há a oposição do autor a uma ideia, mas há a convivência, contato e mútua influência entre distintas consciências, o que acaba por caracterizar Dostoiévski como um bom anfitrião “que se entende perfeitamente com os mais diversos hóspedes, que é capaz de prender a atenção da sociedade mais díspar e consegue manter todos em idêntica tensão”¹¹². E por ser um bom anfitrião, impecável em sua tarefa de deixar todos à vontade e confortáveis, que o texto dostoiévskiano possui uma natureza tão plural. Os personagens ideias, convidados a ficar, a se deixar estar, travam as mais diversas lutas que nunca chegam ao fim: a do pessimismo radical contra a fé na redenção, a vontade de morrer contra a vontade de viver, o mal contra o bem, o orgulho contra

¹⁰⁸ *Idem.*, p. 4, grifos do autor.

¹⁰⁹ D’ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. Estudos Avançados, São Paulo, vol. 20, n. 56, abr. 2006, p. 243.

¹¹⁰ *Ibidem.*

¹¹¹ BAKHTIN, *op. cit.*

¹¹² *Idem.*, p. 18.

a compaixão, o moderno contra o antimoderno, a simplicidade contra a luxúria gananciosa, a raiva contra a piedade e o homem contra deus.

A polifonia, como aponta Mikhail Bakhtin, só poderia ter se desenvolvido plenamente com o advento do capitalismo e a partir, principalmente, do campo fértil que encontrou na Rússia do séc. XIX, onde o capitalismo se desenvolveu de forma fragmentária, conflitiva e incompleta¹¹³. Para o autor, a polifonia é um reflexo do movimento capitalista por representar a quebra das divisões entre os campos sociais, culturais e ideológicos, antes fechados e autossuficientes, e agora conflitantes entre si. O capitalismo, portanto, cria as pré condições para que seres, mundos e áreas até então isoladas entre si, passem a dialogar, confrontar e se chocar, através de um entrelaçamento disforme que, ao mesmo tempo, forma um todo unitário. Pelo término dessa coexistência cega entre os diversos planos da vida humana, a irrupção capitalista libera a percepção clara de que tudo é recíproco e contraditório ao mesmo tempo: “Em cada átomo da vida vibra essa unidade contraditória do mundo capitalista e da consciência capitalista, sem permitir que nada se aquiete em seu isolamento mas, simultaneamente, sem nada resolver”¹¹⁴. A variedade de vozes, seres, ideias, sentimentos e ações, muitas vezes contraditórias e conflitantes, em Dostoiévski, é vista pelo autor como reflexo dessa nova forma de ser e estar no mundo nascida com o fenômeno moderno do capital.

Entretanto, de forma distinta de Bakhtin, não percebemos a polifonia como reflexo *apenas* do desenvolvimento e advento do capitalismo, seja na Rússia ou no restante do globo. Nos parece que o turbilhão de vozes, que invade e se estrutura na unidade cindida do romance dostoiévskiano, se refere muito mais ao próprio tempo histórico vivido pelo autor, a modernidade. A polifonia dostoiévskiana é próxima da definição de Marshall Berman sobre o que é ser moderno: “é viver uma vida de paradoxo e contradição”¹¹⁵. Ou ainda, pode ser entendida a partir do horizonte de expectativas aberto pela modernidade, que possibilitou a percepção de um futuro aberto à ação humana, e consequente eclosão das diversas filosofias da história, discursos e embates em torno dos rumos e experimentações do tempo histórico¹¹⁶.

De qualquer forma, é certo que a polifonia se dá na experiência distinta das novas vozes que surgem e dialogam durante a modernidade; ela representa esse tempo moderno distinto de tudo que o precedeu¹¹⁷. A pluralidade de orientações filosóficas, sociais e políticas do romance polifônico representam a própria vivência moderna experimentada por Dostoiévski e é marcada pela percepção da diversidade de visões de mundo de sua época. A percepção das diversas

¹¹³Ibidem.

¹¹⁴Idem, p. 19.

¹¹⁵BERMAN, Marshall. Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras, 1986, p. 13.

¹¹⁶KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

¹¹⁷GIDDENS, Anthony. As consequências da modernidade. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

visões de mundo de sua época acaba por moldar a cosmovisão artística de Dostoiévski para a percepção da heterogeneidade e contradição inerente aos seres, que através da polifonia, representa a multiplicidade de planos, ideias e filosofias que o autor carregou consigo mesmo, e encontrou em sua sociedade, durante toda a sua existência. Como aponta Bakhtin¹¹⁸, é pela própria experiência de vida contraditória de Dostoiévski que o romance polifônico se constitui como coexistência e interação das mais diversas consciências.

E é por essa experiência intelectual e existencial transigente que Dostoiévski não pode imputar ao romance polifônico um acabamento filosófico sistêmico monológico total às suas obras, e talvez por essa mesma característica, de nada definir ou finalizar, que o romance polifônico se apresente como profunda experiência da modernidade. Dado que, o tempo no romance polifônico, seja passado ou futuro, pouco contribui ao desenvolvimento da trama e dos personagens, já que o tempo, em Dostoiévski, é psicológico e não cronológico¹¹⁹. Nesse gênero romanesco, os personagens não possuem passado, memória ou biografia, eles recordam apenas aquilo que lhes é presente, e a trama do romance se desenvolve na coexistência e interação entre o que existe na atualidade. Em um movimento onde a simultaneidade dos acontecimentos, filosofias e contradições ocorrem através de sua confrontação e contraposição dramáticas, e não em uma série em formação¹²⁰. Assim, a complexidade do romance polifônico renega a visão historicizante para se focar e melhor desenvolver o infinito que se passa no presente, pelo fato de que Dostoiévski

percebia a profunda ambivalência e a pluralência de cada fenômeno. Mas essas contradições e desdobramentos não se tornaram dialéticos, não foram postos em movimento numa via temporal, numa série em formação, mas se desenvolveram em um plano como contíguos e contrários, consonantes mas imiscíveis ou como irremediavelmente contraditórios, como harmonia eterna das vozes imiscíveis ou como discussão interminável e insolúvel entre elas.¹²¹

O romance polifônico apresenta e assimila, de forma mais profunda que os demais romances, a experiência de tempo moderna caracterizada pela intensificação da vida agitada no presente, como postulada por Georg Simmel¹²². A ausência do passado e da memória nos personagens dostoiévskianos é sintomática das exigências modernas de um ser “cuja memória foi educada a não lembrar senão por breve tempo até que outra “coisa” mais importante se imponha à sua atenção e roube a recordação precedente”¹²³. O romance polifônico, portanto,

118

¹¹⁹BAKHTIN, *op. cit.*

¹²⁰*Ibidem.*

¹²¹*Idem*, p. 32.

¹²²TEDESCO, João Carlos. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade. Ciências Sociais Unisinos, São Leopoldo, v. 43, n. 1, jan./abr. 2007.

¹²³*Idem*, p. 6.

abraça a modernidade através de uma escrita, trama e enredo que tem por objetivo apresentar uma experiência radical de presente. Onde a modernidade é entrevista no confronto e contraposição da simultaneidade de acontecimentos, filosofias e contradições que não são finalizadas, não possuem uma última palavra, por parte do autor¹²⁴.

No romance polifônico, portanto, reside uma apreensão singular da modernidade, através da apresentação de um “drama multivocal” que pretende descrever a condição do humano que fala sobre e de si mesmo. A cisão, transformação e fragmentação vertiginosa do mundo e tempo moderno é captada em seu elemento fundamental: o surgimento e interação das diversas vozes, consciências, filosofias da história, tempos históricos, ideias e discursos essencialmente modernos representados nos personagens, como o socialismo, liberalismo, racionalismo, cientificismo, entre outros. Nesse sentido, se o romance já é o mundo moderno¹²⁵, o romance polifônico é o mundo moderno em seu funcionamento dramático de profusão de vozes e consciências conflitantes.

De forma distinta dos demais romancistas, Dostoiévski não imputa um sentido uno aos seus textos, uma formação dialética final, o texto dostoiévskiano é o caos. É o mundo moderno operando em sua pluralidade, vazio de sentido e explosão de horizontes de expectativas e espaços de experiência, se contrastando e deformando mutuamente, sem atingir um fim. É o mundo moderno apresentado na radicalidade de seu presente, na experiência do agora, que não possui tempo para se lembrar do passado, concentrado na profundidade do escrutínio atento e minucioso de cada elemento que o compõe. E como bom observador e psicólogo¹²⁶, Dostoiévski consegue captar e representar as fendas e marcas que as novas ideias e elementos modernos deixam ou poderão deixar sobre os seres. A radicalidade da experiência no presente, o aprofundamento sem limites nas mentes, ideias e ações dos seres, além da maior liberdade dotada aos personagens, caracterizam o romance polifônico como uma experiência escrita singular da modernidade.

Quando tratamos de literatura, como aponta Terry Eagleton¹²⁷, não existe obra valiosa em si, que resista à crítica e a erosão de seu valor com a passagem do tempo. O passar dos anos e as transformações da sociedade, como aponta o autor, podem tornar as produções literárias, mas não somente essas, obsoletas e não mais prestigiadas ou lembradas pelo público. Dessa forma, uma obra literária só se mantém relevante e com apelo junto aos leitores se ela se ressignificar ao longo do tempo, possuindo ainda potencial de refletir e tocar a vida de quem a

¹²⁴BAKHTIN, *op. cit.*

¹²⁵MAGRIS, *op. cit.*

¹²⁶BAKHTIN, *op. cit.*

¹²⁷EAGLETON, Terry. *Teoria da Literatura: uma introdução*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

lê. Se isso é correto, por que Dostoiévski continua, mesmo passados mais de um século desde a produção de suas obras, relevante tanto no campo literário quanto no intelectual e científico?

A resposta para essa pergunta pode ser a profundidade e pluralidade com que o autor tratou e retratou a modernidade e seus elementos, que a despeito das disputas sobre se ainda estamos na modernidade, em sua fase tardia, ou se a superamos temporalmente, continuam presentes em nossa sociedade. Nesse sentido, a obra dostoiévskiana, por todos os saberes e sintomas antimodernos que contém, ainda se mantém como uma reflexão extrema e limítrofe de seu tempo histórico, assim como o romantismo, movimento político, filosófico, literário e intelectual, e sobretudo antimoderno, com o qual Dostoiévski compartilha muitas críticas, reflexões e discussões sobre a modernidade e seus desdobramentos.

2.3.3 Contra tudo e contra todos: Romantismo e Antimodernismo como resistências à modernidade

O romantismo é um movimento que surge no séc. XIX na Europa, e possui como característica principal um posicionamento político, filosófico e intelectual de crítica e resistência à modernidade e seus desdobramentos. Esse processo de crítica surge a partir do resgate e ressignificação dos valores herdados do passado pré-moderno, e que servirão de suporte para um posicionamento anticapitalista e antimoderno, onde “a lembrança do passado serve como arma na luta pelo futuro”¹²⁸. Apesar das diversas facetas que o romantismo pode apresentar, extremamente contraditórias e metamorfoseantes, que variam do socialismo revolucionário ao reacionarismo monárquico, este movimento possui um princípio unificador, e até então renegado pela maioria dos autores, que é o anticapitalismo¹²⁹. De acordo com Löwy e Sayre

é preciso estar atento ao fato de que diferentes autores visem a diversos aspectos da modernidade em particular, mas o que os reúne, em nossa opinião, é a sua participação em um *movimento global* de contestação das condições de vida na sociedade capitalista. E isso em todas as fases históricas de sua existência.¹³⁰

Entretanto, para além do que Löwy e Sayre determinam como uma postura anticapitalista por parte dos românticos, os associando de forma inédita com a esquerda política, o romantismo possui laços com o que Antoine Compagnon definiu como antimodernismo¹³¹. De caráter reacionário, religioso, conservador, pessimista e antirracional, Compagnon associa a

¹²⁸LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 10

¹²⁹Ibidem.

¹³⁰*Idem*, p. 14, grifo nosso.

¹³¹COMPAGNON, *op. cit.*, 2007.

antimodernidade exclusivamente a escritores, intelectuais e literatos vinculados à direita política. Porém, é importante salientarmos que o romantismo é um movimento extremamente ambíguo e contraditório, que possui as mais diversas cores, matizes e tons, sejam eles anticapitalistas e/ou antimodernos, que se fundam a partir de diferentes críticas à modernidade e aos processos de modernização. Mas que possuem em comum a resistência ao culto do progresso, ao positivismo e ao mundo moderno como um todo, mas que não se reduzem a um simples rechaço às transformações de seu tempo histórico.

Precisamos considerar também que o movimento romântico e seus literatos agem por uma via subjetiva de resistência: ao enfrentar a modernidade, o fazem pelo levantamento da dúvida, da ambivalência e da nostalgia¹³². Dessa forma, pensamos que as definições do antimodernismo definidas por Compagnon, e restritas as concepções políticas de direita, podem também ser estendidas ao que cunham Löwy e Sayre como romantismo e estendidas aos demais posicionamentos políticos contidos nesse movimento, dado que, apesar dos posicionamentos contra revolucionários e anti-ilustração identificados como facetas determinantes do antimodernismo, o reacionarismo e o conservadorismo surgem como posições românticas de oposição à modernidade.

Dessa forma, a antimodernidade não pode ser elencada como restrita a um exclusivo campo político, neste caso, o da direita. A antimodernidade, caracterizada pela crítica, resistência e oposição à modernidade, é encontrada em todas as esferas e posicionamentos do campo político romântico. E a despeito das disputas e discontinuidades entre os autores, ideias e campos políticos, existe o desejo comum de se ultrapassar a modernidade no futuro, mesmo que a partir de diferentes estratégias e ações. Assim, seja pela retomada e reconstrução do passado, marcada pelo posicionamento reacionário e associada a governos e formas de organização social monárquicas e conservadoras; ou seja pela atuação revolucionária, marcada pela construção de projetos, utopias, sociedades e comunas, a transformação e oposição radical ao presente moderno se mantém como uma constante nos diversos extremos políticos que compõem o romantismo.

A crítica à modernidade e ao capitalismo realizadas pelos românticos se referem aos pontos e elementos que as teorias da modernidade de Max Weber e Georg Simmel apontam como características desse período histórico¹³³, tais como o espírito do cálculo, o desencantamento do mundo, a racionalidade instrumental e a dominação da burocracia, elementos que constituem, ao mesmo tempo, o capitalismo e o romantismo¹³⁴. Alternando entre a revolta e a melancolia, termos que dão título a obra de Löwy e Sayre, o romantismo terá como

¹³²Idem, p. 14.

¹³³Ibidem.

¹³⁴Ibidem.

característica fundamental o repúdio à realidade atual, a experiência de perda, a nostalgia melancólica e a procura do que foi perdido¹³⁵, além da inadequação do sujeito diante da realidade, a sensação de transbordamento da alma frente a perspectiva fria e calculada das ciências e da razão.

Esse transbordar ocorre devido ao processo de reificação e “coisificação”¹³⁶, que tentavam tornar os seres humanos, em toda a sua pluralidade e contradição, indivíduos determinados e sujeitos a cálculos, estatísticas e planilhas que poderiam coordenar logicamente suas ações no espaço e tempo. Como é o caso, não exclusivo, do socialismo utópico de Saint-Simon, que via a história como uma ciência exata capaz de perceber as etapas de evolução da humanidade e, conseqüentemente, prever seu futuro¹³⁷. Ou ainda o determinismo mecanicista e a fé incondicional na razão de Robert Owen, que acreditava ser possível criar o paraíso na terra a partir da racionalidade, como exposta na seguinte citação:

Agindo sobre o tecido social, pode-se transformar a espécie humana, melhorar sua sorte, fazer desaparecerem suas chagas e suas taras: as más paixões, a violência, a pobreza, a opressão, a injustiça sob todas as formas. Chega-se, assim, a promover uma sociedade nova, na qual as condições de equilíbrio necessárias ao florescimento dos indivíduos se encontram reunidas. *Resta descobrir essa “ciência moral” capaz de nos ajudar a decifrar as leis da natureza.* A procura da felicidade passa pela pesquisa dessa *ordem racional inscrita na natureza* e que os homens cegos pelas suas paixões ainda não chegaram a decifrar.¹³⁸

O romantismo se levanta, portanto, como um movimento que busca refletir e expor os perigos dessa vontade de tudo controlar, catalogar e racionalizar moderna, esse desejo de subjugar a natureza e o ser humano através de cálculos matemáticos e lógicos, ao colocar dúvidas e sombras sobre essa racionalidade que, ao contrário dos paraísos terrestres que seriam construídos a partir da ordenação e catalogação da humanidade, foi largamente utilizada para o extermínio, violência e genocídio. Em certa medida, os românticos parecem antever os fins catastróficos do pensamento moderno, essas catástrofes que marcam, para Zygmunt Bauman¹³⁹, toda modernidade sólida, e operam um movimento onde a própria razão se volta contra ela mesma. Nesse sentido, a obra *Crime e Castigo*¹⁴⁰, e o personagem Raskólnikov, são sintomáticos da dúvida e receio românticos frente a racionalização.

Para além do alerta romântico frente ao perigos da fé cega na razão, o romantismo se levanta também contra o “desencantamento do mundo”, termo cunhado por Max Weber e que

¹³⁵

¹³⁶Idem, p 41.

¹³⁷PETITFILS, Jean-Christian. Os socialismos utópicos. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

¹³⁸Idem, p.73-74.

¹³⁹MOCELLIM, Alan. Simmel e Bauman: modernidade e individualização. Tese, Florianópolis, v.4, n.1, ago./dez. 2007, p. 101-118.

¹⁴⁰DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2010.

norteia a teoria da modernidade deste autor¹⁴¹. O processo de racionalização, que na modernidade já podia ser detectado em grande parte do globo, mas que assumiu formas e facetas distintas no Ocidente, é também acompanhado por um processo de desencantamento do mundo, no qual a sistematização da conduta humana, o elencamento de objetivos e definição de fins para atingi-lo, expulsa a religião, a espiritualidade e a mística da vida em sociedade¹⁴²; os desígnios misteriosos do divino, a escrita certa por linhas tortas, perde espaço na vida pública. Tudo deve ser pensado, racionalizado, sistematizado e metodizado: a contingência e os riscos devem ser calculados e, com a maior precisão possível, minimizados. Entretanto

a racionalização só se torna uma característica definitiva da ação num mundo moderno, na medida em que se incorpora às instituições e interpretações culturais e as estruturas da personalidade. Esta última está registrada na passagem do protestante ao capitalista. Enquanto um agia sob o manto das ordens divinas, com seu trabalho organizado racionalmente, o outro age sem qualquer base religiosa, restando somente a racionalização do trabalho, assim ocorre com o ser humano político, e com as esferas da vida, por exemplo. Portanto, o termo racionalização é utilizado para se designar o processo através do qual acontece essa incorporação. 143

A racionalização, e a sua operação de incorporação na sociedade a partir de estruturas racionalizadas e intelectualizadas, como o Estado moderno, o direito, a ciência e a economia política, permitem o desencantamento do mundo. Esse desencantamento é marcado por uma postura de radical oposição a qualquer “inclinação metafísica ou moral de se conferir sentido verdadeiro às coisas do mundo ou de se avaliar as condutas conforme prescrições éticas absolutas”¹⁴⁴. Nesse sentido, a religião, em todos seus aspectos e conhecimentos, é expurgada do mundo, e cada esfera de valor passa a operar não mais pelos pressupostos divinos, mas por uma própria lógica interna que lhe confere legalidade¹⁴⁵, de forma que a esfera cognitiva passa a ser a única instância capaz de produzir uma visão correta, embasada, objetiva e verdadeira do mundo.

O desencantamento do mundo, portanto, não implica somente a retirada da religião, e de seus aspectos transcendentais e irracionais, da vida, mas implica na supremacia da ciência e atividades cognitivas como as *únicas* formas de revelar verdades objetivamente válidas. A verdade perde seu sentido moral e transcendente, e “a ciência se mostra como uma vontade

¹⁴¹PIERUCCI, Antônio Flávio. O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2013, 240 p.

¹⁴²CARDOSO, Matêus Ramos. Racionalização e modernidade em Max Weber. Húmus, São Luis, v. 3, n. 9, set./dez. 2013, p. 80-100.

¹⁴³*Idem*, p. 84, grifo nosso.

¹⁴⁴NOBRE, Renarde Freire. Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores. In: CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria; SENEDA, Marcos César (orgs.). Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento. Uberlândia: Edufu, 2016, p. 148.

¹⁴⁵CARDOSO, *op. cit.*

materializada, uma fatalidade e uma inexorabilidade históricas, objetivada como domínio exteriorizado”¹⁴⁶. Dessa forma

o desencantamento, como consequência da consolidação de um inflexível e extenso racionalismo de domínio do mundo, vai muito além da expulsão de toda e qualquer motivação mágica do receituário de ações práticas e intelectuais, pois inclui a expulsão de toda e qualquer condução baseada em orientações éticas absolutas, que sempre envolvem um caráter pessoal, ao se substituir o domínio dos valores substantivos pela lógica da calculabilidade dos fins. Portanto, não só uma desmágicização dos meios, mas uma forte objetivação dos fins ou, com a desculpa do termo, uma “deseticização” dos procedimentos.¹⁴⁷

Nesse contexto de domínio com aspirações universais do racionalismo, os movimentos artísticos, e o romantismo sobretudo, se apresentam como resistência a essas manipulações do corpo e da alma pelas frias “mãos esqueléticas” dos semideuses das ciências e da razão¹⁴⁸. O irracionalismo, a religião e a magia surgem como formas de resistência para os inconformados com os rumos do progresso cultural, e que viam nesse progresso sintomas de pobreza, despersonalização, patologização e nivelação da vida humana, “esta aprisionada, fragmentada e nivelada na mecânica do trabalho e da vida útil”¹⁴⁹. O romantismo se levanta contra o racionalismo na tentativa de chamar a atenção para outros aspectos da vida que fogem à lógica mecanicista que se instaura na modernidade. Ele se apresenta como uma tentativa de reanimação da vida humana, e em certa medida de encantamento, ao oferecer “linhas de escape, exercícios de liberdade e modos diferenciados de realização da pessoa no mundo de rotinas tão mecânicas e impessoais”¹⁵⁰.

A resistência ao triunfo da razão e da ciência se dá, também, pela recusa dos românticos a permitirem a castração e superficialismo gerados pela visão uniliteral do desencantamento, posto que os saberes não cientificizados e racionais, como as culturas e religiosidades populares, assim como as cosmologias indígenas e camponesas, não sendo racional e sistematicamente estruturadas, são também excluídas como formas legítimas de interpretar o mundo. E é nesse sentido, portanto, que parece se encaminhar a crítica e resistência à modernidade em Dostoiévski, posto que é em sua experiência de exílio e contato com prisioneiros camponeses e pobres russos que o autor se reinventará política, intelectual e religiosamente.

Apesar de traumática, a experiência de quase execução e derradeiro exílio do literato russo deixaram marcas profundas no autor e lhe possibilitaram um novo contato e sensibilidade

¹⁴⁶NOBRE, *op. cit.*, p. 151.

¹⁴⁷*Idem*, p. 153-154.

¹⁴⁸*Idem*, p. 159.

¹⁴⁹*Idem*, p. 160.

¹⁵⁰*Ibidem*.

com aspectos culturais e, na visão de Dostoiévski, essenciais ao povo russo¹⁵¹. É em sua experiência de exílio e contato com os degradados prisioneiros que Dostoiévski se afastará, ainda mais, das visões e movimentos intelectuais e revolucionários dos quais participava, e que foram motivo de sua prisão. O contato com esses seres embrutecidos e marginalizados na gelada Sibéria permitiu a Dostoiévski enxergar os seres humanos em sua pluralidade e multiplicidade, como ele expõe em carta ao seu irmão Mikhail: “Em quatro anos de prisão, acabei por distinguir seres humanos entre criminosos (...) há entre eles personagens profundos, fortes, belos, e que alegria era descobrir ouro sob a superfície grosseira e dura. E não um ou dois, mas vários”¹⁵²

Ou ainda, como aponta Joseph Frank, a experiência prisional de Dostoiévski, que não pretende ser romantizada, mudou profundamente as suas concepções políticas e intelectuais. Posto que

*Conforme Dostoiévski afirmou anos depois, não foram as dificuldades do exílio e o trabalho forçado que alteraram suas ideias: “Não, algo diferente [...] mudou a nossa perspectiva, nossas convicções e nossos corações [...] o contato direto com o povo, a fusão fraterna com ele num infortúnio comum, a percepção de que nos tornamos iguais a ele, de nos terem igualado a ele, inclusive ao seu estrato mais baixo”. Essas palavras idealizam uma “fusão”, que estava longe de ser tão “fraterna” quanto Dostoiévski desejava que seus leitores acreditassem. Mas, de qualquer modo, ele aponta para algo crucial no processo de sua transformação, pois destaca o produto final desse processo, ressaltando que *somente quando foi forçado a viver lado a lado com os camponeses presos foi que veio a perceber até que ponto havia acreditado nas ilusões a respeito do camponês russo e da natureza da realidade sociopolítica do país. Foi esse encontro com o povo russo que levou ao colapso de todo o seu equilíbrio psíquico e emocional e demandou um esforço tremendo para se adaptar às verdades perturbadoras que o assediavam por todos os lados. A resposta admirável de Dostoiévski a esse desafio constitui o eixo em torno do qual girou sua regeneração, e, uma vez dada essa resposta, suas convicções foram mudando gradualmente para se conformar à nova maneira de ver seus companheiros de infortúnio.*153*

As tentativas de se calcular, matematizar, recortar e definir por inteiro o ser humano, reduzindo-o a esquemas, teorias, métodos e sistemas, se desfalece diante do contato com o múltiplo e diferente na prisão siberiana. As identidades que recaíam sobre os camponeses, considerados incultos, maus, vadios, selvagens, de vidas prosaicas e insignificantes, são subvertidas pela descoberta dos sentimentos e emoções mais diversos sob a “casca dura e grossa” de toda uma população oprimida e subjugada. Nesse sentido, se o romantismo já se opõe ao domínio do império racional, em Dostoiévski essa oposição ganha novas facetas, pela própria experiência de vida do autor.

Posto que ao se reformular e transformar profundamente no cárcere, pelo contato com os prisioneiros e a mudança de visão sobre eles, Dostoiévski passa a perceber a nocividade e inconsistência dos discursos hegemônicos sobre os camponeses, inclusive os discursos de

¹⁵¹FRANK, Joseph. Dostoiévski: um escritor em seu tempo. 1ª ed. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

¹⁵²Idem, p. 242

¹⁵³Idem, p. 250-251, grifos nossos.

certos revolucionários russos, que viam nos camponeses somente um veículo de sublevação e revolução social, considerando-os massas adormecidas que precisavam ser despertadas pelas vanguardas intelectuais esclarecidas¹⁵⁴. A experiência do cárcere aponta a Dostoiévski, portanto, toda uma gama de sensibilidades e vivências camponesas que escapam à ciência e mecânica social revolucionária. A vida e aprendizado entre os prisioneiros proporciona a Dostoiévski uma reinvenção epistemológica pautada no desfalecimento da razão como forma *exclusiva* de conhecer, conceber e ordenar a vida dos seres, a partir da percepção de que a alma mais prosaica, a vida mais comum, possui a sua originalidade e multiplicidade que escapam aos cálculos e sistemas reducionistas.

Outro elemento presente na visão de mundo do romantismo, a qual pode ser percebida em certos elementos na obra de Dostoiévski, é a oposição e desgosto frente às novas relações impessoais e monetarizadas que se instauram durante a modernidade, e que possuem como efeito a dissolução dos vínculos sociais, sensíveis e emocionais mais profundos nas sociedades¹⁵⁵. Os românticos sentem de forma dolorosa essa “alienação das relações humanas, a destruição das antigas formas “orgânicas” e comunitárias da vida social, o isolamento do indivíduo em seu eu egoísta”¹⁵⁶; marcas indeléveis tanto da sociedade moderna quanto de suas grandes cidades, onde milhões de pessoas existem em conjunto, se esbarram e se empurram em seus transportes e vias públicas, trocam olhares rápidos, e que mesmo podendo possuir muitos afetos, ansiedades, sonhos e desejos em comum, acabam por se resignar em seu coração ferido e em seu metro quadrado¹⁵⁷, absortas em sua luta diária pela sobrevivência nas cidades, nesses “labirintos místicos” de “bares cheios de almas tão vazias” e de “ganâncias vibrantes e vaidades excitantes”¹⁵⁸.

E devido a essas relações de esvaziamento do ser próprias da sociedade e cidade moderna que o romântico, quando escreve algo, escreve sofrendo, vitimado pelo sentimento de nostalgia, melancolia e perda: perdas das relações orgânicas, comunitárias e solidárias, relações pré

¹⁵⁴FILHO, Daniel Aarão Reis. Uma revolução perdida. São Paulo: Perseu Abramo, 2007.

¹⁵⁵LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 65.

¹⁵⁶Idem, p. 66.

¹⁵⁷A expressão “coração ferido por metro quadrado” é retirada da música “Vida Loka Parte II”, do grupo Racionais Mc’s, e visa demonstrar a presença da visão de mundo romântica até mesmo em musicalidades contemporâneas e periféricas como o Rap, em suas relações com as grandes cidades brasileiras. O eu lírico da música, interpretado por Mano Brown, é alertado pelo outro eu lírico, interpretado por Ice Blue, que a vida orgânica, solidária, já não é possível, sobretudo na periferia das grandes metrópoles. O paraíso se perdeu e o que existe agora é a vivência do estresse concentrado e do coração ferido por metro quadrado: “E eu que... e eu que/Sempre quis um lugar/Gramado e limpo assim, verde como o mar/Cercas brancas, uma seringueira com balança/Disbincando pipa cercado de criança/ How... How Brown/Acorda sangue bom/Aqui é Capão Redondo “tru”/Não Pokémon/Zona Sul é invés, é estresse concentrado/Um coração ferido por metro quadrado”.

¹⁵⁸Os labirintos místicos, bares cheios de pessoas vazias, gananciosas e vaidosas, é outro reflexo de uma visão romântica presente no Rap brasileiro, agora através da música “Não existe amor em SP” do artista Criolo. Onde o próprio título da música condensa o esvaziamento e desaparecimento das emoções e sensibilidades, tal como o amor, das grande metrópoles e conglomerados urbanos.

modernas idealizadas no lamento por um “paraíso perdido”, uma comunidade autêntica que não existe mais. No movimento romântico existe um intenso desejo de retorno e reencontro: com o lar, com a pátria, com a aldeia, com a comunidade ou com as instâncias espirituais da vida e da alma¹⁵⁹. O passado é o referencial temporal hegemônico para o movimento romântico, posto que “o que falta no presente existia antes, em um passado mais ou menos longínquo”¹⁶⁰. De forma que

A visão romântica toma um momento do passado real, no qual as características funestas da modernidade ainda não existiam e os valores humanos sufocados por ela ainda existiam, e transformam-no em utopia, moldam-no como a encarnação das aspirações românticas. É assim que se explica o paradoxo aparente de que o “passadismo” romântico também pode ser um olhar para o futuro; a imagem de um futuro sonhado, além do mundo atual, inscreve-se na evocação de uma era pré-capitalista.¹⁶¹

O romantismo se apresenta, portanto, como o avesso, ou um ponto fora do movimento geral, da teoria da modernidade de Reinhart Koselleck. Dado que os românticos compartilham o horizonte de expectativas aberto pela modernidade, tanto que a sua releitura e utilização do passado, apesar de nostálgica e idílica, é direcionada a reencenação de aspectos desse passado no futuro. Entretanto, de forma distinta dos movimentos e filosofias da história que se nutriam somente das expectativas modernas, o referencial romântico tem como *locus* o passado e a sua realização, através da ultrapassagem ou anulação da modernidade, no futuro. Para os românticos, não existe a dissociação entre experiência e expectativa que marca a modernidade¹⁶², as experiências continuam intimamente ligadas as expectativas. Em certa medida, o futuro continua sendo o passado.

Os românticos, na disputa pelo horizonte de expectativas aberto pela modernidade, não operam o salto da expectativa sobre a experiência. Na contramão dos movimentos que construíram a percepção e cultura de tempo moderna, o futuro é visto nas condições de retomada de um passado sólido, espiritualizado, moralmente superior ao presente e harmonioso. Os paraísos a serem construídos na terra, o melhoramento sem precedentes da vida e existências humanas, postulados pelos liberalismos, socialismos, anarquismos e comunismos, não se encontram no futuro. Mas existem de forma embrionária no passado, ou em uma idade de ouro solapada pela modernidade, ou em elementos do passado que podem ser utilizados para a construção dessa sociedade e vida perfeitas no futuro¹⁶³.

¹⁵⁹LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 44.

¹⁶⁰Ibidem.

¹⁶¹*Idem*, p. 44.

¹⁶²KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

¹⁶³LÖWY; SAYRE, *op. cit.*

A tradição e a experiência, enxotadas da vida política pelas ideias e expectativas de progresso, encontrará na literatura a sua salvaguarda¹⁶⁴, na literatura romântica sobretudo. A relação nostálgica com o passado, esse apego ao que já foi, é indicativa dos motivos da predominância dos aspectos religiosos, comunitários, monárquicos, pré capitalistas e camponeses nos textos românticos. Se a harmonia, completude, realização e felicidade humana residiam no passado, no mundo religioso, rural e monárquico solapado, a defesa dessas instituições, aspectos e posições serão retomadas como crítica, reflexão e resistência à modernidade no romantismo. Se no presente moderno o progresso é entendido como degradação moral, ruína, controle e perda da humanidade¹⁶⁵, o futuro é entrevisto como distopia, caos, desesperança e vórtex.

Na visão dos românticos, podemos entrever o movimento moderno como o dilúvio bíblico, só que não enviado por Deus, mas com o mesmo objetivo: o castigo e destruição da vida na terra. Os românticos, assim como Noé, constroem uma barca para enfrentar e flutuar sobre esta devastação, com a missão de repovoar, encher novamente de vida, o mundo. Porém a barca, ao invés de madeira, é construída com palavras, frases, romances e esperanças de tempos melhores, e o conteúdo da barca não são casais de cada espécie, mas memórias, sociabilidades, afetos, convivências, estruturas e perspectivas de um mundo religioso, rural e harmonioso que não existe mais. No dilúvio moderno, a barca do romantismo carrega o passado como uma semente que, transcorrida a enxurrada presente, poderá ser novamente plantada. O passado carrega a vida no futuro.

E é nesse sentido que a religião, entendida como as tradições cristãs presentes no povo russo, surge como um elemento romântico em Dostoiévski, pois, nas obras desse autor, essa semente da vida salva do dilúvio é, em certa medida, a Rússia e as essências cristãs intocadas contidas no seu povo, representadas na messiânica tarefa de redenção do mundo, realizada pelo imaculado povo russo que “encerra em sua alma essa tendência a se identificar com os demais povos, rumo a uma conciliação universal”¹⁶⁶. A superação da modernidade, em Dostoiévski, se assume na “retomada dos valores do povo russo” para assim se “construir um percurso próprio para os avanços da sua nação”¹⁶⁷, que não sejam os do percurso moderno, ocidental e racional.

Apesar de não ser identificado como um romântico, seja pelo acabamento distinto de seus textos¹⁶⁸, ou pelo seu posicionamento político e intelectual de oposição a outros românticos¹⁶⁹ como Turguêniev, existem diversos pontos de convergência entre a crítica à modernidade de

¹⁶⁴Idem, p. 16.

¹⁶⁵COMPAGNON, *op. cit.*, 2007, p. 90-91.

¹⁶⁶FUKS, *op. cit.*, p. 75.

¹⁶⁷FERNANDES, Arlene. Racionalismo e Romantismo em “Memórias do Subsolo”, de Dostoiévski. Rus – Revista de Cultura e Literatura Russa, São Paulo, v. 12, n. 18, abr. 2021, p. 139.

¹⁶⁸BAKHTIN, *op. cit.*, p. 22.

¹⁶⁹FERNANDES, *op. cit.*, p. 139.

Dostoiévski e a crítica relacionada aos seus correlatos românticos. Assim, apesar de uma postura oposicional e conflitiva com outros literatos identificados com o romantismo, a própria obra de Dostoiévski possui muitos dos elementos pré-modernos de oposição à modernidade que constituem esse movimento.

Além dos elementos já citados, os romances dostoiévskianos possuem outros pontos de ligação com autores mais reacionários e conservadores do movimento romântico, que podem ser identificados também como antimodernos, a partir de Compagnon¹⁷⁰, tais como a opção¹⁷¹ por formas não democráticas de governo, como a monarquia, aristocracia ou oligarquia¹⁷², dado que, entre os românticos, é comum o repúdio ao estado máquina e à política moderna:

A maioria dos românticos se une para criticar a percepção moderna (burguesa) do laço político como contrato “matemático” entre indivíduos proprietários e denunciar o Estado moderno como arcabouço central de “engrenagens” e “equilíbrios”, ou como máquina cega que se torna autônoma e esmaga os seres humanos que a criaram. Entretanto, as alternativas propostas não são apenas diversas, mas com frequências contraditórias, indo do retorno tradicionalista a um “Estado orgânico” (em geral monárquico) do passado até a rejeição anarquista de toda forma de Estado em nome da livre comunidade social.¹⁷³

A escolha e defesa da monarquia em Dostoiévski também acompanha o movimento político de muitos românticos, mas não as mesmas justificativas para essa escolha, como, por exemplo, a concepção de que a liberdade conduz à desordem e tirania, embasada em uma visão pessimista da natureza humana¹⁷⁴, que não era presente no literato russo. O apoio à instituições políticas como a monarquia, uma das representantes da presença da religião no estado e de um passado pré moderno, se dá pela visão de que “La religión es el único contrapeso realmente eficaz contra los abusos del poder supremo”¹⁷⁵. A reinserção de Deus na política, portanto, atua como salvaguarda e freio para a humanidade, que desassistida dos preceitos e valores morais cristãos, estaria condenada à ruína.

A religião, o sagrado, o sublime e o divino, portanto, podem ser considerados elementos fundamentais que constituem o romantismo. Entretanto, os laços estabelecidos entre religiosidade e romantismo não podem ser tomados como sinônimos de apoio e identificação

¹⁷⁰COMPAGNON, *op. cit.*

¹⁷¹Aqui cabe esclarecer que o “apoio” concedido por Dostoiévski ao tsarismo no final de sua vida, não se assume como uma defesa irrestrita da monarquia e dos seus desmandos, como, por exemplo, a exercício da censura. De acordo com a bibliografia consultada para essa pesquisa, Dostoiévski não era um desvairado reacionário, mas via na permanência da monarquia uma forma de evitar um mal maior, que era a instauração da modernidade ocidental na Rússia. De forma que o reacionarismo e conservadorismo que existem, em alguma medida, na obra e pensamento de Dostoiévski, são marcados por uma concepção de necessidade histórica, de se resistir à modernidade, e não um amplo e partidário apoio ao Tsar.

¹⁷²*Idem*, p. 51-57.

¹⁷³LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 63.

¹⁷⁴COMPAGNON, *op. cit.*, p. 112.

¹⁷⁵COMPAGNON, *op. cit.* p. 108.

dos românticos à instituição Igreja¹⁷⁶. A religiosidade romântica inclusive não nega a razão de todo, dado que “a razão seria iluminada a partir do fortalecimento do elo com o divino, pois assim, a ordem das coisas estaria garantida. A contemplação mística e a vocação racional não são excludentes, ao contrário, são continuidades”¹⁷⁷. O que corrobora com a afirmação de que o romantismo é a religião extravasada: é uma forma de cultura em que a religião se separa da esfera que lhe é própria, e passa a habitar e perambular as esferas intelectuais, artísticas, cognitivas, culturais e políticas¹⁷⁸.

Posto isso, apesar dos rompimentos, aversões e rugas com outros literatos românticos, não podemos entender a leitura de mundo de Dostoiévski como apartada, não influenciada e não pertencente a um fenômeno global romântico de resistência à modernidade. Mesmo que contrário ao romantismo, a análise das obras e posicionamentos políticos e intelectuais de Dostoiévski nos apontam que suas obras se inserem nas características gerais de oposição romântica à modernidade. Também vistas, em maior ou menor grau, em Machado de Assis, Baudelaire, Hoffmann, Goethe, Tolstói, Turguêniev e outros.

Outro elemento central compartilhado por Dostoiévski e pelos românticos é o horizonte de expectativas negativo diante da modernidade. Ambos, ao ressignificar o mundo social a partir das relações estabelecidas entre as suas narrativas literárias e as ansiedades modernas, realizam uma tradução das sensibilidades modernas através de elementos simbólicos contidos em seus textos¹⁷⁹, pelos quais eles subvertem a modernidade, enquanto um presente de desenvolvimento e um futuro de paraísos, ao verem-na como um horizonte de sombras, nuvens escuras, monstros sob peles humanas, desespero, nostalgia, solidão e tristeza.

Dostoiévski e os românticos compartilham, portanto, uma experiência de tempo moderna que é negativa diante do futuro; eles sentem o seu tempo histórico a partir de emoções e sensações em comum: tais como a apreensão, descontentamento, frustração, revolta, melancolia e medo. Eles compartilham da pergunta: o que o futuro nos reserva, paraísos ou distopias? Liberdade ou o controle racionalmente construído dos sujeitos? Redenção ou perdição? Vida plena ou trabalho mecanizado? Dessa forma, a despeito da dissociação feita entre o autor de *Crime e Castigo* e os romantismos, é possível vermos certos elementos comuns ao romantismo nas obras de Dostoiévski, e que serão apontados no último capítulo, a partir da análise da novela *Memórias do Subsolo*.

O antimodernismo, apesar de constituir um elemento fundamental do romantismo, também constitui-se como o maior paradoxo desse movimento: apesar de contrário a

¹⁷⁶SOUZA, *op. cit.*, 2012.

¹⁷⁷ Idem, p. 3.

¹⁷⁸LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 53.

¹⁷⁹ SILVA, Evander Ruthieri da. Almas ousadas, naturezas impestuosas: crime e degenerescência na literatura de Bram Stoker (1847-1912). *Dimensões*, Vitória, v. 38, jan./jun. 2017, p. 70.

modernidade, o romântico é moderno até seus ossos, dado que o seu antimodernismo é moderno¹⁸⁰. Ou ainda, é necessário considerar que

o romantismo é, queira-se ou não, uma crítica *moderna* da modernidade. Isso significa que, mesmo se revoltando contra ela, os românticos não poderiam deixar de ser profundamente influenciados por sua época. Assim, ao reagir afetivamente, ao refletir, ao escrever contra a modernidade, eles reagem, refletem e escrevem em termos modernos. Longe de lançar um olhar exterior, de ser uma crítica vinda de um “além” qualquer, a visão romântica constitui uma “*autocrítica*” da modernidade.¹⁸¹

Os românticos, portanto, podem ser encarados como os modernos por excelência¹⁸², ao esgaçarem a modernidade, através de uma postura limítrofe de reflexão e crítica à razão, ao progresso, às Luzes, às ciências, aos sistemas e às filosofias da história. As teorias culturais contemporâneas, nesse sentido, podem nos auxiliar em uma compreensão do romantismo como um movimento de hibridização¹⁸³ que abala a estabilização e a fixação dos sentidos que atribuímos e construímos sobre a modernidade. Se pensarmos a modernidade como uma identidade hegemônica, tal qual a heterossexual, podemos considerar o romantismo como a travesti ou a *drag-queen* do séc. XIX. No sentido de que, tal como essas identidades não hegemônicas, os românticos transformam, desestabilizam e deslocam os sentidos estabelecidos à modernidade.

O que autores como Dostoiévski, Balzac, Machado de Assis e tantos outros vêm nos lembrar é de que a modernidade não foi experienciada somente como o triunfo da racionalidade e do progresso. Mas foi experienciada também como castração e limitação dos indivíduos e consciências, como medo e temor diante de um futuro mecanizado, subjugação de todo conhecimento ao processo cognitivo científico, rebaixamento epistemológico das culturas e religiosidades populares, desejo de controle e hierarquização dos seres, quantificação e mercantilização da vida, deterioração das relações comunitárias estabelecidas via solidariedade, entre outros.

Da mesma forma como agem as identidades não hegemônicas¹⁸⁴, o romantismo se coloca e habita às margens e fronteiras da modernidade, em suas sendas e limites; para com isso tornar evidente a própria instabilidade e porosidade que as classificações da modernidade pelo progresso e razão possuem. Assim como nos processos identitários de hibridização, o estar na fronteira romântico é marcado pela ambiguidade e indefinição, que operam como a demonstração do caráter artificial dos sentidos fixos atribuídos à modernidade. Assim, se a

¹⁸⁰COMPAGON, *op. cit.*, 2007.

¹⁸¹LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 43, grifos nossos.

¹⁸²COMPAGNON, *op.cit.*, p. 26.

¹⁸³SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da *et. al* (orgs.). *Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 86-87.

¹⁸⁴Ibidem.

evidente artificialidade “das pessoas travestidas e das que se apresentam como *drag-queens*, por exemplo, denuncia a, menos evidente, artificialidade de *todas* as identidades”¹⁸⁵, a ficcionalidade, subjetividade e imaginação da literatura romântica denunciam e evidenciam, da mesma forma, a porosidade, permeabilidade e inconsistência das modernidades, progressos, razões e ciências que se viam como sólidas.

O romantismo se constitui como uma forma de cultura que, por habitar as fronteiras e limites dos saberes modernos, se apresenta como um dispositivo de análise rico, heterogêneo e paradoxal da modernidade¹⁸⁶. Nesse sentido, analisar e entregar-se à cultura romântica é

Levar a modernidade até sua margem e fazê-la tocar seu duplo no exterior, é também levar autores e textos no limiar de sua coerência, pois é no confim, nessa zona de nublamento que os perigos tornam-se iminentes. Nossos olhos se acostumaram a desviar dos desvios, das fendas, das rachaduras, das curvas. Acostumaram-se a procurar o caminho reto. No entanto ser moderno é jogar-se no labirinto e o imperativo do presente é armar outras genealogias, passar por outros lugares, jogar a modernidade contra ela mesma e perceber na extremidade e no centro seu duplo a pulsar a potência do não. A dança moderna se perde no ruído surdo e se confunde com sua sombra. O próprio romantismo como expressão máxima da modernidade nos séculos XVIII e XIX apresenta-se como um enigma de duplos. Sua diversidade abundante resiste às tentativas de redução, mas também e, sobretudo por seu caráter contraditório, oposto e assimétrico. Ele é revolucionário e contrarrevolucionário, cosmopolita e nacionalista, monarquista e republicano, racionalista e irracionalista, comunitário e individualista, místico e sensual, revoltado e melancólico, combativo e passivo, democrático e aristocrático.¹⁸⁷

O romantismo se apresenta como uma forma distinta de vermos a modernidade, a desviando das definições estáticas de progresso e razão que, a partir dos países centrais da Europa, procuraram definir o tempo histórico moderno. A partir de outras perspectivas, Dostoiévski e seus pares nos convidam a ver a modernidade em sua potência plural, contraditória e paradoxal, na qual a religião atua como contrapeso aos ímpetus racionais e cognitivos, em que o passado é abrigo seguro a um futuro que, apesar das expectativas positivas, é incerto e nebuloso e, por fim, onde as monarquias surgem como esperança contra a tirania democrática.

É nas margens, portanto, onde o pensamento e existência modernas encontram seus limites, onde as definições estáticas estranham a si mesmas, que são redefinidas nossas concepções acerca da modernidade e seus significados¹⁸⁸, residindo aí a necessidade de estudarmos quais ou como os aspectos românticos se apresentam nas obras de Dostoiévski. Para assim buscarmos, nas margens geográficas e periféricas de uma Rússia tsarista e rural, nas

¹⁸⁵Idem, p. 89.

¹⁸⁶ ANTELO, *op.cit.*

¹⁸⁷ SOUZA, Fábio Francisco Feltrin de. Margens da Prata: modernidade e antimodernidade no discurso fundacional da Argentina. In: Anais do VI Simpósio Nacional de História Cultural, Teresina, 2012, p. 6-7.

¹⁸⁸ BUCK-MORSS, *op. cit.*

margens epistemológicas de uma cultura e fé ortodoxas e nas bordas da escrita do romance polifônico, novos elementos, reflexões, resistências e sentidos que a literatura, e sobretudo o romantismo, podem nos oferecer em relação à modernidade.

3. TEMPO, TEMPOS, TEMPORAIS: TEMPOS HISTÓRICOS EM DISPUTA NA LITERATURA RUSSA DO SÉC. XIX

Após essa primeira incursão sobre as relações, conexões e inegáveis semelhanças entre história e literatura, a pesquisa se volta para o seu tema central: os embates que cindiram a intelectualidade e sociedade russa do séc. XIX, nos quais as obras de Dostoiévski se inserem. Esses embates, realizados nas “revistas grossas” voltadas à literatura e crítica literária, possuíam um caráter público e de ampla circulação, e eram voltados à discussão de temas políticos, sociais e literários¹⁸⁹. Em um contexto de censura extrema, a literatura e a crítica literária se apresentam como um espaço de liberdade, mesmo que limitada, para a circulação das ideias da intelectualidade russa. Em linhas gerais, poderíamos afirmar que tudo o que era relevante, urgente e necessário ser debatido, pensado, questionado ou tensionado no período, passava por essas revistas literárias. O que alçou a literatura russa ao status de principal veículo de reflexão e debate nacional, desempenhando na Rússia o lugar que os jornais¹⁹⁰ e as Ciências Humanas¹⁹¹ ocupavam no Ocidente.

Além de um local de reflexão e circulação de ideias, a literatura russa também é um local de proposição de futuros, passados e temporalidades. A percepção de um futuro aberto à mudanças que, segundo Reinhart Koselleck¹⁹², fora melhor percebido por todos durante a modernidade, havendo discordâncias somente quanto ao ritmo e rumo dessas transformações, também é sentido na Rússia. De forma que os intelectuais russos, aqui também compreendidos os literatos, reagirão e assimilarão de diferentes formas essa alteração da relação com o tempo; bem como disputarão os sentidos e marcha dessas mudanças. Assim, os embates que marcaram a literatura russa no período, como o conflito geracional entre pais e filhos, ou a disputa entre ocidentalistas e eslavófilos¹⁹³, são, em última instância, disputas entre *distintas visões e sensibilidades temporais*.

Uma nova percepção histórica do tempo, que vê o tempo como um horizonte de expectativas aberto, implica também em uma nova relação com esse tempo histórico; no sentido de que cada Presente ressignifica e relaciona, de formas diferentes, o seu Passado. O seu

¹⁸⁹ SOARES, Sônia Branco. Mapeamento da Crítica Literária Russa do séc. XIX e a Discussão sobre Estética. Revista Terceira Margem, n. 33, ano XX, jan./jun. 2016, p. 82-108.

¹⁹⁰ HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

¹⁹¹ PERPETUO, Irineu Franco. Como ler os russos? São Paulo: Todavia, 2021.

¹⁹² KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

¹⁹³ De forma geral, ocidentalistas e eslavófilos podem ser considerados dois grupos intelectuais, de posicionamentos contrários, que monopolizaram os debates sobre os significados da cultura e identidade russa durante a primeira metade do séc. XIX russo. Um dos grandes temas que dividiram os grupos, e produziram discussões acaloradas, diz respeito ao lugar da Rússia diante da Europa e, atrelado a isso, questões identitárias sobre qual o lugar da Rússia no mundo. Os primeiros, em linhas muito gerais, viam como benéfica e necessária a aproximação da Rússia com a Europa, enquanto os segundos rechaçavam esse contato e postulavam um caminho próprio para a Rússia, embasado em uma visão idílica do passado e nas tradições nacionais.

Futuro¹⁹⁴. Nesse sentido, o surgimento de um futuro convidativo à ação humana, com o surgimento da modernidade provoca uma enxurrada de reflexões sobre as transformações humanas no tempo, com significações distintas sobre o que se vê como o Passado e o que se espera do Futuro no Presente. E é dentro desse movimento que se enquadram os intelectuais russos do séc. XIX: de Karamzin a Tchaadáiev, de Bielínski a Kiriêievski e de Tchernichévski a Dostoiévski, o que está em jogo é a disputa entre diferentes articulações do Passado e Futuro russos por esses intelectuais que, ao articularem, cada um à sua maneira, as instâncias do Passado e do Futuro, responderam distintamente às perguntas: o que é a Rússia? Uma nação atrasada ou em seu próprio tempo? Quais caminhos seguir para o desenvolvimento do país? Seguir o caminho ocidental completamente, seguí-lo por uma via russa ou não seguí-lo de forma alguma? Transformar rapidamente ou lentamente? O tempo, portanto, em suas características e qualidades históricas, serve como pano de fundo para a criação de vários projetos de modernidade distintos, que manejam e significam distintamente as várias experiências e expectativas do séc. XIX russo.

A partir disso, o presente capítulo busca situar os conflitos, disputas e embates intelectuais/literários, ocorridos no séc. XIX russo, dentro de uma chave de análise temporal voltada ao estudo das concepções e mobilizações sobre o tempo histórico e as temporalidades realizadas por esses pensadores. Em um primeiro momento, realizaremos a explanação do que é o tempo histórico, esse terceiro tempo existente entre o tempo físico e o filosófico¹⁹⁵, e como ele pode ser mobilizado para uma análise histórica dos embates intelectuais da Rússia do XIX. Em seguida, nos debruçaremos sobre o contexto geral do Império Russo, analisando como a temporalidade moderna influenciou nas primeiras tentativas de modernização desse estado e nação periférica. Identificando, nesse primeiro momento, elementos e movimentos políticos que indiquem a alteração da percepção sensorial do tempo que, no séc. XIX, tomará conta da vida intelectual russa. Por fim, a pesquisa se deterá sobre os embates intelectuais ocorridos durante o séc. XIX, nos quais Dostoiévski será bastante ativo ao questionar as expectativas positivas do futuro moderno. A análise será feita a partir da concepção de que a literatura russa forma um “campo intelectual”, marcado pela disputa, afirmação e proposição de diversas temporalidades, bem como de projetos de modernidade plurais e antagônicos.

3.1 TEMPOS HISTÓRICOS, TEMPOS HUMANOS: BREVE INCURSÃO SOBRE AS RELAÇÕES HUMANAS COM OS TEMPOS

¹⁹⁴KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

¹⁹⁵BARROS, José D’Assunção. A historiografia e os conceitos relacionados ao tempo. *Dimensões*, v. 32, 2014, p. 240-266.

O que é o tempo? Talvez a resposta, ou melhor, a não resposta mais conhecida, seja a de Santo Agostinho: se não me perguntam o que é o tempo, eu sei o que ele é; se me perguntam, já não sei mais. A falta de uma resposta “concreta” por parte de Santo Agostinho, já demonstra a complexidade que envolve a reflexão e a construção do conhecimento sobre o tempo. A tamanha complexidade temporal é proporcional ao empenho e tentativa de melhor concebê-la e entendê-la, a partir das mais variadas áreas do conhecimento. Na literatura, podemos citar o corvo de Edgar Allan Poe¹⁹⁶, que vem lembrar o eu lírico de que o sentido temporal humano é o da irreversibilidade; o tempo flui adiante, é o tempo do “nunca mais”. Na música, podemos citar Belchior¹⁹⁷ e sua visão do tempo como mudança e como necessidade de rejuvenescimento, dado que “No presente a mente, o corpo é diferente/ E o passado é uma roupa, que não nos serve mais”.

No campo científico, o tempo possui duas perspectivas inconciliáveis. De um lado temos a perspectiva física, que se refere aos movimentos naturais e entende o tempo como sendo imortal, exterior ao ser humano¹⁹⁸. Nessa perspectiva matematizada, o tempo é “o número de posições que um corpo ocupa no espaço ao longo da sua trajetória”, e cujo movimento pode ser “abstratamente segmentável em qualquer um de seus pontos”¹⁹⁹. Aqui, o tempo é simplesmente neutro e indiferente, ele não possui passado, presente ou futuro, mas é classificado a partir dos conceitos neutros de anterioridade, posteridade e instante²⁰⁰. No número do movimento dos corpos da física, de nada valem as inquietações, dúvidas, ansiedades, medos, esperanças e memórias que marcam a relação humana com o tempo. A falta de traços humanos, portanto, é a principal característica distintiva do tempo físico.

Do lado oposto, a perspectiva filosófica se refere às mudanças vividas pela consciência, e encara o tempo a partir de um quadro mortal, humano e interno²⁰¹. Nela impera o tempo da mudança e da heterogeneidade: enquanto o ser vive ele se altera, se forja, se despedaça e se reconstitui novamente várias vezes, de forma a nunca permanecer o mesmo. Posto que

Entre o ser inicial e o final, há o tempo, a duração que altera o ser. Que não é uma "duração natural", isto é, contínua, homogênea, regular, mensurável; é uma "duração humana", "vivida": descontínua, heterogênea, irregular, qualitativa, não numerável. A mudança vivida é irreversível e incomensurável. As durações da consciência são qualitativas: preenchida de ações, a duração é curta; esvaziada de ações, a duração é longa. A duração é estimada e não numerável. O tempo é a relação da alma a si - ela se lembra e espera. Ela sofre no devir pois deixa constantemente de ser.²⁰²

¹⁹⁶SÁ, Daniel Serravalle de (org.). O corvo multilíngue. Florianópolis: DLLE/CCE/UFSC, 2015.

¹⁹⁷ BELCHIOR. Velha Roupa Colorida. Rio de Janeiro: Polygram, 1976. Disponível em: <https://youtu.be/eZLnsWwZvc>.

¹⁹⁸REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: uma articulação possível. Síntese Nova Fase, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, 1996.

¹⁹⁹*Idem*, p. 230.

²⁰⁰*Ibidem*.

²⁰¹*Ibidem*.

²⁰²*Idem*, p. 231.

As ciências humanas, apesar das variações internas de cada disciplina, se assemelham, de forma geral, com a perspectiva filosófica do tempo, partindo do pressuposto de que a relação humana com o tempo é interna. Como é o caso, por exemplo, de certa perspectiva temporal da sociologia. Nessa perspectiva, o tempo é considerado como uma invenção cultural que não se mantém estática, mas que é significada e internalizada de forma distinta em cada nova sociedade²⁰³. De forma que o tempo só existe a partir de determinadas experiências, vivências, ideias ou formatos de tempo²⁰⁴ produzidas pelos agentes humanos e sociais, bem como pelos não humanos, como a tecnologia, em suas inter relações. Beneficiária das contribuições de Albert Einstein²⁰⁵, a sociologia adota a perspectiva da relatividade temporal e entende que o tempo é relativo ao observador. Ou ainda, entende o tempo como rizomático, “ou seja, feito de multiplicidade e cuja forma assemelha-se a uma raiz com diversos nós e galhos bifurcados, com múltiplas conexões cujas direções são movediças”²⁰⁶.

A exemplo dos sociólogos, os historiadores também possuem uma própria perspectiva temporal, e também compartilham com a sociologia o entendimento do tempo como representação cultural²⁰⁷ e/ou cognitiva. Como primeira característica deste tempo próprio da história, poderíamos citar o peso da linguagem: na perspectiva histórica, o tempo existe enquanto linguagem, já que a noção de tempo só existe enquanto *algo que se pode falar* o que é e do qual *se fala sobre*²⁰⁸. Para os historiadores e historiadoras, não é possível uma ontologia do tempo, apreender o tempo em si mesmo, mas somente através das representações e discursos sobre ele²⁰⁹. De um ponto de vista histórico, portanto, é pela linguagem que captamos e construímos o tempo, já que

[...] é a linguagem que “faz aparecer” o tempo. O que mais nos permite percebê-lo são as palavras que usamos para falar dele: “transcurso, devir, mudança, transição, sucessão, irreversibilidade, ausência, presença, continuidade, ruptura”, entre outras. Estas palavras o descrevem como trânsito do ser ao não ser e do não ser ao ser (...) *O tempo é o que se fala dele* e a melhor forma de abordá-lo é fazendo a “história do tempo”, isto é, dos discursos e “representações” que as sociedades e culturas fizeram dele.²¹⁰

²⁰³ ALVES, Daniela Alves de. *Gestão, Produção e Experiência do Tempo no Teletrabalho*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 246, 2008.

²⁰⁴ *Idem*, p. 43.

²⁰⁵ *Idem*, p. 44.

²⁰⁶ *Idem*, p. 46.

²⁰⁷ REIS, José Carlos. *Teoria & História: Tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

²⁰⁸ *Idem*, p. 28.

²⁰⁹ *Ibidem*.

²¹⁰ *Idem*, p. 28-29, grifos nossos.

A subjetividade também é outro atributo característico do tempo histórico, dado que a perspectiva histórica nega o tempo enquanto uma instância, categoria ou ser objetivamente dado²¹¹. Nesse sentido, antes de falarmos em um tempo histórico, é necessário falarmos sobre a temporalidade, ou seja, sobre as formas como os seres humanos reconhecem, capturam e constroem suas relações com o tempo e suas instâncias temporais. A temporalidade é a unidade do Passado, do Presente e do Futuro na consciência, por ela e para ela²¹²; é uma ideia que só adquire sentido a partir da “percepção humana, da imaginação, das vivências, e pouco ou nada tem a ver com o tempo físico da Natureza”²¹³. Grosso modo, a temporalidade é a antropologização do tempo, na qual a passagem do tempo deixa de ser devir e passa a ser atravessada por distintas percepções, sensibilidades e juízos. Ao exemplo do espaço, a temporalidade territorializa o tempo²¹⁴, sequestrando-o de seu devir indiferenciado e operacionalizando-o em categorias, simbolismos e representações.

O tempo histórico também “humaniza o tempo”, porém o faz de forma distinta da temporalidade, que é um conceito mais “genérico e individual” para a percepção temporal humana. Mais que uma percepção da consciência, como o é de forma geral a temporalidade, o tempo histórico se refere à articulação temporal, ao controle, a percepção do ritmo e a conotação de sentidos às instâncias e alterações temporais. Outrossim, quando falamos em tempo histórico, nos referimos as diversas articulações e mobilizações entre Passado, Presente e Futuro, tanto no âmbito individual quanto no coletivo. O tempo histórico se refere, portanto, a como cada sociedade, grupo ou indivíduo, em cada Presente, se relaciona com as dimensões temporais do Passado e do Futuro²¹⁵.

Para Reinhart Koselleck, tanto o tempo histórico quanto a própria história surgem a partir de duas categorias base de análise histórica: a de espaço de experiência e a de horizonte de expectativa. A partir dessas duas categorias informais e generalizantes, que não possuem um pré entendimento de conteúdo ou de uma qualidade histórica, poderíamos situar a possibilidade de todas as histórias. Dado que, “em outras palavras: todas as histórias foram construídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem”²¹⁶. A história concreta, portanto, se realiza em meio a certas experiências e expectativas que, quando enriquecidas em seu conteúdo, passam a dirigir as ações humanas no tempo²¹⁷.

Essas duas categorias genéricas de análise histórica correspondem às instâncias temporais do Passado e do Futuro. O espaço de experiência corresponde ao passado atual, aos

²¹¹REIS, *op. cit.*, 1996.

²¹²BARROS, *op. cit.*, 2014, p. 245.

²¹³*Ibidem*.

²¹⁴*Idem*, p. 246.

²¹⁵KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

²¹⁶KOSELLECK, *op. cit.*, 2006, p. 306.

²¹⁷*Idem*, p. 309.

acontecimentos que ainda podem ser lembrados e que se encontram tanto na experiência individual quanto na coletiva. A experiência é o Passado que se concretiza no Presente através do que nos foi deixado pelo que não é mais: vestígios, memórias, relatos, permanências e etc. Para definir da melhor forma possível a experiência, concordamos com José D'Assunção Barros que talvez não exista melhor definição que a do próprio Koselleck:

A experiência é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, que não precisam estar mais presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é preservada uma experiência alheia. Neste sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.²¹⁸

A expectativa, assim como a experiência, também possui atributos pessoais e interpessoais, mas se diferencia em relação ao tempo que se refere: a expectativa é futuro presente, o que ainda não ocorreu e só pode ser visualizado incerto e parcialmente. De forma distinta da experiência, a expectativa tem como marca a profusão de elementos sensíveis e emocionais em sua formação²¹⁹. Recoberta pelo véu do futuro, por algo que imaginamos, prevemos e entrevemos, mas sem nenhuma precisão absoluta, os sentimentos e sensações de inquietude, ansiedade, incerteza e desesperança, assim como seus antônimos, recobrem essa espera pelo que virá. De forma geral

A expectativa, enfim, é tudo aquilo que hoje (ou em um determinado Presente) mira o Futuro, crivando-o das sensações as mais diversas. É por isto que Koselleck lembra que, tal como a experiência (esta herança do passado) se realiza no Presente, “também a expectativa se realiza no hoje”, constituindo-se, portanto, em um futuro presente.²²⁰

Essas duas categorias, ao entrelaçarem Futuro e Passado, não chegam a coincidir simetricamente, pois a expectativa não é fruto, exclusivamente, da experiência, mesmo que certas experiências permitam determinadas expectativas. Segundo Koselleck, a não coincidência entre essas duas categorias ocorre porque uma experiência já feita “[...] está completa na medida em que suas causas são passadas, ao passo que a experiência futura, antecipada como expectativa, se decompõe em uma infinidade de momentos temporais”²²¹. Se

²¹⁸ KOSELLECK, *op. cit.*, 2006, p. 309-310.

²¹⁹ BARROS, José D'Assunção. Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades. *Araucaria – Revista Iberoamericana de Filosofia, Política Y Humanidades*, ano 18, n. 35, jan./jul. 2016, p. 47.

²²⁰ *Ibidem*.

²²¹ KOSELLECK, *op. cit.*, 2006, p. 310.

Passado e Futuro não se correspondem simetricamente, a sua presença e experimentação no Presente também não é idêntica. Da presença das experiências passadas, podemos retirar novos significados, e até mesmo descobertas; porém o inédito é exclusivo ao Futuro, no qual se desdobram novas experiências que só podem ser imaginadas, esperadas ou temidas no Presente. Assim como, da experiência do Passado, podemos desejar a sua repetição no Futuro, porém não podemos desejar a repetição de uma expectativa, dado que ela ainda não se transformou em experiência.

A cada Presente, portanto, Passado e Futuro são mobilizados pelas sociedades, e desse tensionamento entre o espaço de experiência e o horizonte de expectativas surge o tempo histórico, ou melhor, os tempos históricos²²². A tensão entre o Passado que é mobilizado e o Futuro que é esperado se apresenta como uma forma de controle, organização e planejamento das ações humanas no tempo. A partir da perspectiva koselleckiana, o tempo passa a ser entendido a partir de um papel direcional, no qual diferentes experiências e expectativas dão sentido, embasamento e sustentação para nossas ações no Presente. O tempo se torna inerente às vivências de cada sociedade e perde o caráter absoluto: como cada setor da sociedade mobiliza expectativas e experiências distintas, o tempo se dissolve na associação entre várias experiências e expectativas. Segundo José Carlos Reis,

[...] não se pode falar de um tempo histórico único, mas de *tempos históricos plurais*, como são plurais as sociedades. Pode-se falar de tempos históricos heterogêneos, com mudanças e direções não lineares. As sociedades se relacionam diferentemente, em cada época, com seu próprio passado e com seu futuro. Isto é: uma sociedade pode mudar de perspectiva em relação a si mesma, pode resgatar passados esquecidos, esquecer passados sempre presentes, abandonar projetos, propor outras esperas. A história se torna plenamente uma “ciência dos homens no tempo” porque passa a incluir o futuro também em sua perspectiva. Aliás, *o objetivo das sociedades é construir a ação que as levará ao futuro, que irá realizar suas metas.*²²³

A multiplicidade dos tempos históricos implica, portanto, em diversas formas de se relacionar com o tempo em um mesmo período histórico e a despeito de um tempo histórico que se apresenta como “hegemônico”. É o caso, por exemplo, de um “tempo moderno”, ou um “tempo da modernidade”. Como vimos nos capítulos anteriores, em meio as expectativas gerais de ansiedade e esperança frente ao futuro moderno, o romantismo se apresentou como um contraponto temporal a essa visão hegemônica. Tomados pelos sentimentos de cautela e atenção, os românticos temiam o Futuro moderno e faziam uma leitura pessimista das experiências e

²²²REIS, *op. cit.*, 2012, p. 43.

²²³*Idem*, p. 44, grifos nossos.

expectativas modernas. Nesse sentido, para analisarmos a obra de Dostoiévski, bem como o contexto de sua produção, se torna fundamental analisarmos o que é esse tempo moderno.

3.1.1 Tempos novos, tempos selvagens: a modernidade como um novo tempo

Ao analisar o conceito de modernidade, Koselleck nos indica que esse só foi amplamente usado e aceito a partir do séc. XIX, após decorridos quatro séculos do período que o conceito englobava. Os principais questionamentos que estruturam a obra *Futuro Passado* são: o que se esperar da expressão “novo tempo” e/ou “modernidade”? Quais as implicações de se considerar o tempo como novo a partir de um determinado ponto da história humana? Em um nível semântico, o próprio Koselleck nos indica que o conceito de tempo moderno/ novo tempo pode indicar tanto que o presente é novo em contraste com o passado, ou que o novo tempo pode se apresentar como melhor que o passado, portador de novas experiências, ou ainda que é novo em relação a seu tempo preceptor, a Idade Média²²⁴.

A percepção de um “tempo novo”, segundo Koselleck, já era recorrente durante a Idade Média, mas a partir de outra chave temporal²²⁵. O período medieval é marcado por um tempo histórico de identificação social, cultural e política com o Passado, com o espaço de experiência. Diferente de nós modernos, a sociedade medieval não percebia o Futuro como portador de algo inédito, que escapasse aos planos ou previsões; o Futuro medieval era o da espera pelo Apocalipse judaico cristão. Nesse cenário, a experiência e a expectativa medieval eram marcadas pela espera do fim, ou seja, expectativa e experiência se retroalimentavam, de forma que o Futuro já estava contido nas experiências do Passado.

Porém, se Futuro e Passado coincidiam na cultura de tempo medieval, como era possível a existência de um “tempo novo”? Proveniente das escrituras sagradas, o sinal de um novo tempo significava um indicativo do fim, isso é, o novo e o Apocalipse eram encarados como sinônimos²²⁶. Nesse sentido, o tempo era visto como novo em uma sucessão de tempos novos, e não como um tempo novo no sentido moderno, de abertura de horizontes para novas experiências e expectativas. De forma paradoxal, a grande novidade do mundo cristão medieval era o próprio fim – o novo não pertenceria ao mundo terreno, mas ao mundo espiritual. O tempo era novo, portanto, porque distinguia-se do que se passou, e era novo pois aproximava-se do inevitável e desejado apocalipse.

²²⁴*Ibidem*.

²²⁵KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

²²⁶*Ibidem*.

Para a compreensão de que a modernidade inaugurava um novo tempo, no sentido de um período distinto de tudo que a antecedeu, foi necessário o desmoronamento dessa estrutura temporal medieval e um novo entrelaçamento e relação entre Passado e Futuro²²⁷. O exaurimento das expectativas cristãs durante as guerras religiosas, em conjunto com os avanços técnicos/científicos e o descobrimento do globo, possibilitaram a percepção de um novo horizonte de expectativas²²⁸. Segundo Koselleck, “só depois que as expectativas cristãs do fim deixaram de ser uma contínua presença é que pode ser descoberto um tempo que se transformou em ilimitado e se abriu para o novo”²²⁹. Na passagem para um novo tempo moderno, portanto, foi necessário desvincular o Futuro do fim, e passar a associa-lo ao novo e ao melhor: os novos tempos trazem novidades e mudanças *sempre* para melhor.

Dessa forma, a passagem do regime de tempo medieval para o moderno implica em uma troca de referências temporais, na qual a identificação passa a ser o Futuro, e não mais o Passado²³⁰. Se a presença do Passado é distinta da do Futuro, a mudança da identificação temporal também produz alterações nas relações e nos regimes de tempo das sociedades. A identificação medieval com o Passado produziu uma cultura temporal estática, na qual as experiências e expectativas se transformavam lentamente, enquanto que a identificação com o Futuro, na modernidade, produziu o oposto. A identificação com o Futuro fez emergir um *horizonte político e social aberto*, que levou a uma transformação vertiginosa e acelerada das experiências e das expectativas modernas.

A emergência de um futuro aberto, indeterminado e indeterminável, na modernidade, tornou possível o surgimento de um novo tempo histórico, marcado pela radicalidade/centralidade do Futuro e a obsolescência do Passado. No novo tempo moderno, o Passado perde a sua capacidade moral e pedagógica de ensinar para o Futuro: as novas experiências eram consideradas como completamente distintas das experiências passadas. A radicalidade do Futuro, vivida no Presente como aceleração, separou as dimensões temporais, inutilizando as experiências passadas²³¹. Dessa forma, “o passado deixou de iluminar o futuro, segundo a famosa frase de Tocqueville, e o velho topos se dissolveu frente a um “tempo novo”²³².

²²⁷*Ibidem*.

²²⁸DUARTE, *op. cit.*, 2012.

²²⁹KOSELLECK, *op. cit.*, 2006, p. 278.

²³⁰KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

²³¹*Idem*, p. 74.

²³²*Ibidem*.

3.1.2 Uma escada para o Paraíso: sobre o progresso e as filosofias da história modernas

A modernidade, além de um novo tempo, é também um período de alteração temporal, no qual surgiu um novo conceito de tempo propriamente histórico, e não mais natural. Nesse período, o tempo deixa de ser um lugar neutro e vazio, mero pano de fundo que circunscrevia as ações humanas, e passa a ser o próprio motor da transformação humana, encarada enquanto história²³³. Dessa forma

[...] o tempo passa a ser não apenas a forma em que todas as histórias se desenrolam; ele próprio adquire uma qualidade histórica. A história, então, passa a realizar-se não apenas no tempo, mas através do tempo. O tempo se dinamiza como uma força da própria história.²³⁴

A dinamização do tempo como uma força própria da história, deu início ao processo de temporalização da história, ou seja, a incorporação das dimensões temporais às novas experiências que marcaram a modernidade²³⁵. Por um lado, a temporalização da história foi responsável por adaptar conceitos políticos e sociais a um tipo de filosofia da história, tal como a do progresso. A partir dessa adaptação, a história se estabelece em termos teleológicos, em outras palavras, o desenvolvimento histórico da humanidade passa a ser dividido em etapas, séries ou estágios de evolução²³⁶. A história, portanto, passa a ser vista como um processo de superação de etapas evolutivas e avanço rumo ao Futuro, no qual conceitos como os de emancipação, liberdade e igualdade são colocados como o fim último da história²³⁷.

Por outro lado, essa medição da história por níveis também levou a percepção de que, em um mesmo tempo histórico, coexistem vários tempos distintos, “i.e., a percepção da convivência de uma multiplicidade de fenômenos históricos movendo-se segundo ritmos imanentes e diferenciados”²³⁸. A forma como a consciência filosófica europeia encarou essa mudança de experiência, no final do séc. XVIII, “foi por meio da ordenação diacrônica e hierárquica dos vários tempos em um movimento único, linear e universal, denominado

²³³KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

²³⁴*Idem*, p. 283.

²³⁵*Ibidem*.

²³⁶*Ibidem*.

²³⁷ KOSELLECK, Reinhart. *Historia de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social*. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

²³⁸DUARTE, *op. cit.*, 2012, p. 75.

progresso”²³⁹, assim como o progresso, o conceito moderno de história também passa por essa singularização, de forma que

a história tornou-se um singular coletivo, um metaconceito transcendental, que sintetiza relato e acontecimento e engloba as várias histórias individuais, que, até então, eram percebidas como desconexas entre si. *Envolvendo toda a humanidade, a história do progresso é um percurso estruturado de desenvolvimento, que se inicia na barbárie e se orienta na direção de um futuro luminoso.*²⁴⁰

Assim como a história, o conceito de progresso também buscou singularizar, categorizar e hierarquizar as novas experiências modernas. A filosofia da história do progresso, transcendente à natureza e imanente à história, foi a primeira categoria com que se compreendeu a nova relação moderna com o tempo histórico²⁴¹. As novas experiências modernas, que interferiam cada vez mais no cotidiano europeu, foram sintetizadas no progresso, um “[...] metaconceito globalizante que sintetizava em um movimento único e universal uma série de experiências novas”²⁴².

Além de aglutinador e hierarquizador das alterações temporais modernas, o conceito de progresso também foi responsável pela secularização das expectativas cristãs do Futuro durante a modernidade, ao atar as expectativas cristãs ao desenvolvimento técnico e científico²⁴³. Apesar de a modernidade representar uma ruptura radical com o tempo medieval, ela ainda conservou um elemento fundamental do tempo que pretendeu ultrapassar: o *telós*²⁴⁴ judaico cristão. Entretanto, da Idade Média para a Moderna, esse *telós* sofre uma mudança de local e de sujeito: o paraíso, a ser realizado no pós vida e a partir dos desígnios de Deus, é trazido à Terra e cabe ao ser humano construí-lo. A salvação e perfeccionalidade, antes atributos divinos, são secularizadas e colocadas ao toque e controle racional humano. Pela secundarização do papel de Deus no destino da humanidade, portanto, surge a concepção de que “os homens devem realizar agora aquilo que, no Apocalipse, é esperado dos desígnios ocultos de Deus”²⁴⁵.

Para isso, a ideia de progresso, antes restrita ao conhecimento, foi generalizada, e toda a atividade humana foi encaminhada no esforço de se alcançar a perfeição no Futuro. O paraíso, portanto, não se encontrava mais no fim do tempo, mas no próprio tempo; de forma que a

²³⁹*Ibidem*.

²⁴⁰*Idem*, p. 75, grifos nossos.

²⁴¹DUARTE, *op.cit.*, 2012, p. 74.

²⁴²*Idem*, p. 74-75.

²⁴³KOSELLECK, *op. cit.*, 2014.

²⁴⁴O *telós* é entendido por nós como uma finalidade ou ponto de chegada para o qual se move uma realidade. Em uma perspectiva moderna, o *telós* se apresenta como um ponto de perfectibilidade, uma sociedade ideal, a qual os movimentos políticos e sociais modernos esperavam concretizar/alcançar no futuro.

²⁴⁵KOSELLECK, *op. cit.*, 2014, p. 161.

perfectibilidade se torna um atributo passível de ser alcançado pelo ser humano. Acreditava-se que

o homem, ele próprio, iria se resgatar, se salvar, e nesse mundo mesmo, pela construção de uma sociedade moral e racional e pelo acúmulo progressivo de conhecimentos sobre o mundo. A ideia de progresso exprimia essa nova situação em que o homem se sentia produtor, criador do futuro. A esperança escatológica cedeu lugar à confiança no futuro terrestre. O apocalipse cedeu lugar à utopia: “se o fim do mundo devia ser o fim das significações humanas, a utopia se apresenta como a consagração global de todas as esferas e todas as significações humanas”. O século XVIII fugiu do século XVIII em direção ao século XXI. A utopia era fruto da fantasia imaginativa, da análise do presente, da crítica da ordem estabelecida, da defesa de valores racionais e da esperança de que a história e seus horrores seriam superados.²⁴⁶

No processo de salvação do ser humano por ele mesmo, as diversas filosofias da história modernas, como o progresso, os liberais, os socialistas e os comunistas, desempenharam um papel fundamental. Todas essas filosofias da história, ao se referirem à humanidade como um sujeito racional, procuraram estruturar, desenhar e dividir, em etapas evolutivas, um processo total de desenvolvimento histórico da humanidade²⁴⁷. Como conceitos de compensação temporal esvaziados de experiência, que lhes faltava nos séc. XVIII e XIX, o sustentáculo dessas filosofias foram as expectativas de suas realizações no Futuro²⁴⁸. Frente ao Futuro aberto pela modernidade, essas filosofias deram, cada uma ao seu modo, um destino e um caminho a ser percorrido pelos pés, corações e mentes modernos. A partir de narrativas, meios e fins diferentes, portanto, essas filosofias procuraram ordenar e qualificar o movimento humano rumo ao Futuro.

3.1.3 A Simultaneidade do não simultâneo, aceleração e politização do tempo

A partir da instuição da história como um singular coletivo universal, e do progresso como um metaconceito globalizante, surgiu a percepção de que povos, nações e estados viviam em estágios de desenvolvimento distintos que podiam ser comparados. Essas comparações, segundo Koselleck

ordenaram a história do mundo, que passava a fazer parte da experiência, interpretada como um progresso para objetivos cada vez mais avançados. Um impulso constante para a comparação progressiva proveio da observação de que povos, estados, continentes, ciências, corporações ou classes estavam adiantados uns em relação aos

²⁴⁶REIS, *op. cit.*, 2012, p. 53.

²⁴⁷KOSELLECK, *op. cit.*, 2014, p. 161.

²⁴⁸KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

outros, de modo que por fim – desde o século XVIII – pôde ser formulado o postulado da aceleração ou – por parte dos que haviam ficado para trás – o do alcançar ou ultrapassar. Esta experiência básica do “progresso”, que pôde ser concebida por volta de 1800, tem raízes no conhecimento do anacrônico que ocorre em um tempo cronologicamente idêntico. Desde o século XVII as diferenças em relação à melhor organização ou à situação do desenvolvimento científico, técnico ou econômico passam a ser organizadas, cada vez mais, pela experiência histórica.²⁴⁹

A partir de um padrão de progresso, a história da humanidade pode ser entendida como uma experiência de movimento linear e progressiva, que partia da barbárie e se encaminhava a civilização. De forma que todos os momentos, estágios, durações e prazos foram subjugados a um padrão de progresso, pelo qual toda a história pode ser interpretada universalmente²⁵⁰. A criação de um “padrão de progresso”, que escalonava em diferentes estágios de desenvolvimentos os estados, as nações e os povos, tornou possível a existência da experiência básica da simultaneidade do não simultâneo²⁵¹. Pela qual, a partir do séc. XVIII, se pode explicar a história segundo critérios temporais, como os de progredir, avançar, acelerar, retardar, desacelerar e entre outros. No horizonte do progresso, portanto, existiriam sociedades que estariam mais próximas desse horizonte e outras que não; o que gera, em países periféricos como a Rússia, o desejo de *aceleração* do tempo e da história no presente, para compensar um suposto atraso frente a Europa Central.

A aceleração, nas obras de Reinhart Koselleck, é apresentada em duas perspectivas. Na primeira, a aceleração tem a ver com a percepção contemporânea, aos séculos XVIII e XIX, de que o tempo se acelerava, de que tudo se transformava tão rapidamente que uma geração possuía experiências e expectativas completamente distintas de sua anterior²⁵². Em um primeiro momento, a aceleração é apresentada por Koselleck como um conceito de experiência da modernidade, marcada por uma alteração na percepção e consciência de tempo. Pela qual os modernos perceberem seu tempo histórico a partir das sensações de surpresa, transição e vertigem.

Além da percepção geral de surpresa, a aceleração implica também em uma nova articulação temporal entre experiência e expectativa, na qual ambas passam a se distanciar progressivamente. A produção de novas mudanças sociais, tal como as revoluções científicas, políticas e do capital, tornaram obsoletas as experiências passadas e imprevisíveis as experiências futuras. Antes que uma experiência se completasse, surgiam em profusão outras novas experiências. Subjetivamente, a percepção geral era a de aceleração, dado que “o tempo

²⁴⁹*Idem*, p. 284-285.

²⁵⁰*Ibidem*.

²⁵¹*Ibidem*.

²⁵²KOSELLECK, *op. cit.*, 2014.

que se acelera em si mesmo, isto é, nossa própria história, abrevia os campos da experiência, rouba-lhes sua continuidade, pondo continuamente em cena mais material desconhecido²⁵³.

O distanciamento progressivo entre expectativa e experiência na modernidade, portanto, produz uma experiência de tempo que têm como marca a aceleração temporal, ou seja, a realização do Futuro no próprio Presente. A espera, agora, era a da realização do mundo no próprio tempo: o Futuro estava em frente, virando a esquina, e para alcançá-lo bastaria se estender a mão da razão e introduzi-lo no próprio Presente. Nas palavras de José Carlos Reis, “o presente perdeu a possibilidade de ser vivido como presente e escapou para dentro do futuro”²⁵⁴.

Na segunda perspectiva, a que toca nosso trabalho de forma mais direta, Koselleck toma a aceleração como uma variante específica do progresso que buscou, durante a modernidade, abreviar o tempo²⁵⁵. A abreviação do tempo surge da constatação de que, a partir dos avanços técnicos e científicos, se produziu em um século mais progressos do que nos quatro séculos anteriores. Assim, se um único século conteve em si mais progressos que os quatro séculos que o precederam, a realização de maiores progressos, em períodos cada vez mais diminutos, acelerava a transformação histórica rumo aos *telós* esperados e imaginados pelas filosofias da história. A aceleração, dessa forma, não se tornou apenas uma percepção do tempo moderno, mas se impôs também como uma necessidade histórica, um *conceito utópico de expectativa*²⁵⁶. Nas palavras de Lessing, citadas por Koselleck, havia o desejo de se “precipitar o futuro de forma acelerada”²⁵⁷, ou ainda, segundo Kant, era uma obrigação moral buscar e provocar o progresso, “aumentando assim a esperança de criar, em períodos cada vez mais curtos, uma república justa e uma ordem pacífica dos povos”²⁵⁸.

A aceleração, portanto, se torna uma experiência básica de tempo que inunda todas as esferas da vida cotidiana. O uso de expressões como acelerar ou retardar o tempo, por exemplo, não indicam somente a percepção de movimento rumo ao futuro, mas também *qualificam politicamente* esse movimento. Se a modernidade operou um processo de temporalização da história, de transformação da história em um processo que ocorria no tempo, desejar acelerar ou retardar transformações históricas é um ato político. O uso dessas expressões, como bem lembra Koselleck, “procuram qualificar o tempo a fim de diagnosticar e dirigir o movimento

²⁵³*Idem*, p. 36.

²⁵⁴REIS, *op. cit.*, 2012, p. 51.

²⁵⁵*Ibidem*.

²⁵⁶KOSELLECK, *op. cit.*, 2014.

²⁵⁷*Idem*, p. 160.

²⁵⁸*Ibidem*.

social e político que envolvera todas as camadas da sociedade”²⁵⁹. Nesse sentido, as perspectivas de desaceleração encontradas nos textos de Dostoiévski indicam, por exemplo, um posicionamento político conservador e reacionário por parte do literato russo, que se opunha as perspectivas de aceleração liberais ou revolucionárias de esquerda.

Entretanto, a aceleração não diz respeito somente aos países centrais da Europa que estariam “a frente de seu tempo”, mas se refere, muito mais, aos países periféricos que supostamente se encontravam “aquém de seu tempo”. Em estados marginais, como a Rússia do séc. XIX, a percepção de “atraso nacional”, nas mais variadas esferas, e a percepção do Ocidente europeu como um modelo a ser seguido, é um discurso recorrente nos meios intelectuais e políticos. Enquanto que nos países centrais a aceleração era uma *constante histórica*, nos países periféricos, como a Rússia do séc. XIX, a aceleração se tornou um *imperativo histórico*. A preocupação por alcançar, recuperar o tempo perdido em relação a essas potências centrais, é latente e perpassa os discursos e embates do campo político e intelectual russo, desde Pedro I até as disputas entre ocidentalistas e eslavófilos. Rechaçar ou abraçar as propostas de modernidade europeias, em menor ou maior grau, portanto, se torna o centro da disputa intelectual e política russa durante o período.

De forma que o séc. XIX russo, além de um período de tensão política e intelectual, é também um momento de definição de futuros e de proposição de projetos de modernidades, alternativos ou não. No qual mesmo as forças políticas monarquistas, conservadoras e reacionárias sentiram a mudança de percepção temporal e tiveram de propor seus projetos, mesmo que visando a desaceleração ou retardamento das transformações históricas. A força centrípeta exercida pelo Futuro aberto pela modernidade foi sentida e percebida por todos, havendo divergências somente em relação ao ritmo, caráter e direção desse movimento, sendo o embate pelo ritmo e direção dessas mudanças na Rússia do séc. XIX, o embate pelo futuro russo, portanto, o tema de interesse e discussão de nossos próximos capítulos.

3.1.4 O profundo século XIX: Geologia Temporal da modernidade russa

A emergência de um tempo histórico moderno, tratada anteriormente, não é sinônimo do condensamento de *todas* as experiências e expectativas modernas na temporalidade moderna hegemônica do progresso, da aceleração do tempo e das filosofias da história. O tempo, enquanto uma instância humana, cuja percepção, significados e sentidos variam em cada

²⁵⁹KOSELLECK, *op. cit.*, 2006, p. 295.

sociedade, não pode ser tomado como uno; da mesma forma como uma determinada sociedade se relaciona com seu passado e seu futuro, e de cuja relação podemos apreender o tempo histórico, também não podem ser unas. A análise sobre um tempo histórico de determinada sociedade, portanto, não pode se fiar em uma concepção de tempo unilateral e síncrona, mas necessita de um entendimento plural e heterocronico das relações dessa sociedade com seu tempo.

Nesse sentido, não existe um único tempo, um único devir temporal de fluxo inexorável que levaria tudo consigo, como pressupôs Hegel; mas *existiriam diferentes tempos e histórias em sobreposição*²⁶⁰. A sobreposição de histórias implica em uma nova imagem temporal, na qual não existe um fio do tempo sólido, demarcado e inflexível, que ata os diversos eventos históricos dentro de uma única imagem temporal; mas existe um *tempo sem fio*²⁶¹. De forma que

Há sempre vários tempos em um determinado “tempo”. O dispositivo homogeneizador não deixa de, ele próprio, produzir divisões em seu interior. É a partir delas que os indivíduos estabelecem articulações entre linhas de temporalidade que atravessam o tempo esburacado, fragmentar e lacunar em que vivem, e que o tempo se bifurca, se divide, redivide-se. Isso nos mostra como em Jacques Racière a multiplicidade temporal não é um artifício formal ou teórico. Não se trata de um “tipo ideal”, como os regimes hartoguianos, nem tampouco de uma decomposição estritamente teórica do tempo, como as múltiplas temporalidades braudelianas. Há história porque os indivíduos não cessam de dividir o tempo. A *historicidade*, portanto, depende e existe apenas em função dessa multiplicidade temporal descentrada²⁶².

A percepção da multiplicidade dos tempos nos permite observar que o próprio presente não cessa de se dividir em vários tempos e se abrir a novos enlaces com um passado que também é constantemente redividido²⁶³. Assim como, dentro de certos aspectos hegemônicos de um tempo histórico, como o futuro aberto pela modernidade, existem porosidades e redivisões internas; ou seja, o próprio tempo histórico se divide, é vivido, em uma miríade de temporalidades e formulações/tensionamentos temporais dissidentes. Isso é: apesar de a modernidade ter se aberto para o futuro e visto, na capacidade racional humana de realização do progresso, a possibilidade de criação de um “paraíso terrestre”, não podemos considerar essa relação com o tempo moderno como total. Se a percepção moderna de que o presente escapava para dentro do futuro é inegável, como nos aponta Reinhart Koselleck, as relações e respostas a esse movimento, em sua totalidade, não são homogêneas e completamente positivas (como o atesta o movimento romântico e antimoderno na literatura dos séculos XVIII e XIX).

²⁶⁰SALOMON, Marlon (org.). *Heterocronias: Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos*. Goiânia: Ricochete, 2018.

²⁶¹*Ibidem*

²⁶²*Idem*, p. 324.

²⁶³*Idem*, p. 327.

Dessa forma, a percepção da multiplicidade temporal torna necessária uma análise histórica pautada na identificação e estudo dos *estratos do tempo*, como pontua Reinhart Koselleck²⁶⁴. A partir de uma metáfora geológica, Koselleck nos indica que a história não se desenrola de forma plana, mas possui diversos estratos temporais sobrepostos, como as camadas de solo que compõem uma montanha. Entretanto, ao contrário do historiador alemão, não pretendemos fazer uma reflexão abrangente sobre a antropologia das experiências históricas do tempo, ou até mesmo buscar estruturas de repetição que entrelaçem as possibilidades de emergência de todas as histórias. Dessa forma, o uso da metáfora geológica dos estratos do tempo, nessa pesquisa, não leva em conta a totalidade e profundidade com que é utilizada pelo supracitado autor. A noção estratigráfica é aqui mobilizada somente para elucidarmos as diferentes velocidades, acelerações e atrasos que perpassam um mesmo tempo – no nosso caso, o séc. XIX - e assim tornar “visíveis os diferentes modos de mudança, que exibem grande complexidade temporal”²⁶⁵. Assim, “a proposta de diferentes estratos de tempo permite tratar de diferentes velocidades de mudança sem cair na falha alternativa entre decursos temporais lineares ou circulares”²⁶⁶.

A partir das concepções de multiplicidade temporal, heterocronias e de uma estratigrafia da história, portanto, que pretendemos analisar o séc. XIX russo em sua *profundidade* de tempos, justapostos um sobre os outros, e não a partir da sucessividade dos acontecimentos históricos em um único tempo. Nesse sentido, buscamos evidenciar a pluralidade com que a modernidade e suas transformações foram sentidas na Rússia do período. E assim demonstrar que, uma mesma Rússia e um mesmo séc. XIX, foram experienciados das formas mais distintas possíveis, e como as variações dessa experiência temporal estavam entrelaçadas com o próprio lugar ocupado pelos indivíduos e grupos na sociedade russa do período.

²⁶⁴KOSELLECK, Reinhart. *Estratos do tempo – estudos sobre história*. Rio de Janeiro: Contraponto; PUC-Rio, 2014.

²⁶⁵*Idem*, p. 22.

²⁶⁶*Idem*, p. 25.

3.2 MULTIPLICIDADE TEMPORAL E TEMPO EM DISPUTA: OS VÁRIOS SÉCULOS XIX RUSSOS

O presente subcapítulo tem por objetivo demonstrar a centralidade que as preocupações com o tempo histórico, encarnadas nas angústias, ansiedades e questionamentos sobre o futuro e identidades da Rússia, tiveram no séc. XIX. Desde as políticas adotadas pelos tsares, até os embates intelectuais, políticos e filosóficos, o tempo histórico, mesmo que de forma subjetiva e difusa, se divisou no horizonte de pensamento da intelectualidade russa. Nesse sentido, as tentativas de modernização, aproximação com o Ocidente e definição da identidade russa, temas centrais para o séc. XIX russo e para Dostoiévski, assumem contornos histórico temporais. Entender o que foi a Rússia, o que ela era no séc. XIX e o que se esperava que ela fosse em um futuro não muito distante, portanto, são os questionamentos norteadores da intelectualidade e políticas russas durante esse período.

As respostas para esses questionamentos foram as mais diversas, porém concentradas entre dois pólos multifacetados: o da aceleração vertiginosa do tempo e transformações históricas da Rússia a partir de preceitos modernos e o seu oposto, o desejo de manutenção de um passado e tradição nacionais. A partir de distintas concepções de passado, presente e futuro da Rússia, surgem diversas articulações temporais na sociedade do período, que pretendiam, em última instância, definir o tempo histórico da Rússia; ou seja, havia uma *disputa por quais leituras deveriam ser feitas sobre o passado e o futuro nacional*. De forma que surgiram, em um mesmo séc. XIX vivido por Dostoiévski, Turguêniev, Tolstói, Gógol, Púchkin e tantos outros, uma multiplicidade de relações e visões de tempo e temporalidades. Em um mesmo período histórico, portanto, encontramos leituras do tempo histórico russo completamente opostas: tal como a de Piotr Tchaadaiév que, em sua *Primeira Carta Filosófica* (1836), acusou a Rússia de ser um país sem passado ou futuro; ou, no outro oposto, o destino manifesto da Rússia como nação do futuro, líder da transformação socialista do mundo, de Alexander Herzen.

A multiplicidade temporal desse período histórico russo exige, portanto, uma leitura *heterocrônica*, que vise abranger as diversas velocidades e sentidos que o tempo e as transformações temporais tiveram. Nesse sentido, o presente capítulo terá como foco apresentar essa multiplicidade temporal e as disputas intelectuais e políticas pelo tempo histórico, que marcaram profundamente a literatura russa e, conseqüentemente, as obras de Fiódor Dostoiévski. De forma que o presente capítulo será voltado para: a) as primeiras alterações

temporais propriamente modernas observadas na Rússia do período, b) a formação de uma intelectualidade que interpretou e reconfigurou os desejos de transformação temporal e, por último, c) a leitura dos embates dessa intelectualidade a partir de uma perspectiva temporal.

3.2.1. “A Rússia entrou na Europa como um navio lançado às águas”: um novo tempo para a Rússia (séc. XVIII e XIX)

Nas eloquentes palavras de Aleksandr Púchkin, um dos grandes responsáveis por estabelecer as bases da literatura russa, a Rússia se aproximou da Europa como um barco jogado às águas, “com um golpe de machado e estrondo de canhões. [...] O sucesso da transformação nacional foi consequência da Batalha de Poltava²⁶⁷, e a ilustração europeia atracou às margens do Nievá conquistado”²⁶⁸. Nessas poucas palavras, o poeta russo define acertadamente os adjetivos definidores do processo de entrada da Rússia na modernidade com o tsar Pedro I (1672 – 1725): truncado, jogado, estrondoso e talhado, sendo grande parte dessa truculência fruto de uma cisão e questionamento identitário que marca profundamente a cultura, intelectualidade e sociedade russas até hoje²⁶⁹: a Rússia é Ocidente ou Oriente? É um pouco de cada? Nenhum dos dois? É um país e cultura únicas que extrapolam essa divisão?

A resposta acerca da identidade russa ser ocidental ou oriental, durante o processo de modernização realizado no séc. XVIII, assume uma conotação temporal muito forte. Para Pedro I, a Rússia não somente era oriental, mas a própria orientalidade russa era causa e sintoma de seu atraso – lembremos da aceleração discutida anteriormente – frente ao Ocidente²⁷⁰. Nesse sentido, ser ocidental ou oriental não é somente uma questão cultural, mas se trata de uma encruzilhada temporal, na qual o Ocidente é sinônimo de progresso, desenvolvimento, cultura e ilustração, enquanto que o Oriente é sinônimo de obscurantismo, barbárie, ignorância e, sobretudo, atraso.

Assim, modernizar a Rússia, para Pedro I, não significava somente implementar um estado burocrático moderno e importar a cultura e ilustração modernas, mas se tratava de renegar o passado bizantino oriental da Rússia²⁷¹, fonte dos males nacionais, e abraçar uma nova perspectiva de futuro, cujo modelo era o Ocidente. A própria inauguração de uma *era*

²⁶⁷Maior conflito da Grande Guerra do Norte (1700 – 1721), travada entre Rússia e Suécia, da qual a primeira saiu vitoriosa, obtendo grandes ganhos territoriais, principalmente na região do Báltico.

²⁶⁸PÚCHKIN, Aleksandr. Da insignificância da literatura russa. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). Antologia do Pensamento Crítico russo. São Paulo: Ed. 34, 2017, p. 50.

²⁶⁹CAVALIERE, Arlete Orlando. A Rússia entre o Oriente e Ocidente. Revista de Estudos Orientais, São Paulo, n.4, p. 127-145, 2003.

²⁷⁰*Ibidem*.

²⁷¹*Ibidem*.

petersburguesa a partir de Pedro I, a abertura de uma *janela para a Europa*²⁷² é indicativa do fascínio do tsar pelo Ocidente. De forma que o próprio termo janela, para designar São Petersburgo, pode sugerir a necessidade de entrada de luz, de ar fresco e de vida, proveniente de uma Europa que era Sol e oxigênio, para revitalizar uma distante Rússia envolta nas trevas de um passado-presente bizantino. Passado que, sendo incômodo e indesejado, deveria ser esquecido a qualquer custo:

A secularização do Estado e da sociedade deu-se de forma brutal e até violenta. O objetivo principal era *escapar da tradição medieval bizantina para propiciar o progresso secular* em todas as áreas de organização do Estado e da cultura em geral. Mas seus métodos foram autoritários: reprimiu com sangue a oposição dos grupos aristocráticos e militares, submeteu à tortura e à morte aqueles que se opunham a seus projetos audaciosos. Tirano, o tsar reformador *impôs a todo povo russo uma completa transformação da civilização russa: o abandono e a negação de suas tradições ancestrais, desde suas crenças religiosas e costumes até seus trajés* e até o modo de usar a barba²⁷³.

As transformações perpetradas por Pedro I, portanto, buscavam claramente divisar uma “velha” e uma “nova” Rússia, através da criação de uma nova tradição intelectual ocidentalizada²⁷⁴. O uso de conceitos como velho e novo para se designar tradições orientais e ocidentais, respectivamente, é sintoma de uma profunda alteração do tempo histórico russo, através da ressignificação da tradição bizantina, o espaço de experiência do período, e da sua continuação no horizonte de expectativas nacional. O surgimento de um grande número de intelectuais nobres, assim como uma historiografia que começa a se consolidar no período²⁷⁵, é indicativo das tentativas de reformulação e releitura da herança bizantina, além da criação de uma identidade e história nacionais ocidentalizadas. A preocupação com a história, portanto, acusa um novo tensionamento entre espaço de experiência e horizonte de expectativa; em outras palavras, o séc. XVIII é marcado pelo nascimento de um novo tempo histórico para Rússia.

O novo tempo histórico, o primeiro realmente moderno, surgido com Pedro I, é marcado por uma relação de distanciamento em relação ao passado, o oriente presente na Rússia, e a abertura frente a um futuro aberto, contido na idealização e “imitação” da Europa Ocidental. O que ocasiona uma encruzilhada temporal estabelecida entre dois extremos multifacetados: permanecer em um caminho bizantino e oriental, uma rota alternativa de reatualização do passado no presente, ou pender vertiginosamente em direção ao Ocidente e as “maravilhas” de seu futuro moderno?

²⁷²*Ibidem*.

²⁷³CAVALIERE, *op. cit.*, p. 130-131, grifos nossos.

²⁷⁴SOUZA, Letícia Schevisbisky de. Ivan Turgueniev e o pensamento russo do século XIX, uma análise a partir do romance *Pais e Filhos*. Cadernos de Clío, Curitiba, v. 9, n. 1, 2018.

²⁷⁵*Ibidem*.

Entretanto, é importante ressaltarmos que, apesar de Pedro I instituir definitivamente a influência do Ocidente sobre a Rússia, esse não é um processo total de simples implantação da cultura e ilustração européia. Já que, em primeiro lugar, a grande totalidade da população russa, pouco se viu afetada pela ocidentalização realizada entre as elites, permanecendo fiel aos ritos e tradições da religião ortodoxa de Bizâncio²⁷⁶, além de perpetuarem uma relação com o tempo histórico pautada na referencialidade do passado. E em segundo lugar, a modernização oscilou entre “uma aceitação sem críticas de tudo que fosse estrangeiro e uma atitude cautelosa, tradicional com o que vinha de fora”²⁷⁷. Entre esses dois extremos, instituídos a partir de Pedro I, existia uma simbiose de posições: como é o caso, por exemplo, de Fiódor Dostoiévski, que apesar de possuir afinidades ideológicas e leituras próximas a dos eslavófilos, receoso e contrário a “colonização” ocidental iniciada com Pedro I, ainda via positivamente certos aspectos dessas transformações, como a implementação de instituições de ensino no Império²⁷⁸

Com Catarina II, o estabelecimento da modernidade iniciado com Pedro I é aprofundando. A ilustração européia importada por Pedro será consolidada por Catarina, ao menos na elite, através da institucionalização de estruturas que posicionaram a Rússia na senda da modernidade²⁷⁹. Além disso, o reinado da tsarina marca uma francofilia generalizada entre os membros da nobreza, com a galomania vindo a se transformar em um programa político e cultural determinante do caráter da cultura aristocrática²⁸⁰. Assim como, o reinado de Catarina II marca também uma maior cisão com o passado bizantino/moscovita, inclusive com o tolhimento do poder e influência ortodoxa. A quebra com o passado moscovita é acompanhada da formação de uma aristocracia intelectualizada que teria local de destaque nos rumos do país. Com Catarina II, coube à aristocracia “[...] o papel principal no primeiro ato de um épico de gigantes proporções — a sua declaração como personagem alegórica, representativa de um ideal civilizacional que assume a liderança cultural de um povo na criação de uma ideia de nação”²⁸¹. Em outras palavras, coube a aristocracia construir, de acordo com as exigências da autocracia, um novo futuro ocidentalizado.

Todavia, a formação dessa elite opera um efeito contrário: distante da fidelidade incondicional ao tsar, essa elite intelectualizada e ocidentalizada passará a se distanciar progressivamente dos planos da autocracia, acentuadamente no séc. XIX. Dessa forma, o

²⁷⁶CAVALIERE, *op. cit.*, 2003.

²⁷⁷*Idem*, p. 134.

²⁷⁸ALMEIDA, Giuliana *et al.* Nos mais les ennemis: nuances da querela “eslavófilos versus ocidentalistas”. *Rus*, São Paulo, v. 10, n. 14, 2019.

²⁷⁹SEGRILLO, *op. cit.*, 2012.

²⁸⁰SOARES, Sonia Branco. Figurações críticas e literárias na Rússia oitocentista. Tese (Doutorado em Ciências da Literatura) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Literatura, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 294, 2014.

²⁸¹FILIPE, *op. cit.*, 2016, p. 18.

contato com a Europa não abre novas perspectivas somente para o tsar, mas também descortina novos caminhos para uma elite que também passará a ver a autocracia como culpada pelo atraso nacional. Paradoxalmente, ao buscar se modernizar e assim afirmar sua permanência, o tsarismo acaba criando uma classe intelectualizada que, durante o séc. XIX, instaurará uma crise que, gradualmente, foi minando a presença da autocracia no horizonte de expectativas da Rússia. Na virada do séc. XVIII para o XIX, portanto, novos futuros não autocráticos começam a surgir.

No limite, podemos afirmar que a incapacidade de transformar a aristocracia de serviço numa classe de nobreza fez perdurar a sua dependência quanto ao Estado e trouxe um vazio momentâneo quanto ao seu papel social, o que conferiu crescente relevância à burocracia, que se tornaria um protagonista do século XIX, e enquadrou um sistema de educação e uma ideia específica de elite no espírito de um grupo ainda embrionário. Liberta da obrigação do serviço, a aristocracia quis assumir uma responsabilidade moral, mais do que uma responsabilidade política, que se refletiu na imagem utópica do que deveria ser o 'homem inteiro, de mente e espírito, baseada nos ideais humanistas que circulavam pela Europa. O final do século XVIII marca, pois, uma demanda por um renovado papel social da aristocracia; nesse caminho, muitas vezes indeterminado e sinuoso, deu-se uma ruptura com o Estado²⁸².

A aproximação com a Europa e a modernização ocidental foram responsáveis por desordenar profundamente a sociedade russa, principalmente com a formação de uma *intelligentsia* que paulatinamente irá se descolando de seu criador, o tsarismo modernizador. Além de, de um ponto de vista temporal, a entrada da Rússia na modernidade foi responsável por dividir o tempo histórico russo em três grandes conglomerados: o primeiro formado pela maior parte dos russos, distantes da cultura europeizada, e que ainda mantiveram as suas vidas em uma relação temporal quase estática²⁸³, ainda embasada nos preceitos religiosos e orientais da igreja ortodoxa. Em um segundo bloco intermediário, observamos um próprio tempo histórico tsarista, representado principalmente pelos setores aliados à autocracia e pelo próprio monarca, sustentado-se entre uma linha tênue: modernizar para alcançar a Europa e, ao mesmo tempo, não ameaçar a continuação do tsarismo. E por fim, existe também um tempo próprio à aristocracia intelectualizada, marcado pelo desejo de compensação temporal da Rússia em relação a Europa, e que possuíam, em relação à autocracia, dois extremos: a manutenção do tsar, com poderes reduzidos, ou a abolição da autocracia.

A divisão entre esses três tempos históricos, entretanto, não se pressupõe como absoluta ou um modelo ideal, e a sua divisão aqui é realizada somente para demonstrarmos a justaposição

²⁸² FILIPE, Sara de Athougua. *A aristocracia de serviço e a intelligentsia de oposição na Rússia Imperial (1815 – 1914)*. 2016. 145 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais – Área de especialização em Ciência Política) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016, p. 19.

²⁸³O termo estático não é aqui empregado como sinônimo de atraso, barbárie ou, até mesmo, insinuação da ausência de transformações históricas entre as diversas camadas que popunham a população russa. Ao nos referirmos ao tempo da população camponesa russa como estático, isso é realizado a partir do contraste com o tempo histórico moderno, marcado pela transformação histórica vertiginosa.

entre alguns dos diversos e multifacetados *estratos do tempo* que podemos encontrar no profundo séc. XIX russo, assim como elucidar as primeiras disputas temporais do período. Como é o caso, por exemplo, do tempo da autocracia e do tempo da aristocracia intelectualizada. Ambos compartilham uma mesma leitura obscurantista do espaço de experiência da Rússia, porém divergem em relação ao seu horizonte de expectativa: enquanto o tsar pretende controlar o movimento rumo ao futuro e se assegurar no comando absoluto da nação, a elite intelectualizada exige um papel de maior determinação dentro das questões que envolvem a política do estado russo. Essas divergências se aprofundaram e acirraram durante o início do séc. XIX²⁸⁴, e se tornaram o centro das grandes questões histórico temporais que sacudiram e dividiram o país: o que somos e o que queremos ser? Qual o lugar da Rússia no mundo? O que esperar do futuro do país?

3.2.2 Outros rumos, outros ritmos: o século da *Intelligentsia*

O despreendimento da aristocracia intelectualizada da figura do tsar dará lugar, ao longo do séc. XIX, ao descontentamento e desesperança de parte dos intelectuais nobres diante da autocracia²⁸⁵. O movimento dezembrista, a ser abordado posteriormente, é um símbolo do fim de um período de “esclarecimento” e de reformas autocráticas²⁸⁶, assim como simboliza o início de um período de radicalização política e descrença dos intelectuais russos diante no monarca. Nesse sentido, abordaremos as diversas perspectivas de futuro que surgiram a partir da radicalização intelectual do séc. XIX, na forma de diversas críticas à autocracia e a proposição de projetos de modernidades alternativas, que variavam de uma monarquia constitucional até a instituição de socialismos de base rural. Assim, a análise da *intelligentsia* se torna fundamental para compreendermos as ideias que circulavam próximas a Dostoiévski e que marcaram consideravelmente o teor de suas produções.

Os processos modernizadores, iniciados ainda com Pedro I e Catarina II, se estendem ao início do séc. XIX e ao reinado de Alexandre I (1801-1825), bem como o papel intelectual de estratos da elite nas reformas ocidentalizantes. Esses estratos, ao perceberem sua própria fundamentalidade no processo de definição do futuro russo, iniciam um intenso período de discussão dos rumos nacionais, além de uma distensão progressiva em relação a autocracia. O

²⁸⁴GOMIDE, *op. cit.*

²⁸⁵É importante ressaltar que, segundo Camilo Domingues (2020), a entrada de ventos reformistas no Império Russo não ocorre somente por parte da *intelligentsia*, a intelectualidade alienada das funções no estado, mas também ocorre a partir da intelectualidade ligada à burocracia estatal, os intelectocratas. Para mais, ver as duas seguintes produções de Daniel Aarão Reis Filho: “Os intelectuais russos e a formulação de modernidades alternativas: um caso paradigmático?”, de 2006, e “Intelectocratas e poder político no processo da abolição da servidão na Rússia – os irmãos Miliutin”, de 2018.

²⁸⁶SOARES, *op. cit.*, 2014.

acesso às ideias e autores europeus promove um duplo choque nesses intelectuais: o primeiro, delineado pela percepção do atraso, miséria e obscurantismo no qual vivia a Rússia, e como consequência, a reflexão sobre quais ações suas seriam necessárias para alterar esse quadro. Nesse sentido, o séc. XIX revela uma nova perspectiva nas tomadas de decisões do império, na qual parte da nobreza, emancipada intelectualmente, exigia seu quinhão. A transformação histórica nacional, portanto, é reivindicada por outros sujeitos que não o tsar, dando início às primeiras tentativas de desestabilização/reformulação da dinâmica imperial pelas elites pela *intelligentsia*.

As definições sobre o que foi e como surgiu a *intelligentsia* são amplas e conflitantes, existindo divergências históricas sobre, apesar do consentimento historiográfico geral de que a sua atuação foi de caráter oposicionista ao tsarismo. Outro elemento marcante na *intelligentsia* russa é a sua paradoxal situação, apontada por Aurora Bernardini, de alienação, o sentimento de distância, em relação ao povo russo, e o auto-reconhecimento como vanguarda²⁸⁷. Existem pelo menos quatro definições sobre o período de nascimento desse grupo: a primeira, de forma remota, localiza o surgimento nas reformas petrinas, no início do séc. XVIII; a segunda imputa o nascimento às reformas administrativas de Catarina II, quando se suspende o serviço compulsório da nobreza com o estado, criando-se uma camada desvinculada da atuação nas instituições autocráticas²⁸⁸; a terceira e a quarta, respectivamente, situam o nascimento desse grupo na revolta dezembrista de 1825 ou na fundação da Universidade Estatal de Moscou, entre 1750 a 1770²⁸⁹.

Em relação ao seu significado, também existem divergências na especificação do que era a *intelligentsia*. Para Orlando Figes, a *intelligentsia* seria um estado mental de oposição e luta, física ou intelectual, contra o tsarismo²⁹⁰, em outras palavras, ser um *intelligenti* se trata de uma questão de postura combativa. Enquanto que, para Ludmilla Fonseca, a questão não se trata de postura, mas de ativismo: o princípio norteador da *intelligentsia* é a atividade política desestabilizadora do tsarismo, seja através da agitação de ideias ou de ações diretas, até mesmo terroristas²⁹¹. O fator ativismo, inclusive, é um dos responsáveis por desqualificar Tolstói e Dostoiévski da classificação como *intelligentis*, já que, apesar do teor político de suas obras, eles são considerados exclusivamente literatos, e não ativistas políticos²⁹². Por fim, para Bruno Gomide, o elemento definidor da *intelligentsia* é o de deslocamento, dado que, as maiores

²⁸⁷BERNARDINI, Aurora Fornoni. Os escritores russos na época do populismo. **Outra Travessia**, Florianópolis, n. 7, 2008.

²⁸⁸GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

²⁸⁹SEGRILLO, *op. cit.* 2012.

²⁹⁰ FIGES, Orlando. La tragedia de un pueblo - La Revolución Rusa (1891-1924). Barcelona: Edhasa, 2000.

²⁹¹ FONSECA, Ludmilla Carvalho. O contexto histórico da Rússia czarista e o surgimento do romance social de Dostoiévski. *Litterata*, Ilhéus, vol. 6/1, jan./jun. 2016.

²⁹²*Ibidem*.

possibilidades de viajar e de se dedicar aos estudos “livres”, tanto no exterior quanto em suas propriedades rurais, permitiu a essa parte da nobreza perceber a disjunção entre as realidades do Ocidente europeu e da Rússia agrária. Assim

De modo muito sumário, e descontando-se todas as múltiplas variações pelas quais o termo passou, a *intelligentsia* pode ser entendida como certa categoria de pensadores e letrados que se autoatribui a missão de defender os valores culturais, e que se localiza distante tanto do “Estado” quanto do “povo”. A distância gera a sensação de pertencimento a uma comunidade, unida pela vocação do martírio, ao mesmo tempo que produz uma sensação de isolamento psicologicamente dolorosa²⁹³.

Apesar das dificuldades de se definir a *intelligentsia*, devido as divergências intelectuais e historiográficas, existem dois entendimentos concensuais sobre esse movimento. A primeiro deles é de que, invariavelmente, os *intelligenti* são uma parcela da nobreza que se desprende da autocracia e passa a agir criticamente na sociedade, com variados graus de intensidade. Nesse sentido, consideramos acertada e mais abrangente a definição, dada por Arlete Cavaliere, de que a *intelligentsia* foi uma *coletividade ideológica*²⁹⁴ não composta, necessariamente, de intelectuais, e cuja formação foi se transformando ao longo do séc. XIX, com a inserção de indivíduos das camadas inferiores da sociedade. O segundo consenso é o reconhecimento do peso e relevância que essa coletividade ideológica teve na vida política e intelectual do país, ao influenciar profundamente as decisões da autocracia e mobilizar membros dos diversos estamentos que compunham a sociedade.

Em relação a nossa análise geológica sobre os estratos do tempo do séc. XIX russo, a formação da *intelligentsia* e a sua atuação política e intelectual contundente no séc. XIX é fundamental para entendermos todo um processo de crise que recai sobre o tsarismo. A atuação crítica dos *intelligenti* não é somente um ato político, mas também um ato temporal, de proposição de outros futuros e outras perspectivas, que alterou os rumos políticos, literários e intelectuais nacionais. Dado que, sem a primeira quebra do tempo histórico representado no tsarismo pelos *intelligenti*, seria impossível o surgimento do embate entre liberais e radicais na segunda metade do séc. XIX. Assim como, sem a reflexão da *intelligentsia* sobre o futuro da Rússia, e as tentativas de alteração desse último no presente, não seria possível a formação de uma literatura que discutiu profundamente o que era a Rússia no turbilhão da modernidade. Em outras palavras, podemos afirmar que a *intelligentsia*, ao repensar o tsarismo, acabou por repensar os próprios significados do que era a Rússia.

3.3.3 Primeiras fraturas temporais: o levante dezembrista

²⁹³GOMIDE, *op. cit.*, 2017, p. 10-11.

²⁹⁴CAVALIERE, *op. cit.*, 2003, p. 141.

A revolta ezembrista, um movimento complexo e heterogêneo realizado por oficiais e membros da nobreza russa, têm como início as promessas de reformas, como a instituição de uma monarquia constitucional²⁹⁵, no reinado de Alexandre I (1801-1825). As promessas de reforma dão novo fôlego a elite intelectualizada que, desde fins do séc. XVIII, já se desprendia do tsarismo e exigia uma nova constituição do espaço político russo, na qual esses nobres teriam maior peso na definição dos rumos nacionais. Entretanto, a vitória russa sobre os exércitos napoleônicos em 1812 reaviva o senso de controle e estagnação por parte do tsar, já que essa vitória colocava, definitivamente, o Império Russo como uma potência capaz de interferir na dinâmica política européia²⁹⁶. Nesse contexto, a Rússia assume o papel de guardião da ordem restaurada, e pretendeu se estender hegemonicamente sobre a Europa, de forma que a estagnação se torna o novo imperativo político e temporal autocrático. Segundo Reis Filho, “no mundo nada se moveria sem o assentimento do Império, e esse nada queria mudar. Na perspectiva de congelar uma ordem, o Império congelou-se nela”²⁹⁷.

O início do séc. XIX russo representa, portanto, um momento de aprofundamento da cisão e antagonismo temporal entre o governo oficial russo e seus opositores nobres, no qual o controle pelo ritmo e rumo das transformações históricas nacionais se torna latente. A partir de 1812, passa a dominar na corte o pensamento conservador de Nikolai Karamzin (1766-1826), escritor e primeiro historiador sobre a história do Estado russo. Ao analisar a história do estado russo, Karamzin encontrará elementos para opor a Rússia às transformações que ocorriam na Europa, através da sustentação de uma postura antireformista e antiocendatalizante.

A política de estagnação contrasta, entretanto, com o retorno dos oficiais em perseguição à Napoleão até Paris e a chegada de novas ideias republicanas e federativas²⁹⁸. Todavia, é importante ressaltarmos que, para esses oficiais, as transformações políticas não deveriam possuir um caráter popular, mas, amparadas em uma base aristocrática, deveriam ser levadas a cabo pelos poucos homens aptos a discutir e implementar as alterações políticas²⁹⁹. E cabe notar também que, para a grande maioria desses oficiais, o desejo por transformações se cristalizava na exigência de uma monarquia constitucional, na qual a nobreza russa possuiria maior peso nas tomadas de decisão do monarca³⁰⁰. A revolta, iniciada em dezembro de 1825, acompanha uma série de movimentos rebeldes ocorridos na Europa a partir de 1820, o que gera uma reação de distanciamento da Rússia em relação ao ocidente por parte do tsar, com a

²⁹⁵SOARES, *op. cit.*, 2014.

²⁹⁶REIS FILHO, *op. cit.*, 2007.

²⁹⁷*Idem*, p. 26.

²⁹⁸*Ibidem*.

²⁹⁹*Idem* p. 27.

³⁰⁰ *Ibidem*.

expulsão de professores estrangeiros, queima de livros e fechamento das sociedades secretas e maçônicas russas³⁰¹.

Os caminhos da (n)ação passaram a ser discutidos, por esses oficiais influenciados pelas ideias que encontraram na França, em sociedades literárias e secretas, transferindo o tipo de atuação política, vista no Ocidente, para esses círculos diminutos³⁰². Apesar de não haver surgido nenhuma ideologia coerente do movimento de dezembro, com os seus participantes oscilando entre o desejo de reformas e, uma minoria, o fim da autocracia, o descontentamento geral com a falta de reformas nos indica um movimento claro de proposição de novos futuros. Como explicita o seguinte trecho, proveniente da fala de um dos participantes dessas sociedades secretas:

Esses círculos, mais do que as novas universidades, foram os principais canais do pensamento criativo do início do século XIX. E as ideias provocavam um desejo de ação, como disse um participante de uma “sociedade literária fraterna” da virada daquele século: “O bem está na ordem que trazemos aos nossos encontros; o belo está na união e na amizade... Mas como e quem abrirá o rico tesouro que por vezes jaz tão profundamente oculto no futuro invisível? A ação. A ação é guardiã e mãe de todo sucesso. Ela nos dá a chave e mostra-nos o caminho para o santuário da natureza. O trabalho, a infelicidade e a coroa da vitória nos unem mais do que todas as nossas palavras”³⁰³.

O não reconhecimento, por parte do tsar, de um novo papel à sociedade civil, condensada na liderança moral e política da *intelligentsia*³⁰⁴, leva à ação no presente esses nobres, visando à abertura do rico tesouro escondido no futuro invisível. O movimento dezembrista é fundamental por ter consolidado os ideais das reformas petrinas³⁰⁵, em um momento em que a autocracia, sentindo-se acuada pelos ventos revolucionários europeus, procurava se distanciar outra vez do Ocidente. Em um momento de imbróglia na sucessão monárquica, no qual a velha ordem ameaçou se fechar sobre si mesma para perpetuar o seu monopólio sobre o passado e futuro da Rússia, os dezembristas se prostaram como uma resistência temporal, ao manterem abertas outras perspectivas, possibilidades e velocidades para a transformação histórica do Império.

A fundamentalidade do movimento dezembrista, portanto, reside no fato de que esse é o primeiro movimento político russo, proveniente da nobreza, que se nutriu de uma perspectiva de tempo moderna: a de um futuro “aberto” à novas expectativas e experiências³⁰⁶. Além de

³⁰¹*Idem*, p. 29-30.

³⁰²FILIPE, *op. cit.*, 2016, p. 26.

³⁰³SOARES, *op. cit.*, 2014, p. 25, grifos nossos.

³⁰⁴FILIPE, *op. cit.*, 2016.

³⁰⁵*Idem*.

³⁰⁶O próprio texto *Literatura e Pensamento Social depois de 14 de dezembro de 1825*, publicado por Aleksandr Herzen em 1850, corrobora com a nossa interpretação de que o dezembrismo é um momento de ruptura com o passado russo. Na página 178, o autor aponta que o 14 de dezembro provocou uma abrupta ruptura com o passado russo, de forma que a própria literatura antecedente já não poderia continuar como antes. Assim como,

retirarem, do âmbito da naturalidade, as diversas mazelas que afligiam a população russa; de forma que o analfabetismo, a brutalidade da servidão e a miséria geral foram historicizados, no sentido de que eram condições históricas, passíveis de mudança no futuro, a partir das ações políticas no presente. Pioneramente, os dezembristas realizaram a primeira alteração temporal realmente moderna na Rússia, ao desestabilizarem, mesmo com intuitos reformistas, a ordem temporal naturalizada na continuidade histórica representada na figura do tsar. Dessa forma, o dezembrismo se configura como um primeiro momento, que percorrerá todo o séc. XIX, de tensionamento e disputa pelos significados e orientações do tempo histórico da Rússia, centrado em dois grande pólos: o da aceleração rumo ao futuro desconhecido e o da continuidade do passado. Adepto dissidente do segundo pólo, Dostoiévski se colocará como defensor de uma Rússia orgânica, preservada em sua humanidade pelas raízes cristãs, e alocada em seu próprio tempo histórico diante da Europa.

Além da manutenção de outras perspectivas temporais, o levante dezembrista, mesmo esmagado, com a prisão, morte ou exílio dos conspiradores pelo sucessor de Alexandre I, Nicolau I (1825 – 1855), deixou um legado fundamental ao séc. XIX russo e, principalmente, à intelectualidade do país. O primeiro seria a inserção da Rússia no contexto social europeu revolucionário do período³⁰⁷, com a formação de movimentos revolucionários que, no decorrer do séc. XIX, se radicalizaram em prol de ações violentas, as quais veremos caricaturizadas na obra *Os Demônios* (1872) por Dostoiévski.

O segundo ponto diz respeito a essa mesma radicalidade, já que, após o levante dezembrista, não houveram mais movimentos revolucionários de caráter liberal ou republicano na Rússia³⁰⁸. Após a destruição da revolta, o liberalismo russo se assumiu antirevolucionário, marcando o afastamento da nobreza da vida intelectual e cultural nacional³⁰⁹. E nesse vácuo, a incipiente *intelligentsia* assume para si a tarefa de discutir os rumos da nação de um ponto crítico, com a inserção do futuro e identidade nacionais na literatura e crítica literária, principalmente a partir da déc. de 1840, com Vissarion Bielínski (1811 – 1848). Da mesma forma, a falência da tentativa insurrecional liberal permitiu a radicalização revolucionária da

na página 180, o autor expõe que, após toda a repressão que se abateu com o reinado de Nicolau I após o levante dezembrista, e os anos de resistência e martírio calado a que se viram submetidos, pela sua própria segurança, os dissidentes do tsarismo, houve a maturação de novas ideias e pensamentos na intelectualidade russa. Como aponta o autor, após 1825, “já não eram as ideias do liberalismo ilustrado, eram dúvidas, negações, pensamentos tomados de fúria” (p. 180) que começavam a tomar forma, desnudando novos horizontes de transformações, mais radicais que o reformismo, para a Rússia. HERZEN, Aleksandr. Literatura e Pensamento Social depois de 14 de dezembro de 1825. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901). São Paulo: Ed. 34, 2017.

³⁰⁷FILIPE, *op. cit.*, 2016.

³⁰⁸SOARES, *op. cit.*, 2014.

³⁰⁹FILIPE, *op. cit.*, 2016.

intelectualidade russa, com o surgimento das primeiras propostas de instauração de um socialismo russo, de base rural, com Aleksandr Herzen (1812 – 1870)³¹⁰.

E como último elemento, o fim do movimento dezembrista marca uma coexistência paradoxal na cultura e intelectualidade russa. De um lado, ocorre a reclusão do país diante do exterior, através de uma política obscurantista perpetrada por Nicolau I e, ao mesmo tempo, como reflexo desse movimento, ocorre o desabrochar intelectual russo no séc. XIX. A frustração diante do cessar brusco das esperanças de reforma e a repressão política e intelectual³¹¹, com Nicolau I, realocam a disputa pelo tempo histórico russo para o campo da cultura. A repressão, portanto, longe de arrefecer o movimento de crítica ao tsarismo, o impulsiona, através do surgimento, mesmo com o cerceamento da sociedade civil encarnada na *intelligentsia*, de um período profícuo de novos debates, interpretações e leituras do passado e futuro da Rússia no âmbito cultural³¹².

ESLAVÓFILOS E OCIDENTALISTAS: A CULTURA COMO CAMPO DE EMBATE TEMPORAL

O embate entre eslavofilistas e ocidentalistas, que centralizou as disputas intelectuais em torno da cultura russa, na primeira metade do séc. XIX, pode ser condensado, genericamente, como um embate entre intelectuais “influenciados” pela cultura ocidental, e que consideravam fundamental a aproximação da Rússia com a Europa, e intelectuais contrários à essa influência sobre a Rússia e rechaçavam a aproximação com a Europa³¹³. Ou ainda, segundo Irineu Perpetuo³¹⁴, esse embate pode ser lido como o desdobramento da *Primeira Carta Filosófica*, escrita em 1836 por Piotr Tchaadáiev, sobre a qual trataremos em seguida. Em termos de temporalidades, apesar dos diversos poréns que essa afirmação contém, poderíamos dizer que os eslavofilistas, de forma geral, eram um grupo³¹⁵ que via a Rússia em seu próprio tempo, assentada em uma história orgânica e una, diferente da “desvirtuada e caótica” Europa. Enquanto que para os ocidentalistas³¹⁶, de forma geral, ímpera a visão de atraso da Rússia,

³¹⁰SOARES, *op. cit.*, 2014.

³¹¹*Ibidem*.

³¹²REIS FILHO, *op. cit.*, 2007.

³¹³GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

³¹⁴PERPETUO, *op. cit.*, 2021.

³¹⁵A noção de grupo é aqui utilizada, a partir das considerações de Bruno Barreto Gomide (2017), para definir a unidade que existia entre os pensadores eslavistas que, apesar de suas diferenças de estilo e método, possuíam uma pauta em comum.

³¹⁶O termo ocidentalistas, segundo Gomide (2017), atua como um “nome guarda-chuva que abriga projetos muito distintos para a sociedade russa, alguns até incompatíveis, unidos pela amplíssima ideia de que era necessário integrar (ou reintegrar) a Rússia à vida européia: seria possível fazê-lo por meio da revolução social, de reformas políticas, de tendências liberais, de grandes saltos culturais e morais, e inclusive a partir de um prisma religioso” (p. 16).

com diversas propostas e projetos de modernidade que possuíam como núcleo o desejo de integração à Europa, a partir da aceleração das transformações históricas do país. Apesar de alguns eslavófilos também demandarem mudanças pontuais dentro da monarquia, como é em certa medida o caso de Dostoiévski³¹⁷, o grau de radicalidade das transformações históricas pretendidas parece ser um bom termômetro para pensarmos as diferenças entre os dois grupos. Já que, mesmo que tenham existido propostas moderadas, liberais e reformadoras³¹⁸ entre os ocidentalistas, as exigências de reestruturação profundas do tsarismo, e da própria Rússia, partem majoritariamente desse grupo. Se tomarmos os elementos que configuram o tempo moderno como uma régua, portanto, podemos classificar os ocidentalistas como intelectuais influenciados pelos preceitos de aceleração e progresso, imersos em uma perspectiva histórico temporal moderna, e os eslavófilos como diametralmente opostos, alinhados a uma perspectiva histórico temporal russa tradicional, na qual existia até mesmo elementos de defesa romântica de uma Rússia ideal, anterior a Pedro I³¹⁹.

Entretanto, apesar do nível de radicalidade das transformações históricas exigidas poder ser uma categoria de análise útil para distinguirmos os dois grupos e suas idéas, não podemos nos deixar levar pelas próprias caricaturas realizadas pelos opositores, de um campo e de outro, no período. A recusa aos preceitos de progresso por parte dos eslavofilistas, inclusive por parte de Dostoiévski, não pode ser interpretada, como o fizeram os ocidentalistas, como algo retrógrado e arcaico³²⁰. A recusa às noções de progresso e modernização ocidentais não são um sinal de estagnação temporal ou histórica por parte dos eslavófilos, mas representam outras possibilidades de futuro, assentadas em preceitos e paradigmas não ocidentais. Da mesma forma que também não podemos nos deixar levar pelas caricaturas realizadas pelos próprios eslavófilos, que pintavam os ocidentalistas como figuras “desenraizadas, amantes dos bulevares parisienses e suas delícias”³²¹. Muito distante de uma aceitação irrestrita de toda e qualquer ideia ocidental, a leitura dos textos de Aleksandr Herzen e Vissarion Bielínski demonstra a refratação dessas ideias através de um “prisma” russo. A própria recusa de Herzen em aceitar a tese marxiana de que a revolução socialista era uma exclusividade das nações industrializadas, e postular que a Rússia retrógrada estava mais para o socialismo que a Europa Ocidental³²², é um exemplo do transviar do pensamento ocidental realizado por esses intelectuais russos.

³¹⁷ALMEIDA, *op. cit.*, 2019.

³¹⁸GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

³¹⁹*Ibidem.*

³²⁰*Ibidem.*

³²¹GOMIDE, *op. cit.*, p. 16..

³²²ALMEIDA, *op. cit.*, 2019.

O início das disputas e debates entre eslavófilos e ocidentalistas tem início em 1836, como efeito da publicação da primeira³²³, das muitas, cartas filosóficas escritas por Piotr Tchaadáiev³²⁴. A carta produziu o efeito de um “tiro no escuro”, como definiu Aleksandr Herzen, e acabou por cristalizar e institucionalizar, entre duas posições antagônicas, que foram defendidas em revistas e por representantes próprios, um debate já existente, de forma esporádica e difusa, na intelectualidade russa³²⁵. Dessa forma, em um momento em que a história nacional se transformou em um ponto central para a intelectualidade russa, Piotr Tchaadáiev foi responsável por colocar em evidência as questões sobre o “destino” da pátria³²⁶. E ao colocar em questão o futuro nacional, colocou em xeque as doutrinas oficiais que viam o Ocidente como decadente e a Rússia como próspera³²⁷, assim como enumerou os problemas básicos da Rússia que, ao longo do séc. XIX, foram retomados pelos diversos pensadores russos³²⁸, como Dostoiévski. A carta de Tchaadáiev, portanto, descortinou um novo horizonte de debate intelectual para a Rússia.

O tom crítico e desesperançoso da carta constitui uma forte crítica à sociedade tradicional russa e reflete o grau de persuasão exercido pela Europa em seu autor, que partiu em viagem ao Ocidente em 1823 e retornou à Rússia influenciado pelo idealismo alemão e o conservadorismo francês³²⁹. O conteúdo da carta, em linhas gerais, apresenta como pano de fundo uma espécie de “filosofia da história da incompletude”, no sentido de que, ao longo de todo o texto, o autor se esforça em provar a descontinuidade histórica da Rússia. Essa seria um país sem passado e com um futuro incerto, alheia e resistente aos progressos e evoluções, e sobretudo caótica. Da leitura do texto de Tchaadáiev, se depreende uma leitura histórica da Rússia como nação insuficiente, impossibilitada, até mesmo por questões naturais ao povo russo, de se desenvolver, seja cultural, econômica ou intelectualmente. A história da Rússia seria a história do fracasso e da incompletude. Dessa forma, o seguinte trecho, apesar de longo, procura elucidar a visão pessimista do autor:

³²³É importante ressaltarmos que, segundo Segrillo (2010), no período de 1828 a 1831, Tchaadáiev já havia publicado oito cartas filosóficas, que já circulavam discretamente, em pequenos manuscritos, nos círculos intelectuais. Entretanto, é somente em 1836, com a publicação da carta na revista *Teleskop*, ou seja, para um maior público, que ocorre um verdadeiro furor devido ao conteúdo da mesma. Devido a essa publicação, Tchaadáiev foi considerado louco, a revista foi confiscada pelo governo e seu editor foi exilado. Porém, como aponta Soares (2014), no período de 8 anos que separam a escrita da carta de sua publicação na revista, as convicções de Tchaadáiev haviam mudado, devido a Revolução de 1830 na França, com a redução de sua fé na Europa e a diminuição de seu pessimismo em relação à Rússia, resultando, da sua mudança de opinião, o texto *Apologia de um louco* (1837), analisado por Segrillo (2010).

³²⁴SEGRILLO, Angelo de Oliveira. A Carta Filosófica de Chaadaev: o tiro no escuro que detonou o debate entre ocidentalistas e eslavófilos na Rússia. *Caminhos da História* (UNIMONTES), Montes Claros, v. 15, p. 113-122, 2010.

³²⁵*Ibidem*.

³²⁶SOARES, *op. cit.* 2014.

³²⁷*Ibidem*.

³²⁸*Ibidem*.

³²⁹SEGRILLO, *op. cit.*, 2010.

Mas agora eu lhe pergunto: onde estão nossos sábios, onde estão nossos pensadores? Quem entre nós pensou alguma vez, quem pensa por nós agora? Enquanto isso, nós, estendidos entre as duas grandes divisões do mundo, entre Oriente e Ocidente, apoiando-nos com um cotovelo na China e com outro na Alemanha, deveríamos combinar os dois grandes princípios da natureza intelectual – imaginação e razão – e unificar em nossa civilização a história de todo o globo terrestre. Não foi esse o papel que nos concedeu a providência. Ao contrário, ela parece não ter se ocupado de forma alguma de nosso destino. Recusando-nos sua influência benéfica sobre a razão humana, ela nos abandonou à nossa própria sorte, não quis interferir em nossos assuntos, não quis ensinar-nos nada. A experiência dos tempos não existe para nós. Os séculos e gerações passaram por nós de forma estéril. Observando-nos, é possível dizer que, no que diz respeito a lei geral da humanidade foi reduzida a zero. Sós no mundo, não lhe demos nada, não tiramos nada dele, não levamos à massa das ideias humanas nenhum pensamento, em nada contribuimos para o avanço da razão humana, e, tudo o que conseguimos desse avanço, deturpamos. Desde os primeiros instantes da nossa existência social, não saiu de nós nada útil para o bem geral dos homens, nem uma só ideia útil germinou no solo infértil de nossa pátria, nenhuma grande verdade saiu do nosso meio; não nos demos ao trabalho de criar nada no campo da imaginação e, do que foi criado pela imaginação dos outros, adotamos apenas a aparência enganosa e o luxo vão³³⁰.

Essa visão pessimista sobre a Rússia, segundo Andrzej Walicki³³¹, não é exclusiva a Tchaadáiev, podendo ser encontrada em outros intelectuais europeus, principalmente entre os conservadores alemães e tradicionalistas franceses, sobretudo em De Bonald e De Maistre. Todavia, é importante ressaltarmos os motivos que levaram o autor a tirar essas conclusões sobre a Rússia, sua tradição e sua história, tal como a sua concepção de uma hierarquia dos estados do ser em quatro “degraus”³³². Para Tchaadáiev, existiria uma supra consciência divina que ligava os seres humanos e que era contrária a um “racionalismo individual”, em termos gerais, algo que poderia ser condensado na afirmação de que os sujeitos se afirmavam e realizavam em comunhão. De forma que a própria emanção da consciência supra individual divina, o grau mais alto de sua hierarquia, era emanada através de uma mente universal que Tchaadáiev identificava com a *esfera social*, a consciência coletiva preservada na tradição³³³.

A tradição, em uma concepção de tradição universal, é fundamental para entendermos a análise pessimista de Tchaadáiev. Se a tradição é a emanção terrestre da vontade supra individual divina, e se a comunhão é a forma de afirmação e realização dos seres, em um âmbito

³³⁰TCHAADÁIEV, Piotr. Primeira Carta Filosófica (1836). In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). Antologia do Pensamento Crítico Russo. São Paulo: Ed. 34, 2017.

³³¹WALICKI, Andrzej. A history of russian thought from the enlightenment to marxims. Oxford: Clarendon Press, 1980.

³³²Wallicki (1980, p. 83), indica esses quatro degraus que formavam a concepção metafísica de mundo de Tchaadáiev ao escrever a carta: “T o underpin this argument, Chaadaev evolved a metaphysical conception of a hierarchy of states of being. The Great All about which he wrote in the Letters has a hierarchical structure consisting of four grades. At the summit of the hierarchy is God. Next, his emanation is the universal mind that Chaadaev identified with the social sphere, i.e. the collective consciousness preserved in tradition. Considerably below this comes the empirical individual consciousness—the consciousness of individuals who have lost their grasp on the wholeness of being. The lowest (fourth) grade is nature prior to man. In this way God is neither identified with the universe, as in pantheism, nor separated from it, as in traditional theism”.

³³³WALICKI, *op. cit.*

histórico universal, caberia às nações realizarem esse movimento de comunhão também. Na visão de Tchaadáiev, o homem “can be called truly great and free when he realizes the Creator’s design and identifies his own will with the superior will animating history”³³⁴. Ao reconciliar a noção de providência transcendental com uma filosofia imanentista da história, Tchaadáiev desloca essa comunhão do âmbito individual para o coletivo, e coloca o ideal da comunhão, o qual ele vê melhor acabado na figura e instituição da Igreja Católica, como um *telós* a ser alcançado pelas nações³³⁵. *O isolamento da Rússia* frente a Europa, portanto, o não fazer parte da comunhão universal, e até mesmo a leitura de que a Rússia em nada contribuiu a esse “espírito universal”, é o motivo da desesperança do autor frente ao futuro de seu país³³⁶.

Entretanto, o que é fundamental para nós na carta de Tchaadáiev não é tanto a sua leitura pessimista, mas a leitura histórica propriamente moderna da Rússia realizada pelo autor, como aponta o subcapítulo *Russia’s Past and Future* de Walicki³³⁷. Em suas cartas filosóficas, Tchaadáiev realizou uma leitura do passado e presente russos, de suas instituições, intelectualidade, cultura e etc., e, a partir disso, colocou em pauta um tema central para as nações no séc. XIX: o seu futuro. Após uma primeira visão sombria sobre o que esperava da Rússia, Tchaadáiev mudará seu discurso em *Apologia de um Louco* (1837)³³⁸, a partir de uma interpretação positiva do atraso russo: um grande atraso pode ser sinônimo de um grande desenvolvimento futuro. A ausência de uma tradição nacional, interpretada na primeira carta como tragédia, agora passa a ser interpretada como uma tábula rasa, de forma que, se o passado russo não gerou nenhum fruto, o futuro pode reservar um grande papel à Rússia. Como evidencia Segrillo:

Podemos notar que há, em *Apologia de um Louco*, uma inflexão em relação à Carta Filosófica. A idéia geral do atraso da Rússia em relação a outros povos é mantida, mas fagulham algumas nuances de tom otimista. Sim, a Rússia está mais atrasada que outros e ainda não deu uma contribuição própria ao gênio universal. Mas não há que ser necessariamente assim no futuro. Se seguirem o caminho de Pedro conseqüentemente, os russos poderão até ultrapassar no futuro seus mestres europeus. Como isso é possível? [...] Chaadaev recorre à imagem lockiana da tabula rasa para

³³⁴WALICKI, *op. cit.*, p. 85.

³³⁵*Ibidem*.

³³⁶ Em resumo da visão pessimista de Tchaadáiev realizado por Walicki, o segundo pontua que a Rússia, para o primeiro, “It was a land, he argued, that appeared to have been overlooked by Providence. It belonged neither to the East nor to the West, was without historical continuity, and lacked a “moral personality.” Russians are only a collection of unrelated individuals; in their heads everything is “individual, unsettled, and fragmentary.” They have no sense of permanency and resemble homeless spirits condemned to creative impotence. In their own families they feel like strangers; in their own homes they behave like visitors; and thought they live in cities, they are nomads. The moral atmosphere of the West—the ideas of duty, justice, right, and order—is unknown in Russia, as is the Western syllogism (logic and methodical thinking). Russia does not belong to the moral sphere; her daily life has not yet attained a firm and definite form, but is in a state of permanent ferment resembling the original chaos preceding the present state of our planet. Such people cannot contribute to the evolution of the universal consciousness and are incapable of real progress; they exist only to teach the world a great lesson” (WALICKI, 1980, p. 85-86).

³³⁷*Ibidem*.

³³⁸SEGRILLO, *op. cit.*, 2010.

explicar a potencial “vantagem do atraso” russa. Sim, a Rússia não tinha tido uma história (com significado universal), mas exatamente este nada abria a possibilidade de tudo, inclusive de uma posição de vanguarda, especialmente tendo em vista o caráter aberto, receptivo, do “virgem” povo russo. Aliás, esta foi a razão das súbitas e surpreendentes reformas ocidentalizantes de Pedro terem sido possíveis no país: em uma nação com desenvolvimento e tradições mais profundas, um homem não teria conseguido mudar a face do país assim da noite para o dia³³⁹.

A carta de Tchaadáiev, ao que nos parece, é o marco fundamental que delimita o nascimento de uma visão histórica propriamente moderna, como apontada por Koselleck na Europa Ocidental³⁴⁰, de distanciamento do horizonte de expectativas russo de seu espaço de experiência; para Tchaadáiev, assim como para grande parte dos ocidentalistas e radicais russos, o futuro deveria ser oposto ao passado russo. Dessa forma, Tchaadáiev não somente opôs perspectivas que já existiam dentro do campo intelectual russo, mas também, instaurou uma disputa entre distintas temporalidades, notadamente a eslavófila e a ocidentalista, em torno dos questionamentos sobre o futuro russo. Posto que a carta de Tchaadáiev, ao elencar o passado e solo russo como estéreis e o futuro, desde que retomadas as transformações ocidentalizantes de Pedro I no presente, como resplandecente, evoca a reflexão sobre o tempo histórico e os rumos do país de forma clara, o que se reflete nas próprias respostas de eslavófilos e ocidentalistas.

De um lado, Aleksandr Herzen, um dos três intelectuais que podemos citar como ocidentalistas³⁴¹, afirmará, fazendo eco à declaração de Tchaadáiev, “since there was nothing in their past for Russians to love, *social revolution would not encounter any serious obstacles*”³⁴². Já do lado dos eslavófilos, é possível distinguir um “culto” ao passado russo idealizado, anterior às reformas petrinas, e a expectativa de um futuro de renascimento religioso³⁴³. Dessa forma, nos parece que o próprio debate entre eslavófilos e ocidentalistas nasce a partir das reflexões sobre o tempo histórico realizadas por Tchaadáiev, de forma que também podemos ver essa disputa a partir de uma perspectiva das temporalidades e referencialidades temporais. Já que, nos ocidentalistas, de forma geral, impera a noção de tempo histórico moderna, da radical alteridade entre o futuro esperado e o passado experienciado; enquanto que, para os eslavófilos, a temporalidade hegemônica ainda é passadista, no sentido de reprodução, em menor ou maior grau, da tradição russa no futuro. Ou, como bem explicitam Almeida *et al.*:

A célebre polêmica da Rússia oitocentista conhecida como querela entre ocidentalistas e eslavófilos colocou em campos opostos duas correntes de pensamento *preocupadas com o futuro do país*: enquanto os eslavófilos defendiam o retorno à tradição e aos modos de vida tipicamente russos, os ocidentalistas acreditavam na incorporação dos

³³⁹SEGRILLO, *op. cit.*, 2010, p. 117.

³⁴⁰KOSELLECK, *op. cit.*, 2006.

³⁴¹FLORINSKI, M. “Russian Social and Political Thought, 1825-1855” *Russian Review*, Vol. 6, n. 2, 1947.

³⁴²WALICKI, *op. cit.*, p. 90, grifos nossos.

³⁴³SOARES, *op. cit.*, 2014.

Assim, se a preocupação com o futuro é a constante que inaugura essa polêmica, essa mesma se dará em termos de diferentes visões e leituras do passado russo, do lugar da Rússia, da sua cultura e de seu povo no mundo, e as projeções do futuro esperado e dos *telós* a serem alcançados. Em suma, como procuraremos demonstrar a seguir, a partir da análise da própria produção dos intelectuais, o embate entre ocidentalistas e eslavófilos pode ser lido a partir de uma disputa entre duas temporalidades opostas: respectivamente, uma temporalidade moderna que tem a ruptura com o passado como referencial, e uma temporalidade pré moderna, na qual a reatualização de certos aspectos do passado é central.

A temporalidade ocidentalista, que pode ser vista subjazendo as teorias e ideias que moviam seus intelectuais, é extremamente marcada pelo desejo de ação e interferência na realidade, além da crença moderna na capacidade racional humana³⁴⁵, e que é simbolizada, nos intelectuais russos, pela leitura e adoção dos pressupostos hegelianos e feuerbachianos³⁴⁶ por pensadores como Aleksandr Herzen e Víssarion Bielínski. De forma que os intelectuais russos, como grande parte dos europeus entre as décadas de 1830 a 1850, buscam conciliar o pensamento alemão com a atuação revolucionária inspirada nos franceses³⁴⁷.

De forma oposta aos eslavofilistas, podemos perceber que as temporalidades e filosofias da história, de ocidentalistas como Herzen e Bielínski, são formadas por noções de movimento, pela crença na racionalidade do desenvolvimento geral³⁴⁸ e pela perspectiva de futuro paradisíaca moderna. Em meio aos ocidentalistas, portanto, é possível percebermos a atuação das perspectivas de história modernas, como o evidencia a seguinte fala de Bielínski: “*I want a golden age, but not that of the past, not an unconscious golden age on the level of the brutes, but one prepared by society, law, marriage, in a word by everything that once was necessary and rational*”. A abertura do fosso entre passado e futuro, a referencialidade desse último, a perspectiva de secularização e desencantamento do mundo tratadas anteriormente, aqui são vistas em toda sua força e potencial surgindo na Rússia do séc. XIX. A idade de ouro, o *telós* judaico cristão, como bem pontua Bielínski, não se encontra mais no passado, esse passado morto e ultrapassado dos “brutos”, mas é expectativa, é desejo de realização, através das instituições e paradigmas modernos, no futuro. Entretanto, mais do que expectativa, esse futuro radiante se transforma em um *inevitável processo histórico*³⁴⁹, em um inexorável movimento

³⁴⁴ALMEIDA, *op. cit.*, 2019, p. 18.

³⁴⁵SOARES, *op. cit.*, 2014.

³⁴⁶WALICKI, *op. cit.*

³⁴⁷*Ibidem.*

³⁴⁸*Ibidem.*

³⁴⁹A concepção de que a modernidade era um período de um inevitável progresso histórico, pode ser apreendida no seguinte trecho sobre Bielínski extraído de Walicki *op. cit.*, p. 125: “His dialectical view of history showed

de progresso e transformação *para melhor*, e é essa certeza, cega e absurda, que será contestada por Dostoiévski em seus romances.

Já em Aleksandr Herzen, um dos grandes nomes do socialismo russo do séc. XIX, o movimento rumo ao futuro assume a forma da revolução socialista e da destruição das velhas tradições e instituições em prol de um novo mundo, como aponta a sua fala sobre a atividade revolucionária na Europa³⁵⁰: “O Terror executava homens; nossa tarefa é mais fácil: estamos chamados a executar instituições, a demolir crenças, a *acabar com a esperança no que é velho*, a quebrar os preconceitos, a *estremecer todas as relíquias, sem concessões, sem misericórdia*”. Entretanto, na pavimentação do futuro socialista, certas tradições do povo russo podem ser cooptadas e utilizadas revolucionariamente, como é o caso das relações dos socialistas russos com as tradições comunais e formas de organização do povo russo. Como indica Florinsky³⁵¹, o próprio *mir*³⁵² e a *obschina*³⁵³ foram utilizados como elementos constituintes e fundantes das propostas de ocidentalistas como Herzen, e também de eslavófilos. Para os últimos, a comuna rural russa era símbolo de organicidade e, no caso de Dostoiévski, de um substrato cristão intocado contido no povo russo³⁵⁴; enquanto que, para alguns ocidentalistas, como Herzen, e para alguns radicais revolucionários da geração de 1860, a comuna rural russa representa a já existência dos fundamentos socialistas³⁵⁵, como a igualdade e a fraternidade, na própria estrutura organizacional e vida do povo russo.

Se a aproximação com a Europa é uma invariável do pensamento ocidentalista³⁵⁶, o seu oposto, o rechaço e recusa, não completas, à cultura e civilização ocidental, assim como os pressupostos que a guiam, é a constante que marca o eslavofilismo. Esse grupo era formado

Belinsky a way of reconciling the tragic conflict between the individual's struggle for change and established social norms. It ought to be possible, he suggested, to play an active part in the transformation of nature and history through an understanding of the laws governing these forces. *Aware of the utopian character of many progressive ideals, he tried to anchor them in reality, to show that they were an inevitable part of the historical process.*

- ³⁵⁰ REIS FILHO, Daniel Aarão. . Revolução e liberdade: a trajetória de Alexandre Herzen. Verve (PUCSP) , São Paulo, v. 3, 2003, p. 61, grifos nossos.

³⁵¹FLORINSKY, *op. cit.*

³⁵²De acordo com Steven A. Grant, o *mir* era um nome genérico dado a uma organização de camponeses que viviam em uma aldeia, ou ainda, pode ser considerado como um conselho dos chefes das famílias reunido para tomar decisões sobre uma variedade de assuntos sobre o *mir*. O *mir* pode se restringir a uma única aldeia, mas também pode ser entendido como um conjunto de aldeias que formam um único *mir*. Por fim, o autor aponta também que o *mir* pode ser considerada a unidade administrativa, judicial, econômica, fiscal e social mais imediata ao camponês. Steven A. Grant. *Obschina and Mir*. *Slavic Review*, Cambridge, v. 35, dez. 1976, p. 636-651.

³⁵³Ainda de acordo com Steven A. Grant, a *obschina*, quando não utilizada como sinônimo de *mir*, tinha dois significados, podendo ser encarada como um grupo latifundiário de camponeses, um tipo específico de *mir* ou uma personificação do mesmo; ou como uma comunidade camponesa idealizada, marcada pelo igualitarismo e um verdadeiro senso de espírito cristão. Como indicado pelo autor, tanto o *mir* quanto a *obschina* são de difícil definição. GRANT, *op. cit.*

³⁵⁴FRANK, *op. cit.*, 2018.

³⁵⁵ALMEIDA et al., *op. cit.*, 2019.

³⁵⁶SOARES, *op. cit.*, 2014.

principalmente por membros da nobreza rural³⁵⁷ e conservadora³⁵⁸ russa, e podem ser caracterizados, segundo Gomide, como uma espécie de conservadorismo dissidente, marcado pela idealização das liberdades consensuais da velha Rússia, apresentada “[...] como uma organicidade vibrante e quase anárquica, e na apresentação da religião ortodoxa como um tipo de espiritualidade livre”³⁵⁹. Além disso, o eslavofilismo também pode ser considerado como um grupo de ideólogos que valoriza os elementos eslavos presentes na vida social e cultural da Rússia antiga³⁶⁰, não podendo ser confundidos com os pan eslavistas³⁶¹, uma vertente internacional e politicamente adaptada a fins militares³⁶².

Os eslavófilos, como pontua Walicki, podem ser um ramo periférico do romantismo conservador europeu, sobretudo o alemão:

In particular, there are striking affinities with the ideas of such German romantic thinkers as Friedrich Jacobi (the concept of “believing reason”), Schelling (the critique of Hegelian rationalism), Möhler (“unity in multiplicity”), Adam Müller (the harmful influence of Roman civilization on the history of Christendom), and Friedrich Schlegel (rationalism as the cause of the disintegration of the psyche)³⁶³.

Em nossa proposta de buscar divisar eslavófilos e ocidentalistas a partir das temporalidades formuladas por cada movimento, é importante notarmos que, dada a própria influência romântica dos primeiros, o movimento eslavófilo tem por referência temporal o passado, até mesmo a nostalgia por esse. Na negação dos pressupostos ocidentais de progresso e razão, portanto, os eslavófilos tomam o passado e a tradição como substratos na construção de um utopismo conservador:

Slavophile criticism of Western Europe was therefore essentially, thought not solely, a critique of capitalist civilization from a romantic conservative point of view. In this instance, however, conservatism cannot be equated with the acceptance of the status quo in Russia and suspicion of any kind of change; *it was less defense of the present than romantic nostalgia for a lost ideal. In this sense it is possible to call Slavophile philosophy conservative utopianism*: utopianism because it was a comprehensive and detailed vision of a social ideal, sharply contrasted to existing realities; and conservative, or even reactionary, because *it was an ideal located in the past*. This utopianism also had a strongly compensatory element, for *dreams of a lost harmonious world* always conceal some sense of alienation or deprivation³⁶⁴.

A crítica à Europa de eslavófilos como Aleksei Khomiakhov (1804-1860) e Ivan Kiriêievski (1806-1856) é marcada, em certa medida, pela inversão das considerações de

³⁵⁷WALICKI, *op. cit.*

³⁵⁸SOARES, *op. cit.*, 2014.

³⁵⁹GOMIDE, *op. cit.*, 2017, p. 17.

³⁶⁰SOARES, *op. cit.*, 2014.

³⁶¹WALICKI, *op. cit.*

³⁶²GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

³⁶³WALICKI, *op. cit.*, p. 106-107.

³⁶⁴*Idem*, p. 107.

Tchaadáiev sobre a Rússia; o afastamento histórico da Rússia em relação à Europa é benéfico, pois preservou certos elementos cristãos que só existiriam no povo e tradição russas³⁶⁵. Para Kiriêievski, a Europa, por ter herdado o racionalismo pagão, evolui em meio a constantes conflitos e interesses antagônicos; ao passo que a Rússia, apartada da Europa e assentada sobre preceitos cristãos puros, desenvolveu-se historicamente de forma harmoniosa com o espírito da comuna camponesa eslava³⁶⁶. Nessa percepção da Europa como uma civilização racionalizada de Kiriêievski, na qual a própria propriedade privada e as prerrogativas legais são sacralizadas³⁶⁷, é fundamental entendermos a dicotomia que os eslavófilos fazem entre *sociedade e comunidade*³⁶⁸.

Para os eslavófilos, e para Kiriêievski sobretudo, o domínio da razão, na Europa, é sinônimo de uma *sociedade* desagregada e conflitiva, formada por indivíduos que se relacionam a partir da “vontade racional”³⁶⁹, como podemos depreender da leitura de seu texto *Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia*³⁷⁰. A concepção de uma Europa conflitiva e desagregada também pode ser observada no pensamento de Khomiakóv, que interpreta o desenvolvimento histórico europeu como o movimento rumo ao isolamento egoísta dos seres, cujo cume é a deificação do homem realizada por Feuerbach e o egoísmo radical proposto por Max Stirner³⁷¹. De forma que, na leitura de Khomiakóv, a própria sociedade européia se basearia somente a partir de contratos sociais racionalizados feitos entre os indivíduos:

A atomização levava logicamente à ideia de “contrato” como única forma racional de unir indivíduos isolados. O “contrato social”, portanto, não seria uma invenção dos enciclopedistas, mas um ideal concreto que em certo momento se tornara um objetivo consciente para todas as nações ocidentais. As comunidades orgânicas foram substituídas, então, por associações calculadas, e a energia humana foi redirecionada para o exterior, para atividades febris, turbulentas. Essa civilização lógico-técnica sem alma era, então, governada pela mecânica da produção industrial. A realidade do indivíduo sobrevivia apenas em seu corpo físico; a indústria governava o mundo sem fé nem poesia, unindo e dividindo, delineando classes, movendo nações, declarando guerras, estabelecendo a paz, modificando os costumes, dirigindo a ciência, determinando o caráter das culturas. O homem se submetia e lhe erigia templos. A indústria seria a real deidade em que o povo acreditava. Já não havia mais lugar para a atividade desinteressada³⁷².

³⁶⁵SOARES, *op. cit.*, 2014.

³⁶⁶*Ibidem.*

³⁶⁷*Ibidem*

³⁶⁸WALICKI, *op. cit.* Segundo o autor, essa dicotomia entre sociedade e comunidade presente na filosofia eslavófila é tributária das considerações do sociólogo alemão Ferdinand Tönnies.

³⁶⁹*Ibidem.*

³⁷⁰KIRIÊIEVSKI, *op. cit.*

³⁷¹SOARES, *op. cit.*, 2014. Aqui é importante notar, também, a crítica dos eslavofilistas aos autores que serão referenciais no pensamento dos ocidentalistas, como Herzen e Bielínski, e, posteriormente, no pensamento e ação política da juventude radical.

³⁷²*Idem*, p. 39.

Em contrapartida, para os autores eslavófilos, a Rússia, isso é, o povo russo e as suas tradições, seriam a antítese da vida europeia, e representariam a *comunidade*, a vida harmoniosa e igualitária, dado que assentada na pureza dos preceitos cristãos subjacentes à fé ortodoxa. Segundo Sonia Branco Soares,

[...] os eslavófilos acreditavam ter encontrado na Rússia antiga uma forma totalmente diferente de evolução social: o cristianismo ortodoxo, não infectado pelo racionalismo pagão e pelas ambições seculares do catolicismo, e que vinha contribuir com um princípio desconhecido no Ocidente a que chamaram sobornost, ou “conciliarismo” – um conceito que se oferecia como verdadeiro “contrato social”, porque expressava uma “união livre” de pessoas alheias ao individualismo e suas restrições coercitivas. A relação entre o povo e o governante “chamado” ao poder seria baseada na mútua confiança. Na Rússia antiga, a unidade social básica era a comuna camponesa (*obschina*), fundada no uso comum da terra, no entendimento mútuo e na comunidade de costumes, regulados pelo mir - um conselho de anciãos encarregado de resolver disputas segundo as tradições e guiado pelo princípio da unanimidade, e não pelo voto de uma maioria mecânica. Os eslavófilos imaginavam a união de todas as terras da Rus em uma grande Mir, uma comunidade de fé, terra e costumes largamente nacional³⁷³.

Para a formação dessa noção de *comunidade* dos eslavófilos, a interpretação orientalizada da liberdade é fundamental. A liberdade da antiga Rússia, defendida pelos eslavófilos, em nada tem a ver com os preceitos de liberdade republicana ocidentais, ou seja, uma liberdade política. A liberdade, para os eslavófilos, dizia respeito a própria renúncia da participação política, e o “[...] direito de viver de acordo com as leis não escritas da fé e da tradição, e o direito de autorrealização numa esfera moral não impingida pelo estado”³⁷⁴. Nesse sentido, a relação que o povo estabelece com o monarca não parte de prerrogativas legais, mas sim de convicções morais³⁷⁵; de forma que a submissão do indivíduo aos interesses comunais, e vice versa, não se dá na forma de uma imposição ou contrato, mas deve ocorrer de livre e espontânea vontade³⁷⁶.

Como buscamos divisar até aqui, o embate entre eslavófilos e ocidentalistas, que ocorreu até meados da década de 1850³⁷⁷, não é só marcado pela questão da aproximação ou não da Rússia à Europa mas, como pano de fundo dessa disputa pelos rumos nacionais, existe a própria questão do tempo histórico, da disputa entre distintas temporalidades que possuem, antagonicamente, o passado e o futuro como referenciais respectivamente. Entre eslavófilos e ocidentalistas, podemos até perceber o antagonismo entre o movimento histórico proposto pelas duas correntes.

³⁷³ *Idem*, p. 39-40.

³⁷⁴ SOARES, *op. cit.*, p. 40.

³⁷⁵ *Ibidem*.

³⁷⁶ WALICKI, *op. cit.*

³⁷⁷ SOARES, *op. cit.*, 2014.

Enquanto nos ocidentalistas podemos perceber a noção de futuro aberto e o horizonte de expectativas moderno, nas palavras de Bielínski, a era dourada a ser construída; nos eslavófilos existe a ausência desse movimento. Para esses, o futuro seria reatualizado pelo passado, não existiria nada de novo, nenhuma era de ouro à espreita no horizonte de expectativas. Pelo contrário, a verdadeira vida harmoniosa representada na comuna orgânica e na fé e tradições ortodoxas, o *telós* eslavófilo, já se encontrava no passado anterior a Pedro I e na própria tradição eslava. Dessa forma, enquanto aos ocidentalistas se tratava de *alcançar o futuro*, aos eslavófilos se tratava de *recuperar e resgatar elementos do passado* e os reatualizar no presente. Em suma, nos ocidentalistas é muito clara a abertura do fosso entre experiência e expectativa realizado na modernidade, enquanto que, para os eslavófilos, não ocorre essa abertura: o futuro continua sendo o passado – em outras palavras, há uma temporalidade moderna e outra romântica anti ou pré moderna.

O antagonismo entre essas duas correntes se transforma em uma própria perspectiva de futuro para os eslavófilos: para esses, a cura da Rússia do “mal Ocidental”, que penetrou em suas elites, seria o retorno dessas à vida e preceitos tradicionais do povo russo³⁷⁸. Entretanto, de forma curiosa, Dostoiévski possuía a mesma visão de alienação em relação aos eslavófilos: de acordo com Joseph Frank³⁷⁹, o literato considerava esse grupo como distante e idealizador do povo, pouco conhecendo e vivenciando a sua realidade.

Entretanto, longe da cura desse “mal Ocidental”, a década de 1860 na Rússia verá o acirramento e radicalização das propostas revolucionárias, amplamente embasadas nos pressupostos racionais, nas filosofias da história modernas, na ciência como método e pensamento para se transformar a sociedade, no materialismo feuerbachiano e no egoísmo de Max Stirner. E é justamente nesse período de acirramento e radicalização das disputas intelectuais na Rússia do séc. XIX que Dostoiévski, após seu retorno do exílio na Sibéria, retomará o seu lugar na cena literária de São Petersburgo³⁸⁰, a partir do embate com as ideias da juventude radical do período.

³⁷⁸*Ibidem.*

³⁷⁹FRANK, *op. cit.*, 2018.

³⁸⁰FRANK, *op. cit.*, 2018.

4. “O ESCRITOR DO APOCALIPSE”: MODERNIDADE, SECULARIZAÇÃO E ANTIMODERNIDADE NA OBRA E PENSAMENTO DE FIÓDOR DOSTOIÉVSKI (1860-1864)³⁸¹

O presente subcapítulo tem por objetivo, enfim, analisar a novela *Memórias do Subsolo*, escrita em 1864; novela que marca o retorno de Dostoiévski à cena literária de São Petersburgo³⁸², após o seu período de exílio e prisão. Essa obra é a primeira do período “maduro” do escritor³⁸³, e se constitui como prenúncio dos grandes romances posteriores, como *Crime e Castigo* (1866) e *Os Irmãos Karamázov* (1880). Entretanto, apesar do menor número de páginas em relação aos romances posteriores do escritor, *Memórias do Subsolo* já apresentou, segundo diversos autores, toda a profundidade e poder das reflexões de Dostoiévski sobre o destino do homem, de Deus, do mundo e, conseqüentemente, da Rússia.

A obra *Memórias do Subsolo* surge em um momento de acirramento do debate e disputa intelectual na Rússia, já tratada no capítulo anterior, mas que, durante a década de 1860, tomou contornos radicais pela entrada em cena de novos intelectuais, a maioria deles provenientes das classes mais baixas, como Nikolai Tchernichévski (1828-1829). A participação desses sujeitos no “debate público”, que caracteriza a literatura russa do período, teve como marca o desejo por alterações profundas, até mesmo revolucionárias, na estrutura da sociedade e política russas³⁸⁴, além de um primado pelo real e a realidade nas artes³⁸⁵, aliados à uma concepção utilitarista, cientificista e determinista em relação ao ser humano³⁸⁶. Todas essas perspectivas eram embasadas em uma visão racional, moderna e secularizante que via³⁸⁷, na capacidade racional humana, a possibilidade de aperfeiçoamento da sociedade. Essas ideias foram condensadas na obra *Que Fazer?* (1863), de Nikolai Tchernichévski, e foram amplamente lidas e discutidas na Rússia, com o conteúdo do romance se tornando famoso na Rússia do séc. XIX³⁸⁸.

Contrário a essas perspectivas secularizantes e racionalizantes, devido ao próprio peso que a fé em Cristo exerceu em sua obra e vida³⁸⁹, Dostoiévski escreve *Memórias do Subsolo*

³⁸¹ A análise empreendida no presente subcapítulo não respeita rigidamente o recorte temporal estabelecido. Principalmente no subcapítulo “Terceiro Sintoma – Doutrina do Solo: a necessidade da fé e do retorno ao solo nacional”, certos elementos do pensamento religioso de Dostoiévski ainda não estavam presentes ou claramente definidos no início da década de 1860, vindo a se consolidar posteriormente.

³⁸² FRANK, *op. cit.*, 2018.

³⁸³ *Ibidem*.

³⁸⁴ HUGUENIN, Ana Carolina. O que fazer? Pais e Filhos modernidade e revolução. Revista Contemporânea - Dossiê História & Literatura, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, 2013.

³⁸⁵ GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

³⁸⁶ DRUCKER, Claudia. A Palavra Nova: o diálogo entre Nelson Rodrigues e Dostoiévski. Brasília: Editora UNB, 2010.

³⁸⁷ CABRAL, Jimmy Sudário. Transcendência e Materialismo em Memórias do Subsolo. Numen: Revista de estudos e pesquisas da religião, Juiz de Fora, v. 19, n. 1, p. 163-194, 2016.

³⁸⁸ GOMIDE, *op. cit.*, 2017.

³⁸⁹

como resposta a *Que Fazer?*. A partir da imaginação de como funcionaria a mecânica interna do pensamento radical do período, isso é, através do esgaçamento das premissas racionalizantes e práticas que moviam a juventude radical, Dostoiévski leva ao limite a ideologia do egoísmo racional postulada por Tchernichévski, de forma a problematizar os possíveis efeitos práticos e nocivos dessa ideologia. Essa problematização é realizada a partir da fé e filosofia da religião ortodoxas, sem as quais é impossível entendermos o pensamento de Dostoiévski³⁹⁰, além de uma reflexão ética e filosófica de Dostoiévski sobre a penetração da modernidade na Rússia, e que é lida por nós como um prognóstico sobre os “perigos” que Dostoiévski via no processo de secularização moderno, identificado pelo literato na ideologia do egoísmo racional.

A partir disso, o presente subcapítulo tem por objetivo identificar, em *Memórias do Subsolo*, elementos que possam indicar uma crítica antimoderna e romântica às formas como a modernidade se estabelecia na Rússia. Para tanto, o subcapítulo será dividido em três etapas de análise. A primeira terá como objetivo expor as teorias e pensamento da juventude radical condensados na obra *Que Fazer?*, de Tchernichévski, analisando-as à luz das definições de Reinhart Koselleck sobre o conceito de secularização que surgiu com a modernidade. Em um segundo momento, realizaremos apontamentos gerais sobre a obra *Memórias do Subsolo* e sobre o pensamento de Fiódor Dostoiévski, com o intuito de esclarecer certos pontos e posicionamentos do autor durante o processo de sua reinserção no explosivo e conturbado meio literário petersburguense na década de 1860. Por fim, será realizada a análise dos sintomas e saberes antimodernos presentes em *Memórias do Subsolo* e no pensamento do literato russo, a partir dos escritos e referenciais de Antoine Compagnon, Robert Sayre e Michael Löwy, já expostos anteriormente.

4.1 SECULARIZAÇÃO E ENGENHARIA SOCIAL NA OBRA *QUE FAZER?* DE NIKOLAI TCHERNICHÉVSKI

O retorno de Dostoiévski à São Petersburgo, ao fim de 1859, marca a reentrada do autor nos meios intelectuais e literários de São Petersburgo que ele havia deixado há dez anos atrás, devido a sua prisão e exílio na Sibéria pela participação em grupos intelectuais revolucionários. Com a volta ao lar, Dostoiévski procura se reestabelecer e situar intelectual e literariamente, porém em um ambiente diferente do que fora obrigado a deixar em 1849. Como bem notou Joseph Frank, no título do capítulo 21 de sua obra *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*³⁹¹, o retorno de Dostoiévski à São Petersburgo é a entrada do autor na briga literária, intelectual e

³⁹⁰PONDÉ, *op. cit.*, 2003.

³⁹¹FRANK, *op. cit.*, 2018.

política da década de 1860; “briga” da qual *Memórias do Subsolo* é o primeiro ataque direto aos pressupostos que guiavam a juventude radical do período e também um acerto de contas de Dostoiévski com os intelectuais da geração de 1840, aos quais, inclusive, o autor culpava pela sua prisão³⁹² e pela radicalidade intelectual e política da juventude sessentista.

A década de 1860 é um período especialmente explosivo para a intelectualidade e política russa devido a uma série de fatores. O primeiro deles é a derrota russa na Guerra da Criméia³⁹³, que escancarou os diversos problemas e debilidades nacionais, e reacendeu o desejo por reformas que, desde a vitória russa sobre Napoleão em 1812, estava em baixa³⁹⁴. Encabeçado pela *intelligentsia* nacional, o desejo por reformas revigorado encontra o seu contraponto no czar Alexandre II e na intelectocracia que, como segundo fator de explosividade do período, conseguem, a muito custo, refrear ou modificar as reformas realizadas, de forma a favorecer a autocracia³⁹⁵. E como efeito dessa frustração diante das perspectivas de reforma, surge nosso terceiro fator, que é o estabelecimento de uma disputa intelectual e geracional, que substitui o embate temporal de eslavófilos/ocidentalistas ³⁹⁶ para um embate geracional entre os intelectuais da geração de 1840 e os de 1860. Esse novo embate, reflexo direto da derrota russa na Guerra da Criméia e o desejo por transformações profundas do país, culmina com a radicalização revolucionária da juventude, os “homens de ação”, na década de 1860.

A radicalização dessa juventude será um dos grandes temas da literatura russa, e da produção madura de Dostoiévski, durante o século XIX, sobretudo a partir da década de 1860. Essa radicalização, de forma geral, ocorre em duas frentes intimamente conectadas: a primeira diz respeito à radicalização política e revolucionária diante do fracasso e desesperança frente às reformas institucionalizadas; e a segunda ocorre através de uma radicalização estética e filosófica que busca, no primado do real e da realidade advindos do materialismo feuerbachiano e do utilitarismo inglês, transformar a literatura em uma ferramenta de impacto e transformação

³⁹²De acordo com Joseph Frank, o crítico literário Bielínski, do qual tratamos no capítulo anterior, exerceu forte influência na formação das convicções e crenças de Dostoiévski em sua juventude. Trinta anos após a separação de ambos, devido a prisão de Dostoiévski, esse escreveu, em *Diários de Um Escritor*, que considerava Bielínski culpado de ser um mentor ideológico que colocou o literato na trilha que o levaria para a Sibéria.

³⁹³A Guerra da Criméia (1853-1856) foi um conflito que envolveu o Império Russo, em plena expansão diante do declínio do Império Otomano, e uma coalizção formada por França, Inglaterra e o Reino da Sardenha.

³⁹⁴REIS FILHO, *op. cit.*, 2006.

³⁹⁵REIS FILHO, *op. cit.*, 2005.

³⁹⁶É importante notar que a vigência do embate entre eslavófilos e ocidentalistas é tema de controvérsia entre diversos autores. Na biografia escrita por Joseph Frank (2018), o autor situa esse embate até o início da década de 1860; tanto que, para o autor, no retorno de Dostoiévski à São Petersburgo, e em suas primeiras experiências literárias com a revista *O Tempo*, o literato busca “manter uma distância segura em relação a eslavófilos e ocidentalistas” (p. 351). Já Sonia Branco Soares (2014), afirma que o embate entre eslavófilos e ocidentalistas ocorre somente até meados da década de 1850, dando lugar, após isso, ao embate geracional entre os pensadores da década de 1860 e 1840.

da realidade³⁹⁷. Entretanto, cabe notar que, apesar de o materialismo feuerbachiano já estar presente no pensamento de Herzen e Bielínski³⁹⁸, intelectuais da geração de 1840, a sua mescla com o utilitarismo de autores como Jeremy Bentham e Max Stirner é realizada pela juventude radical que, segundo Jimmy Cabral³⁹⁹, formula uma interpretação própria e vulgar desse materialismo.

A radicalização das ações políticas desses jovens a partir de 1860, apesar de não ser um tema abordado em *Memórias do Subsolo* especificamente, será central nos romances seguintes de Dostoiévski, tal como *Crime e Castigo*⁴⁰⁰ e, sobretudo, em *Os Demônios*⁴⁰¹. Essa radicalização se expressa no panfleto *A Jovem Rússia*, escrito pelo estudante P. Zaitchniévski, de apenas 20 anos, em 1862, como reflexo do ressentimento e desesperança frente ao paliativo das reformas realizadas por Alexandre II. Esse panfleto, que percorreu São Petersburgo clandestinamente, pregava uma profunda transformação da ordem vigente, sem paliativos ou intermediações realizadas pela autocracia⁴⁰². Esse panfleto tinha como objetivo apontar a extrema necessidade de uma revolução, uma revolução que seria

[...] sangrenta e impiedosa, que deve mudar radicalmente tudo, derrubando sem exceção todas as bases da sociedade atual, arruinando os que defendem a ordem presente [...] Esse antagonismo não pode terminar enquanto existir o regime econômico atual, no qual um pequeno número de pessoas, que possui o capital, dispõe do destino das demais. [...]. [Regime esse] em que tudo é falso, tudo é estúpido, desde a religião [...] até a família⁴⁰³.

Como exposto no conteúdo do panfleto, a revolta política da juventude radical não era somente contra a autocracia, mas é a renúncia total a todas as tradições consideradas estúpidas, e instituições que sustentavam essas tradições, em prol do nascimento, mesmo que à fórceps, de uma nova e jovem Rússia. E contra a estupidez que imperava na “Velha Rússia”, defendia-se a “emancipação das mulheres, a abolição do casamento e o fechamento dos mosteiros” e contra a injustiça social era proposta “uma república democrática cuja economia se baseasse na obschina, assembleias camponesas consagradas pelos costumes e ligadas ao mir, ou à comuna

³⁹⁷ DOMINGUES, Camilo José Teixeira Lima. Que Fazer? A História do Romance e do Gênero. Tese (História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 699, 2020.

³⁹⁸ WALICKI, *op. cit.*

³⁹⁹ CABRAL, Jimmy Sudário. Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica. Tese (Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 298, 2012.

⁴⁰⁰ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Crime e Castigo. São Paulo: Abril, 2010. Clássicos Abril Coleções, vol. 1 e 2.

⁴⁰¹ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. Os demônios. São Paulo: Ed. 34, 2018.

⁴⁰² HUGUENIN, Ana Carolina. O que fazer? Pais e Filhos modernidade e revolução. Revista Contemporânea – Dossiê História & Literatura, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, 2013.

⁴⁰³ HUGUENIN, 2013, p.9)

rural”⁴⁰⁴. Além disso, o advento da “Nova Rússia”, possível apenas pela revolução, não poderia esperar, e deveria ser levado a cabo “[...] ainda que corram rios de sangue, que pereçam nela – quem sabe – inclusive vítimas inocentes”⁴⁰⁵. Entretanto, para fazermos justiça aos desejos de transformação dessa juventude, muitas vezes radicais porque desesperados, imersos em um ambiente social de servidão, miséria e censura, cabe ressaltar que nem todos revolucionários possuíam essa concepção abrupta em relação às transformações sociais necessárias à Rússia, com muitos desses jovens alertando sobre os perigos de uma revolução que descambaria para o autoritarismo⁴⁰⁶.

Além da radicalização revolucionária, a juventude russa do período será responsável pelo aprofundamento e mescla das ideologias da geração de 1840, como a mistura entre o materialismo feuerbachiano e o utilitarismo, por exemplo. Além de proporem um novo papel social para a literatura russa, realizada pelos *raznotchíntsy*⁴⁰⁷ e sua engajada e contundente crítica literária.⁴⁰⁸ No processo de transformação do que se entendia por literatura, a figura de Nikolai Tchernichévski foi fundamental, com sua tese *Relações estéticas da arte com a realidade*, publicada em 1855, logo adquirindo “força de lei intelectual” entre a *intelligentsia* do período⁴⁰⁹. Segundo Sonia Soares, a principal força da tese de Tchernichévski estava

(...) na simplicidade dos seus princípios básicos - uma simplicidade que, por sua vez, derivava da visão monista, unitária, de seu autor. Tchernichévski rejeitava de início qualquer noção de dualismo filosófico, qualquer separação entre o natural e o sobrenatural, o real e o ideal: a verdade é uma só, não pode haver caminhos diversos na busca da verdade e, por extensão, da realidade; só há um caminho, e a força da razão deve conduzir a todos através dele. Assim, ao se voltar para a arte, Tchernichévski eliminava o dualismo do pensamento estético que se manifestava na dicotomia forma/contéudo, isto é, na noção de “dar corpo” a uma ideia através de uma forma material – importante elemento na então dominante doutrina hegeliana da estética, conforme elaborada por F. T. Vischer e publicada na Rússia entre 1846 e 57. Tchernichévski rejeitou também o dualismo do argumento hegeliano de que “o belo é a correspondência perfeita entre ideia e imagem”, e a definição de sublime como a “preponderância da ideia sobre a forma”. À definição dualista do belo, Tchernichévski contrapôs uma definição monista simples o bastante para se tornar slogan político: “O belo é a vida”. (SOARES, 2016, p. 87-88)

A tese de Tchernichévski, portanto, é responsável por romper com a máxima do “belo e sublime” e instaurar uma disputa entre idealismo, o ideal abstrato platônico⁴¹⁰, com a qual geração dos anos 1840 estava intimamente conectada, e pelo qual receberam o adjetivo de

⁴⁰⁴*Idem*, p. 10.

⁴⁰⁵*Ibidem*.

⁴⁰⁶HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴⁰⁷De acordo com Sonia Branco Soares (2014, p. 19), o termo *raznotchíniets* “se refere aos intelectuais não pertencentes à nobreza, oriundos das classes sociais mais baixas. O exemplo típico é o próprio Lomonóssov, filho de pescador do mar do norte, iletrado até os dezessete anos de idade, que seguiu a pé até Moscou para se instruir”.

⁴⁰⁸DOMINGUES, *op. cit.*

⁴⁰⁹SOARES, *op. cit.*, 2016.

⁴¹⁰*Ibidem*.

“homens superflúos”, e o materialismo⁴¹¹. Na concepção estética de Tchernichévski, está implícito o conceito de que a arte deve ser útil e descrever a realidade *assim como ela é*, como o faz a história, na concepção do autor. Ao sistematizar a estética a partir do materialismo feuerbachiano, portanto, Tchernichévski recusa a arte como uma expressão livre da vida, o que acabou por enfurecer até mesmo literatos como Liev Tolstói e Ivan Turguêniev que eram “alinhados” a ala progressista russa, e a define como expressão dos fenômenos sociais e da realidade⁴¹².

Com a nova concepção de estética materialista de Tchernichévski, portanto, a arte é retirada de um “céu de fantasia”, e realocada para um plano terrestre, onde o senso estético passa a buscar “o que é bom e não a perfeição fantasiosa”⁴¹³. E a partir de nossa interpretação da tese de Camilo Domingues, intitulada *O que fazer? A história do romance e do gênero*, nos parece que, para Tchernichévski, é dever do artista e do intelectual apontar o que é esse bom e guiar a sociedade rumo a esse objetivo, o que nos parece ser realizado na própria obra *Que Fazer?*, do próprio Tchernichévski. Assim, pensamos que, através de sua tese, Tchernichévski postula a arte como elemento revolucionário e desordenador da realidade, o que pode ser verificado pela própria percepção que o autor possuía da arte no futuro:

O que está implícito em seu argumento é que na sociedade ideal do futuro a arte deve meramente descrever a realidade, como a história, já que “para um pleno desenvolvimento do intelecto conta apenas a verdade e não coisas como o belo”. Na época em que escreveu sua dissertação, acreditava que uma sociedade humana perfeita, no futuro, não teria mais necessidade da arte e da literatura para corporificar um ideal, já que não haveria mais distinção entre o real e o ideal⁴¹⁴.

Com esse trecho, nos parece que, para Tchernichévski, a arte teria *a priori* uma função utilitária, no sentido de ser uma ferramenta utilizada na construção de uma sociedade ideal, segundo o autor, firmemente ancorada na realidade⁴¹⁵. Como exposto no trecho anterior, o apelo ao real e a realidade é agudo ao ponto de que o ideal, o imaginário, só serviria para o ser humano no processo de construção de uma outra sociedade, ao que, após isso, poderia ser descartado, e a arte subjugada à mera repetição da realidade. A unidade desse pensamento, como aponta Sonia Branco Soares⁴¹⁶, “deu à intelligentsia um poder singular entre aqueles que buscavam uma verdade inquestionável e um ideal secular a ser realizado na sociedade do futuro”. Entretanto, essa visão utilitária da arte, que retira dela a sua liberdade e qualquer ligação

⁴¹¹DOMINGUES, *op. cit.*

⁴¹²DOMINGUES, *op. cit.*

⁴¹³*Ibidem.*

⁴¹⁴SOARES, *op. cit.*, 2016, p. 89.

⁴¹⁵SOARES, *op. cit.*, 2016.

⁴¹⁶*Ibidem.*

com a salvação e transcendência, acaba por afastar diversos literatos da ala radical; dentre os quais Dostoiévski, que não concordava com essa visão “social mecanicista” da literatura⁴¹⁷.

Por fim, antes de introduzirmos a ideologia de Tchernichévski e a sua exposição na obra *Que Fazer?*, se faz necessário expormos, brevemente, o conflito geracional que se estabelece no meio intelectual russo na década de 1860; conflito que tem como estopim a radicalização da juventude do período. Esse conflito entre gerações tem como início as discussões referentes à estética, acima citadas, e uma oposição entre a juventude, a geração de 1860, e o seu primado pelo real e pela realidade, em oposição a geração de 1840, os “pais” dessa juventude, e o seu idealismo abstrato e romântico. Porém, além de um debate estético, procuraremos demonstrar que o conflito geracional é também fruto de distintas percepções histórico temporais, ou seja, de distintas experiências e expectativas entre essas gerações. O que perpassa esse debate estético, portanto, são questões relacionadas ao futuro histórico da Rússia, os caminhos a serem seguidos e as estratégias a serem tomadas, além do papel que a literatura haveria de exercer para se alcançar esses objetivos.

O caráter explosivo desse conflito geracional pode ser encontrado nas próprias características que Claudia Drucker define como próprias da intelectualidade russa do séc. XIX: o desejo de intervenção pública, a busca apaixonada da verdade religiosa, moral e política e o sentimento de dívida com o país⁴¹⁸. Essas características, já podendo ser encontradas entre os intelectuais da geração de 1840, são radicalizadas pela geração de 1860, que passa a acusar seus antecessores de serem “homens superflúos”, inertes diante da ação revolucionária que a realidade russa exigiria. As características que marcam essa geração de 1840, segundo Tchernichévski, seu feroz opositor, são:

desejo por reformas graduais, valorização da estabilidade social e política, busca de conciliação para resolver conflitos, medo de mudanças radicais, ênfase na dignidade do indivíduo, crença no poder do esclarecimento e na nobreza de sentimentos para influir e modificar a sociedade, e a defesa de valores absolutos, a exemplo dos padrões imutáveis do “bem, belo e verdade⁴¹⁹.

A partir da análise das produções de Sônia Branco Soares⁴²⁰ e das considerações sobre política e estética já abordadas a partir de Jacques Rancière⁴²¹, propomos que a disputa estética que se estabelece na Rússia é também uma disputa histórico temporal. Dado que a tese de

⁴¹⁷ VASSOLER, Flávio Ricardo. Vassoler responde: Dostoiévski era de esquerda? Youtube, 01 set. 2021. Disponível em: https://www.youtube.com/watch?v=zKkyzq5llxg&t=717s&ab_channel=Fl%C3%A1vioRicardoVassoler. Acesso em: 26 maio 2022.

⁴¹⁸ DRUCKER, *op. cit.*

⁴¹⁹ SOARES, 2014, p. 67.

⁴²⁰ SOARES, *op. cit.*, 2016.

⁴²¹ RANCIÈRE, *op. cit.*, 2017.

Tchernichévski propõe um rompimento com o regime estético idealista e romântico da geração de 1840, marcado por uma história dos sentimentos e causas nobres, e propõe uma revolução estética ao proferir que tudo o que é humano é arte e é belo⁴²². Entretanto, em Tchernichévski, ao contrário do que ocorria entre os literatos franceses e ingleses, principais objetos de análise de Rancière em relação à revolução estética perpetrada pela literatura nos séc. XVIII e XIX, ocorre a correspondência entre a sua proposta de “democracia literária” e democracia política. Por trás de sua revolução estética, portanto, existe o desejo político de transformação revolucionária da Rússia no séc. XIX. O primado do real e da realidade, tão marcante entre as concepções estéticas da crítica literária radical, é um primado pela análise *verdadeira* da realidade, em oposição ao idealismo inerte dos liberais da geração de 1840 que, ainda centrados nos valores do “belo e sublime”, disassociavam suas ideias de suas ações⁴²³, dissociavam a transformação de uma participação política ativa, daí o seu reformismo e espera por mudanças institucionalizadas.

Em um primeiro momento, esse embate estético, geracional e, como propomos, histórico temporal ocorre entre os críticos literários russos, sendo inserido como um debate literário, no qual *Memórias do Subsolo* é um de seus desfechos, pela publicação do romance *Pais e Filhos*⁴²⁴, de Ivan Turguêniev, em 1862. Essa obra é o pontapé inicial de um longo embate entre as gerações de 1840 (os pais) e as de 1860 (os filhos) na literatura, e é responsável por elaborar uma imagem da juventude radical que não foi bem aceita pela grande maioria de seus membros, e que teve, como resposta, o romance *Que Fazer?* de Tchernichévski. Nesse embate de perspectivas antagônicas, *Memórias do Subsolo* se apresenta como uma obra que, seguindo as tendências do que Dostoiévski produzia em suas revistas, procurou fazer uma condensação das principais idéias dessas gerações, para depois demolí-las⁴²⁵.

A obra de Turguêniev foi uma dura crítica à postura puramente questionadora e rebelde que o literato via nos jovens “niilistas”⁴²⁶, com o romance sendo finalizado com a afirmação de que a Rússia não precisaria de heróis como os jovens radicais⁴²⁷. O enredo de *Pais e Filhos* gira em torno do conflito de ideias entre as gerações de intelectuais russos do séc. XIX, encarnado principalmente na figura do personagem Bazárov. Nesse personagem, Turguêniev buscou retratar literariamente os excessos do radicalismo da geração de 1860⁴²⁸, através da negação do personagem de todos os preceitos “sagrados e tradicionais” que guiavam os

⁴²²DOMINGUES, *op. cit.*

⁴²³SOARES, *op. cit.*, 2014.

⁴²⁴TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e Filhos*. São Paulo: Abril Cultural, 1981

⁴²⁵FRANK, *op. cit.*

⁴²⁶ O romance de Turguêniev acabou por popularizar a expressão niilismo ao se referir aos jovens da geração de 1860, apesar de a expressão não ser bem aceita pelos mesmos.

⁴²⁷DOMINGUES, *op. cit.*

⁴²⁸FERNANDES, Arlene. Racionalismo e romantismo em “Memórias do subsolo”, de Dostoiévski. *Rus*, São Paulo, v. 12, n. 18, abr./ 2021.

intelectuais de uma “Velha Rússia” e a proposição de novas ideias e uma “Nova Rússia”⁴²⁹. Com essas “novas ideias”, Turguêniev realiza uma caricatura do cientificismo, racionalismo e materialismo que guiavam esses jovens, inclusive com passagens bastante contundentes, onde o personagem afirma que um químico honesto é vinte vezes mais útil que qualquer poeta⁴³⁰. Assim como, em outra passagem, Bazárov nega a subjetividade do amor, afirmando que, para “fisiologistas” como ele, um olhar apaixonado é “(...) pura fantasia, romantismo, podridão e belas artes”⁴³¹, sendo o amor nada mais que uma reação/relação biológica reprodutiva.

A figura de Bazárov, principal personagem da obra e símbolo da juventude radical, foi construída a partir dos princípios que guiavam a geração de 1860, tal como a negação total da geração de 1840, o questionamento das verdades tradicionais e religiosas, a fé apaixonada na ciência e no conhecimento como ferramentas de transformação da sociedade ⁴³², entre outros⁴³³. A nova postura ideológica dessas gerações, totalmente oposta aos preceitos de seus antecessores, foi condensada por Turguêniev na expressão “niilistas”, apresentada por Ana Carolina Huguenin no seguinte trecho:

A expressão “niilista” passou a ser empregada como referência à intelligentsia radical russa da década de 1860 por influência do romance *Pais e Filhos* (1862), de Ivan Turguêniev. A palavra é mencionada pela primeira vez no quinto capítulo da obra, quando o jovem estudante Arkádi, vindo de São Petersburgo passar férias na propriedade da família, expõe ao pai e ao tio as convicções de seu convidado Bazárov, de quem é amigo e discípulo. O tio, Pável Petróvitch Kirsánov, um antiquado aristocrata envelhecido, pergunta ao sobrinho: “O que Bazárov é?”, e Arkádi responde: “É um niilista”. “Niilista”, conclui Nikolai Petróvitch, o pai, “vem do latim nihil, nada, até onde posso julgar; portanto essa palavra designa uma pessoa que... que não admite nada?”. “Digamos: que não respeita nada”, afirma o velho tio Pável com desdém.

– “Aquele que considera tudo de um ponto de vista crítico – observou Arkádi. [...] O niilista é uma pessoa que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não admite nenhum princípio sem provas, com base na fé, por mais que esse princípio esteja cercado de respeito.”

Ao que Pável retruca:

– “Mas, pelo que vejo, isso nada tem a ver conosco [com ele e Nikolai, os “pais” ligados à geração anterior]. Somos gente do tempo antigo, acreditamos que, sem princípios, sem princípios aceitos, como você diz, com base na fé, não se pode dar nem um passo, nem mesmo respirar. Vous avez changé tout cela. [...] Antes foram os hegelianos e agora os niilistas. Vejamos como os senhores vão viver no vácuo, no espaço sem ar”.⁴³⁴

⁴²⁹HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴³⁰TURGUÊNIEV, *op. cit.*

⁴³¹*Idem*, p. 3.

⁴³²O próprio personagem Bazárov, de *Pais e Filhos*, chega a afirmar que a natureza não é um templo a ser contemplado - em clara oposição aos idealistas românticos da geração de 1840, mas uma oficina, na qual o homem é um trabalhador que, através do avanço das ciência, irá desnudar as leis naturais.

⁴³³HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴³⁴HUGUENIN, *op. cit.*, 2013, p. 1-2.

Ainda em relação ao termo niilista, é importante frisar que, como aponta Sonia Branco Soares, a escolha pelo termo, por Turguêniev, recai fortemente sobre o determinismo científico e materialismo apaixonado desses jovens:

A atitude negativa da nova geração de intelectuais em relação à ordem vigente e a necessidade de minar tanto a autoridade social e política quanto a fé em uma ordem sobrenatural estão certamente na base da escolha do termo “niilista” que lhes foi atribuído por seus oponentes. No entanto, isso não significa que os “niilistas” tivessem por princípio a não crença, ao contrário, *essa geração de jovens radicais acreditava piamente que a ciência natural, enquanto sistematização da razão, estivesse destinada a resolver, por um viés materialista, todos os problemas da existência humana. Essa fé inabalável na ciência, ou “cientificismo”, é provavelmente o principal item da bagagem intelectual dos radicais dos anos sessenta*. Esses jovens niilistas olhavam ainda de forma vaga para a ideia de “reconstrução socialista a conduzir a sociedade ao reino da justiça sobre a terra”⁴³⁵, fosse por meios revolucionários, ou evolucionários, ocupados que estavam, naquele momento, com a tarefa de esclarecer a sociedade, livrá-la dos velhos preconceitos e costumes e iluminar o seu porvir, como falam por si mesmos certos títulos dos artigos de Dobroliúbov e Píssariiev, respectivamente: “Um raio de luz no reino das trevas” e “A destruição da estética”. Aos “niilistas” não bastava diferenciar-se intelectualmente dos seus oponentes; buscavam também uma diferenciação externa, pelo uso de roupas desleixadas, falta de asseio e comportamento intencionalmente rude. Procuravam disseminar suas ideias diretamente nas “revistas grossas”, que abundavam nos anos 60, e indiretamente na literatura. Já a sua aproximação à literatura se deu de forma a desencorajar a produção de “arte pura”, ou seja, literatura sem propósito social. No entanto, apesar de propugnarem a literatura social, esta vinha sendo produzida de forma tão acanhada e em número tão reduzido, que Tchernichévski procurou estimulá-la, escrevendo *O que fazer?* (1863), o que de fato alavancou esse tipo de escrita nos anos subsequentes. Ao consagrar o termo niilista como sinônimo de jovem radical, o romance *Pais e filhos* consagrou também a sua própria perspectiva antiniilista, que veio a ser adotada por diversas obras e autores⁴³⁶.

Entretanto, apesar do apelo à racionalidade, com a negação do amor e todas as “verdades e princípios sagrados”, Bazárov tem, segundo Ana Huguenin, um fim patético, marcado por uma paixão não correspondida do tipo romântico, e por ele ridicularizada no início do romance⁴³⁷. Não correspondido em seu amor, o jovem passa a um estado melancólico, contrário a ação e pragmatismo, típicas de um homem inteligente do séc. XIX⁴³⁸. E, ao ser chamado para realizar a necrópsia de um homem vitimado pelo tifo, a sua razão o abandona e,

⁴³⁵Em relação a questão de Tchernichévski e os demais radicais possuírem, ou não, uma perspectiva de história e sociedade socialistas é um ponto de muita controvérsia. Enquanto que para Sonia Branco Soares não existiria de forma definida essa percepção, para autores como Ana Carolina Huguenin (2013) e Daniel Aarão Reis Filho (2003; 2018) é clara a relação entre os preceitos racionais e secularizantes que guiavam esse autor com a perspectiva da construção de uma utopia socialista no futuro. Inclusive, autores como Peter Sloterdijk (2008), associam a figura do Palácio de Cristal, central à proposta de Tchernichévski em *Que Fazer?* com o falanstério de Charles Fourier. Entretanto, cabe notar que, Tchernichévski tendo uma perspectiva socialista clara ou não, as propostas do egoísmo racional do autor vão de encontro com as expectativas e prognósticos de uma futura sociedade imaginada pelos socialistas utópicos, além de *Que Fazer?* Ter assumido a faceta de um “catecismo revolucionário”, lido por Lênin e cujos preceitos são distinguidos por Joseph Frank (2018) na perspectiva utilitarista dos bolcheviques que tomaram o poder em 1917.

⁴³⁶SOARES, *op. cit.*, 2014, p. 105, grifos nossos.

⁴³⁷HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴³⁸Expressão utilizada pelo personagem “homem do subsolo”, na novela *Memórias do Subsolo*, para designar os jovens adeptos do cientificismo, racionalismo e materialismo.

por distração, Bazárov acaba se cortando, sendo contaminado pela doença e, derradeiramente, tendo uma morte estúpida⁴³⁹ para um ser tão altivo, estudado e autosuficiente. A obra como um todo, e também por esse desfecho que parece ridicularizar os intelectuais radicais, não foi aceita pelos mesmos e, como réplica a esse romance “antiniilista”, Nikolai Tchernichévski escreverá como resposta, entre o final de 1862 e o início de 1863, o romance *Que Fazer?*.

Esse romance, como exposto anteriormente, é uma tentativa de inserção das ideias “radicais” no meio literário, dado que a maioria dos intelectuais radicais eram críticos literários e não literatos. Posto isso, a obra, em si, não foi responsável por nenhuma façanha literária, sendo até mesmo considerada artisticamente pobre⁴⁴⁰, mas é fundamental no estudo do séc. XIX russo pelo amplo impacto que obteve e, de um ponto de vista histórico, *Que Fazer?* é um documento-manifesto das principais teorias e concepções que guiaram a juventude revolucionária russa do período e seus sucessores revolucionários.

Diante da ironização percebida na vida e desfecho trágicos de Bazárov, *Que Fazer?* buscou transformar a visão do público em relação aos homens novos, através da construção de personagens que, se guiando fielmente pelos preceitos cientificistas e racionais, viveriam suas vidas de acordo com os mesmos, não havendo margens para dúvidas ou titubeações, como aconteceu com Bazárov⁴⁴¹. Nesse sentido, *Que Fazer?* busca apresentar ao público personagens altivos, fielmente comprometidos com a “causa comum”, com o surgimento de uma Nova Rússia. A apresentação desses personagens, segundo Ana Huguenin, é realizada com o intuito de levar ao público leitor exemplos práticos de uma existência guiada pelos preceitos racionais e cientificistas da geração de 1860⁴⁴².

Na esteira das teorias que moviam “os novos homens” de 1860, *Que Fazer?* é um manifesto racionalista até mesmo em sua construção: nada na obra é deixado ao acaso, todas as ações dos personagens são metricamente pensadas em suas causas e efeitos. Cada passo, pensamento e ação é calculado meticulosamente pelos personagens, na constante busca do “bem comum”⁴⁴³. De forma que os próprios relacionamentos, amizades e ações dos personagens se transformam em exemplos práticos da transformação dos seres pela ciência e razão, postulada por Tchernichévski, e que poderiam ser aplicadas à vida cotidiana. Um exemplo dessas ações calculadas, repletas de racionalidade, é o próprio casamento dos personagens Vera e Lopukhov que, segundo Ana Huguenin, será um casamento racional, livre de excessos sentimentais, sóbrio e igualitário⁴⁴⁴. Além de outros exemplos, tal como o do

⁴³⁹HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴⁴⁰SOARES, *op. cit.*, 2014.

⁴⁴¹HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴⁴²*Ibidem.*

⁴⁴³*Ibidem.*

⁴⁴⁴*Ibidem.*

personagem Rakhmietóv, jovem preciso e firme em suas concepções revolucionárias, que abandona todos os confortos da vida para alimentar-se e sobreviver miseravelmente, como os camponeses com os quais se solidariza⁴⁴⁵.

Nesse sentido, a obra *Que Fazer?* se insere, segundo Claudia Drucker, dentro da determinação geral do niilismo russo, para o qual a atividade humana passou a ter a pretensão de alcançar o poder da criação divina⁴⁴⁶, o que explica o status “exemplar” dos personagens do livro, voltados para a percepção e implementação prática dos pressupostos racionalizantes. No busca de uma Nova Rússia embasada em “V”erdades e preceitos científicos, *Que Fazer?* atua como uma obra que, situada na primeira fase do niilismo russo, propõe a autoemancipação, a rejeição total das verdades convencionais, religiosas e tradicionais, e no poder persuassivo dos exemplos de sacrifício individual⁴⁴⁷. De forma que o grande trunfo do romance foi retirar o dever revolucionário do campo público e colocá-lo na ordem do cotidiano⁴⁴⁸ de uma vanguarda intelectual que encabeçaria o processo revolucionário, do qual as “massas” não participariam⁴⁴⁹.

Os principais traços que marcam *O que Fazer?* e o pensamento de Tchernichévski, portanto, são as feições de um hegelianismo de esquerda instaurado na Rússia, marcado pelos pressupostos de um racionalismo utópico e cientificista⁴⁵⁰ que proclamava o triunfo da ciência e do materialismo sobre todos os obstáculos impostos ao progresso⁴⁵¹. Através da vulgarização do hegelianismo de esquerda, com sua fusão ao materialismo feuerbachiano e às teorias de Rousseau e do utilitarismo inglês, Tchernichévski fundou uma concepção antropológica que, liberta de toda e qualquer inquietude transcendental, buscou estabelecer um paraíso na Terra⁴⁵², através da união entre as virtudes naturais do ser humano com a técnica e ciência modernas. De forma que, a partir da ciência moderna, Tchernichévski acreditava ser possível nascer um novo homem:

No citado romance [*Que Fazer?*], famoso na época (e de tendência resolutamente pró-ocidental), proclamava-se, com conseqüências que se prolongaram até Lenine, a chegada desse “Homem Novo” que, uma vez consumada a solução técnica da questão social, viveria entre os seus semelhantes num palácio coletivo de vidro e de metal - o arquétipo das comunidades de habitação no Leste e no Oeste. O palácio da cultura de Tchernichevsky era concebido como um edifício de luxo com ar condicionado no qual devia reinar uma eterna Primavera do consenso. O sol das boas

⁴⁴⁵DOMINGUES, *op. cit.*

⁴⁴⁶DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁴⁷*Ibidem.*

⁴⁴⁸HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴⁴⁹De acordo com Claudia Drucker (2010), os niilistas, como Tchernichévski, seriam uma fração vanguardista do socialismo russo do séc. XIX, pautada na ação individual, e até mesmo violenta, em detrimento de ações coletivas; ao contrário dos populistas russos, que viam na agitação e cooptação da população, principalmente camponesa, a chave para a realização de uma revolução.

⁴⁵⁰CABRAL, *op. cit.*, 2016.

⁴⁵¹FRANK, *op. cit.*, 2018.

⁴⁵²CABRAL, *op. cit.*, 2012.

intenções brilharia nele dia e noite, a coexistência pacífica de todos com todos seria automática. Uma sentimentalidade sem limites determinaria o clima interior e uma moral doméstica humanitária e abrangente haveria de levar a uma participação espontânea de todos no destino ele todos⁴⁵³.

De forma geral, e a partir dos apontamentos de Claudia Drucker⁴⁵⁴, poderíamos apontar que o racionalismo e cientificismo de Tchernichévski são, além de um projeto secularizante, uma expectativa, depositada na técnica moderna, de “conserto do ser humano”. Nas palavras do jovem Bazárov, personagem de *Pais e Filhos*⁴⁵⁵, parece se condensar a teoria de Tchernichévski: corrijam a sociedade e não haverá mais doenças⁴⁵⁶. A ideia de que a sociedade possa ser consertada estava assentada em um princípio fundamental para Tchernichévski: o de egoísmo racional.

A teoria do egoísmo racional parte, primeiramente, de um princípio antropológico das ciências morais que afirma a noção de unicidade orgânica do indivíduo em contraposição à noção de espírito absoluto hegeliana⁴⁵⁷. Ao incorporar pressupostos feuerbachianos à filosofia hegeliana, Tchernichévski afirma que o indivíduo/organismo individual “seria governado “da cabeça aos pés” pelas leis orgânicas de sua natureza material, buscando, sempre, o que é útil e benéfico à própria sobrevivência”⁴⁵⁸. A partir dessa concepção deriva

a noção do egoísmo como princípio norteador da conduta humana – *a busca egoísta de cada um por condições vantajosas à própria existência*. Tchernichévski estabelecia, no entanto, uma diferença fundamental entre o egoísmo de natureza imediata e irrefletida (irracional) e aquele baseado na razão. *O “egoísmo racional” caracterizar-se-ia pela percepção lógica de que aquilo o que beneficia a sociedade como um todo é o que pode haver de mais vantajoso, a longo prazo, para cada indivíduo*. Assim, um ato de bondade e auto-abnegação seria, essencialmente, um ato egoísta (do tipo racional), uma vez que, favorecendo o próximo, o indivíduo favoreceria, em última análise, a si próprio⁴⁵⁹.

⁴⁵³SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 185.

⁴⁵⁴DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁵⁵TURGUÊNIEV, *op. cit.*

⁴⁵⁶A afirmação de Bazárov é de suma importância para pensarmos as possíveis reminiscências da fé racionalista de Tchernichévski na futura sociedade soviética, da qual seus líderes, como Lênin, foram amplamente influenciados pelas idéias contidas em *Que Fazer?* (DRUCKER, 2010). No final de 1988, a banda de Punk Rock siberiana Гражданская Оборона (Grazhdanskaya Oborona) lançou a música, referente ao início da Perestroika, intitulada Все идет по плану (Vse idet po planu) - em tradução livre para o português, significa “Tudo está indo de acordo com o plano”. A música, além de ser uma potente crítica às doutrinas oficiais do Partido Comunista da União Soviética, se apresenta como uma ironização dos preceitos racionais e científicos encrustrados na República dos Soviéticos e que, pela proximidade da crítica às afirmações como de Bazárov e Tchernichévski, parece apontar reminiscências desse racionalismo, que conserta os homens, na estruturação da sociedade soviética. Como aponta o seguinte trecho: “Bem, quando chegarmos ao comunismo, tudo será ótimo. Ele virá em breve, só temos que esperar. Tudo será de graça lá, tudo será superior. *Provavelmente nem teremos que morrer*” (tradução livre).

⁴⁵⁷WALICKI, *op. cit.*

⁴⁵⁸HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁴⁵⁹*Idem*, p. 13, grifos nossos.

A busca por uma sociedade justa e igualitária, portanto, repousaria na perseguição “egoísta” da maximização da felicidade individual, essa última, por sua vez, só poderia ocorrer com o estabelecimento do bem estar geral⁴⁶⁰. Fazendo eco à máxima feuerbachiana de que ser um indivíduo é ser um egoísta, e portanto, um comunista, Tchernichévski estabelece que, para uma sociedade justa e igualitária, bastaria aos seres humanos fazerem o *uso correto* de sua razão e perceberem que *o mais útil, benéfico e sensato*, para o máximo bem estar individual, seria o máximo bem estar coletivo⁴⁶¹. De forma que

Tão logo tais evidências fossem racionalmente aceitas, a humanidade iria aderir como um todo aos ideais socialistas. Eis o “princípio antropológico” aplicado às “ciências morais”: a moral ou a ética figurariam não como um conjunto de valores “espirituais” (ligados, de alguma forma, à religiosidade ou à transcendência), mas como um derivativo das necessidades orgânicas (a busca egoísta por condições vantajosas) e da capacidade racional dos indivíduos. Quanto ao “egoísmo irracional”, isto é, o desejo irrefletido de obter alguma satisfação momentânea ou alguma vantagem pessoal sem levar em conta o bem estar comum, este seria apenas uma “impressão subjetiva”⁴⁶².

No pensamento de Tchernichévski, a questão do bem estar social, da igualdade, da justiça e das próprias questões morais referentes a uma ação boa ou má, são reduzidas a um simples cálculo lógico e utilitário: se o melhor para mim tem de ser o melhor para os demais, que seja assim então. Como afirma Claudia Drucker, a tese do egoísmo racional, repetida exhaustivamente ao longo de *Que Fazer?*, postula que o homem não realiza o mal por prazer (afirmação profundamente contestada por Dostoiévski em *Memórias do Subsolo*⁴⁶³), mas somente porque não compreende seus reais interesses e por almejar aquilo que lhe interessa⁴⁶⁴. Assim, o egoísmo “(...) mostra aos homens suas motivações verdadeiras [ou seja, de que a renúncia ao interesse individual pode ser a fonte de um prazer supremo, de que a satisfação individual está no interesse geral⁴⁶⁵] mesmo quando inconfessas, que, não obstante, são as mais proveitosas a todos: “uma teoria fria que ensina os homens a encontrar o calor”⁴⁶⁶.

O egoísmo racional, portanto, tem como objetivo “guiar a natureza humana” para o bem comum, ou seja, guiar o interesse de cada indivíduo, que é alcançar o benefício supremo para si, com o interesse coletivo. Nesse sentido, o egoísmo racional não propõe a abnegação das vontades individuais, um altruísmo em relação ao outro, mas propõe que as vontades

⁴⁶⁰*Ibidem*.

⁴⁶¹WALICKI, *op. cit.*

⁴⁶²HUGUENIN, *op. cit.*, 2013, p. 13-14.

⁴⁶³FRANK, *op. cit.*

⁴⁶⁴DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁶⁵A questão do interesse geral em Tchernichévski, que pode ser definida pela realização de uma sociedade utópica de harmonia e felicidade universal, é proveniente das leituras que o autor realizou dos utilitaristas ingleses, como Jeremy Bentham John Stuart Mill. Dessa forma, esses utilitaristas acabam por influenciar o pensamento de Tchernichévski, segundo Drucker (2010, p. 127), a partir da máxima de que “o interesse bem compreendido seria a via para se atingir o bem comum”. Sendo o interesse a “felicidade universal”, a forma de compreendê-lo, pressupomos a partir do estudo da teoria do egoísmo racional, seria através da ciência e da razão.

⁴⁶⁶DRUCKER, *op. cit.*, p. 123.

individuais *forçosamente* se identifiquem com os desejos individuais e o bem coletivo⁴⁶⁷.

Assim

O homem novo não é aquele que se sacrifica em nome dos outros, mas aquele cujo querer coincide, espontaneamente, com aquilo que é mais útil aos que o cercam. Os alvos da ambição individual coincidem de forma não violenta com as ambições da coletividade, pois o homem novo já adotou seus interesses como representante da espécie humana como interesses principais. *O resultado dessa conversão é mais seguro do que aqueles produzidos pelo altruísmo, pois não está fundamentado em sentimentos que vem e vão*⁴⁶⁸.

Esse processo de conversão é embasado na possibilidade, vista por Tchernichévski, em esclarecer e retificar corretamente a natureza humana, através da busca de um “padrão universal para decidir a respeito de questões estéticas, políticas e morais”⁴⁶⁹. Assim, se o homem é parte da natureza, ele deve se harmonizar com ela, e deve realizar isso através do esclarecimento de sua natureza, que é regida por leis e tão exata quanto a matemática⁴⁷⁰. De forma que os impulsos irracionais dos seres humanos, como o próprio sadismo, a violência e a maldade, poderiam ser controlados na criação de um homem artificial que, não buscando a sua vontade própria, não exercendo seu livre arbítrio, mas sendo entendido dos pés à cabeça, nada mais teria que fazer do que tratar da continuação da história universal e comer pão de ló⁴⁷¹.

Assim, retirado dos seres todos seus aspectos incompreensíveis, e por isso mesmo humanos, e lhe iluminado os instintos irracionais pela luz da ciência, chegaria-se ao ápice da proposta de Tchernichévski: o Palácio de Cristal, uma versão russa do falanstério de Fourier⁴⁷². Entretanto, cabe notar que, a máxima da solidariedade cristã, traduzida por Tchernichévski em termos racionais e científicos⁴⁷³, se constitui como um projeto secular que retira a salvação humana dos domínios da religião e da fé, transpondo-a para a atuação histórica dos seres humanos na construção de um “paraíso terrestre”. A busca pela felicidade plena e perfeição humanas sem Deus, portanto, incluem as propostas de Tchernichévski dentro dos padrões do que Reinhart Koselleck definiu como secularização – essa que é uma das grandes preocupações de Dostoiévski, por implicar a secundarização do papel da fé e de Deus, e tema que perpassou toda a sua obra madura através dos desdobramentos de um niilismo racionalista.

O conceito de secularização, apesar de não surgir com a Revolução Francesa, passa por uma profunda transformação semântica após esse evento, transformando-se de um conceito

⁴⁶⁷*Ibidem*.

⁴⁶⁸DRUCKER, *op. cit.*, 0. 130, grifos nossos.

⁴⁶⁹*Idem*, p. 131.

⁴⁷⁰*Ibidem*.

⁴⁷¹A afirmação de que, após a humanidade perceber os seus reais interesses, só bastaria ao homem tratar da continuação da história universal e comer pão de ló é uma ironização da teoria do egoísmo racional realizada pelo personagem principal de *Memórias do Subsolo*.

⁴⁷²DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁷³HUGUENIN, *op.cit.*, 2013.

jurídico canônico/político para uma categoria hermenêutica da filosofia da história, “que, análogamente aos conceptos “emancipación” o “progreso”, pretende interpretar la historia universal intera de la edad moderna”⁴⁷⁴. Essa interpretação da história universal, para autores como Marx, Kant, Hegel, Dilthey e Treitsch, é a interpretação de que a tarefa da época moderna estava na realização das expectativas cristãs pós apocalípticas na Terra, na realização moral e ética do cristianismo no próprio mundo, e não no paraíso⁴⁷⁵. A mudança espacial e histórica do paraíso, antes a ser realizada em um além pós histórico, e agora em um aqui histórico, transforma o sentido da história universal: da escatologia se passou ao progresso, cabendo a esse último se realizar na perspectiva intramundana para alcançar os postulados cristãos no futuro⁴⁷⁶, sejam eles a felicidade plena, a liberdade, o estabelecimento da técnica e ciência, os fanstérios, a sociedade de livre mercado, entre outros.

De todas essas utopias/doutrinas da secularização, sustentadas por distintas filosofias da história que perpassam, politicamente, desde o conservadorismo aos socialismos, há um elemento em comum: a renúncia entre “céu e Terra”, entre eternidade e vida terrena, entre o espiritual e o secular⁴⁷⁷. Da mesma forma que

(...) todos los esquemas interpretativos de la filosofía de la historia se someten a la prescripción por la que todas las tareas y desafíos deber ser resueltos em el tiempo histórico, com y a través del tiempo histórico mismo. “Tiempo” no se opone a “eternidad”: el tiempo reclama para si la eternidad. Todos los pares opuestos dualistas de origen cristiano se disuelven bajo el presupuesto, presentado como universalmente válido, de que *el tiempo mundano de la historia no sólo plantea problemas, sino que también aporta sus soluciones. En otras palabras, la oposición entre pasado y futuro pasa a ocupar el puesto central, despidiendo la oposición entre el más acá y el más allá*⁴⁷⁸.

Esse processo, de acordo com Koselleck, aponta uma relação entre a aceleração temporal, já comentada em capítulo anterior, e a secularização; de forma que, se existe uma experiência temporal imanente e histórica para os seres humanos, que se diferencia de um tempo físico/natural, e que é criada pelos homens, essa é a experiência da aceleração⁴⁷⁹. Nesse ponto, os laços entre secularização e aceleração se estreitam, dado que a perspectiva de realização de um paraíso terrestre, como o Palácio de Cristal de Tchernichévski, está intimamente relacionada com a questão da produção de avanços e progressos cada vez mais rápidos e em um menor período de tempo. De forma que o encurtamento do tempo, visto na Idade Média como prenúncio do Apocalipse, perde sua feição escatológica durante a modernidade, e passa a ser

⁴⁷⁴KOSELLECK, Reinhart. *Aceleración, Prognosis y Secularización*. Valencia: Pre-textos, 2003.

⁴⁷⁵*Ibidem*.

⁴⁷⁶*Ibidem*.

⁴⁷⁷KOSELLECK, *op. cit.*, 2003, p. 46.

⁴⁷⁸*Ibidem*.

⁴⁷⁹KOSELLECK, *op. cit.*, 2003.

percebido como prenúncio da sucessão vertiginosa de maiores novidades⁴⁸⁰. Ao ponto de a esperança, o surgimento de um novo homem e o progresso técnico científico se tornar uma máxima empírica para os radicais russos⁴⁸¹: a máxima de que a vanguarda iluminada revolucionária deve dar o exemplo, no cotidiano, de como se alcançar tal tarefa.

Na passagem do encurtamento do tempo para a perspectiva da aceleração temporal ocorre uma troca de sujeito⁴⁸² fundamental: enquanto na perspectiva apocalíptica o tempo se encurtava pelos desígnios divinos, a aceleração temporal, a realização do futuro no presente, era realizada pelos próprios seres humanos. A percepção de que os homens e mulheres eram os senhores do tempo, portanto, foi responsável pelo estabelecimento de vários *telós*, como o Palácio de Cristal de Tchernichévski, e a percepção de que a salvação dos próprios seres se daria pela e na história mesma⁴⁸³, de forma que o apocalipse e a presença de Deus na definição da história universal vai, aos poucos, perdendo relevo. Dado que, a partir da modernidade, cabe ao homem encontrar na história recém descoberta as suas metas “y alcanzarlas em una progresión finita o la postre infinita”⁴⁸⁴.

Para Dostoiévski, o papel e presença de Deus, da fé e de Cristo são fundamentais aos seres humanos, por atuarem como ferramentas morais e éticas que guiam esses seres⁴⁸⁵, além de, como podemos perceber em certos românticos da região do Prata, Deus e a religião servem como contrapesos morais que impedem o homem de se autodestruir⁴⁸⁶. Nesse sentido, as obras de Dostoiévski, ao tratarem das diversas consequências morais e filosóficas de um mundo sem Cristo e sem a fé⁴⁸⁷, um mundo desencantado nas palavras de Weber, trabalha, em última instância, com as perspectivas de uma preocupação e prognóstico do autor frente à secularização e, conseqüentemente, da modernidade. Em *Memórias do Subsolo*, especialmente, essa reflexão é realizada a partir mesmo das premissas seculares e racionalizantes de Tchernichévski, procurando demonstrar quais seriam os efeitos dos abismos morais e existenciais⁴⁸⁸ que enfrentariam os seres que se guiassem unicamente pela perspectiva do egoísmo racional.

A partir disso, portanto, que iniciaremos, por fim, a análise da obra *Memórias do Subsolo*, que é uma resposta de Dostoiévski aos projetos secularizantes presentes no romance *Que Fazer?*

⁴⁸⁰*Idem*, p. 53.

⁴⁸¹*Ibidem*.

⁴⁸²KOSELLECK, *op. cit.*, 2003, p. 54.

⁴⁸³*Ibidem*.

⁴⁸⁴KOSELLECK, *op. cit.*, 2003, p. 57.

⁴⁸⁵PONDÉ, *op. cit.*

⁴⁸⁶SOUZA, Fábio Feltrin de. Extremidades da nação: violência, biopolítica e anti-modernidade no discurso fundacional da Argentina. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2011.

⁴⁸⁷DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁸⁸FRANK, *op. cit.*

e nas ideologias dos radicais russos, e que centralizaram as reflexões do autor durante toda a sua obra madura⁴⁸⁹.

4.2 ROMANTISMO E ANTIMODERNIDADE: BREVE INTRODUÇÃO A FIÓDOR DOSTOIÉVSKI E A *MEMÓRIAS DO SUBSOLO*

Dada a complexidade da produção literária de Dostoiévski, sobretudo da obra *Memórias do Subsolo*, achamos necessário, em um primeiro momento, expormos certos aspectos gerais, e fundamentais, da obra e pensamento do autor, visando que a posterior análise de *Memórias do Subsolo* seja mais clara e proveitosa para o leitor. Nesse sentido, uma das perguntas centrais que temos de responder é: se pressupomos existir em Dostoiévski, e em *Memórias do Subsolo*, sintomas e saberes antimodernos, contra qual modernidade, qual aspecto dessa, que o autor se volta? Para responder essa pergunta, é necessário esclarecermos um aspecto: qual é a maior preocupação de Dostoiévski, o que ele procurou analisar, desvendar e imaginar em suas obras? Segundo Nikolai Berdiaev,

A preocupação exclusiva de Dostoiévski, o único tema ao qual ele dedicou a sua força criadora, é o homem e o seu destino... Para ele, o homem é um microcosmo, o centro do ser, um sol em tomo do qual tudo se move. No homem está encerrado o enigma do universo e resolver o problema do homem é resolver o problema de Deus⁴⁹⁰.

Posto isso, e se tendo em vista as propostas de secularização radicais existentes na Rússia, como as de Tchernichévski, e se percebendo que, para Dostoiévski, essas propostas são reflexos diretos da entrada do pensamento europeu⁴⁹¹, e sua aplicação extremista⁴⁹², na Rússia, a modernidade, a qual Dostoiévski se opõe, é a encarnada na secularização, no esvaziamento dos seres pela técnica/ciência/racionalidade e na troca de sujeitos, a figura de Deus cede espaço a do homem racional e senhor de si, ocorrida na modernidade. A preocupação com o destino da humanidade, que assume um peso maior diante do futuro desconhecido aberto pela modernidade, se reflete de forma especial nos personagens ideias dostoiévskianos, já que

as suas obras não são tanto romances quanto tragédias, isto é, tragédias em forma de romances. *Os pensamentos dos seus heróis não são opiniões, mas irradiações de ideias vivas; os seus sentimentos não são emoções pessoais, mas paixões que constroem ou destroem um mundo; os seus encontros não são acontecimentos e entrelaçamentos, mas confluências ou desencontros de mundos afins ou opostos; as suas vidas não são biografias, mas destinos.* As personagens de Dostoiévski ligam-se entre si de modo diverso do que na epopéia, precisamente porque elas, mais do que

⁴⁸⁹CABRAL, *op. cit.*, 2016.

⁴⁹⁰N. Berdjajev [Berdjaev]. *La Concezione di Dostoevskij*, Torino, Einaudi, 1945, 1977, p. 41. In: PAREYSON, *op. cit.*, p. 32.

⁴⁹¹FRANK, *op. cit.*

⁴⁹²HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

indivíduos, são ideias: ideias em movimento, ideias vivas, ideias personificadas. Escreve Bierdiáiev: Toda a obra de Dostoiévski é a solução de um grande problema de ideias. Raskólnikov é uma ideia; Stavróguin, uma ideia; Kiríllov, Chátov, Vierkhoviénski, ideias. Todos os seus heróis são literalmente absorvidos pelas ideias: estão ébrios delas ... Tuda gira em torno dessas "malditas questões eternas". O que não quer dizer que Dostoiévski tenha escrito romances de tese, para fazer propaganda desta ou daquela ideia. As ideias são iminentes a sua arte: ele descobre a sua existência somente de modo artístico ... Dostoiévski concebe as ideias originais, mas as concebe sempre em movimento, dinâmicas, no seu trágico destino⁴⁹³.

Em *Memórias do Subsolo*, portanto, Dostoiévski realiza uma reflexão interna⁴⁹⁴, ou seja, a partir da aceitação última de todos os preceitos racionais de Tchernichévski, de qual seria o destino dos seres a partir da vivência limite desses próprios pressupostos. E, adentrando especificamente nossa proposta, podemos pensar em como, através de um prisma e arcabouço antimoderno, Dostoiévski realiza, em *Memórias do Subsolo*, um prognóstico da modernidade. De forma que, a preocupação e reflexão sobre o destino dos homens, enquadra Dostoiévski como um antropólogo que perspectiva a realidade espiritual dos seres, as suas possibilidades de fazer o bem ou o mal, de sentir e causar dor, os seus potenciais de vida e de morte e, sobretudo, imaginar o destino trágico de suas ideias e ideais⁴⁹⁵. O que, em *Memórias do Subsolo*, assume o sentido do pensar o destino trágico de vários símbolos da modernidade, como a redução da vida e da vontade individual ao mero cálculo, o otimismo inocente frente ao futuro projetado a partir do progresso técnico/científico e a crença ingênua, total e irrefletida nas utopias onde a maldade, a ignonímia e o capricho, traços marcadamente humanos, não existiriam mais.

Entretanto, é curioso notar que nem sempre Dostoiévski possuiu um posicionamento de radical oposição aos pressupostos que guiaram a juventude radical russa, havendo, até mesmo, certa tolerância e diálogo de Dostoiévski com esses jovens no início da década de 1860⁴⁹⁶. De acordo com Joseph Frank, quando Dostoiévski esteve à frente das revistas *Tempo* e *Época*⁴⁹⁷, das quais foi fundador e editor junto com seu irmão, o literato buscou manter um instável equilíbrio entre a compreensão e a crítica às ideias dos jovens radicais. A “lua de mel” com esses jovens, porém, não durou muito e, ainda no início da década de 1860, Dostoiévski rompeu o diálogo com os radicais. O rompimento ocorreu por duas razões principais calcadas em na experiência prisional do literato: a concepção de que o ser humano busca sempre a afirmação de sua liberdade e a visão da fundamentalidade da moral cristã baseada no amor e autosacrifício,

⁴⁹³PAREYSON, *op. cit.*, grifo nosso.

⁴⁹⁴DRUCKER, *op. cit.*

⁴⁹⁵PAREYSON, *op. cit.*

⁴⁹⁶CARLETTI, Renan Silva. A antropologia religiosa de Dostoiévski. Revista último Andar, São Paulo, n. 31, 2018.

⁴⁹⁷É curioso notarmos que, nos títulos das duas revistas fundadas por Dostoiévski, estejam presentes conceitos histórico temporais como o *tempo* e a *época*, que podem indicar, mais uma vez, a preocupação do autor em relação ao destino dos seres humanos em um tempo histórico de tantas incertezas e expectativas como a modernidade.

no âmbito individual e coletivo⁴⁹⁸. Além disso, preocupava e incomodava Dostoiévski a *síntese moderna* que buscou planificar e organizar tudo que fosse desconhecido e trágico no ser humano dentro de critérios que obedecem à razão (como o fez Tchernichévski)⁴⁹⁹, dado que, para Dostoiévski, assim como para Nietzsche, o ser humano é incompleto, e a razão não esclarece, mas evidencia essa incompletude⁵⁰⁰.

A própria tentativa de aproximação, e posterior rompimento, de Dostoiévski com os jovens radicais, evidencia a dificuldade de se enquadrar ou rotular o autor politicamente, como aponta Ricardo Vassoler⁵⁰¹. Segundo Boris Schnaiderman, Dostoiévski é, para a crítica ideológica de suas obras, um enigma, tanto pela sua sensibilidade incomum para o social quanto pelo seu escalpelamento dos problemas cruciais da Rússia de seu tempo⁵⁰². A profusão de ideias nas obras dostoiévskianas, os vários caminhos apresentados sem a indicação de qual é o “correto”, ou, quando apontado esse caminho, os personagens o descaracterizam, a tal ponto, que se torna difícil distinguir a verdade do autor da caricatura⁵⁰³. Assim, Dostoiévski poderia ser considerado um *sfumato*⁵⁰⁴, ou seja, um autor que possui uma série de gradações em meio aos tons principais que marcam suas obras, sendo complexo determinar certos posicionamentos ideológicos do autor.

É importante esclarecermos essa característica escorregadia de Dostoiévski, de um espírito fugidivo que recusa a se determinar, para deixarmos claro ao leitor que a análise de Dostoiévski, e a busca de elementos antimodernos em sua obra e pensamento como propomos, sempre será porosa, cindida e incompleta. Elucidamos isso para embasar a nossa proposta de análise, tomada de empréstimo de Daniel Faria, que propõe a análise do texto ficcional por uma *via oblíqua*⁵⁰⁵.

⁴⁹⁸CARLETTI, *op. cit.* Esses dois pontos são fundamentais por serem os marcos fundamentais de aversão de Dostoiévski ao egoísmo racional de Tchernichévski, dado que o literato, ao afirmar a liberdade como o bem maior ao ser humano, crítica a percepção mecanicista de Tchernichévski, que via a utopia como uma questão de cálculo, da soma e identificação da vontade individual com o bem coletivo. Já em relação às noções de amor e autossacrifício, é outra forma de crítica à noção utilitarista da realização do bem para Tchernichévski, dado que, para Dostoiévski, a solidariedade, a humanidade e a empatia com o outro, não podem partir de um simples encadeamento lógico que percebe que o bem para o outro é, em última instância, o bem para si próprio. Para Dostoiévski, fazer o bem parte da ação intencional e amparada em virtudes, em suma, o bem deve ser exercido por vontade e iniciativa própria, e não induzido por uma ideologia, como veremos detalhadamente adiante.

⁴⁹⁹CARLETTI, *op. cit.*, p. 174.

⁵⁰⁰AMARAL, Cassiano Clemente Russo do. Nihilismo e Cristianismo em Dostoiévski e Nietzsche. Dissertação (Mestrado em Filosofia), Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Marília, 2017.

⁵⁰¹VASSOLER, *op. cit.*

⁵⁰²SCHNAIDERMAN, Boris. Crítica Ideológica e Dostoiévski. Revista Literatura e Sociedade, São Paulo, n. 26, p. 133-142, 2018.

⁵⁰³*Ibidem.*

⁵⁰⁴VASSOLER, *op. cit.*

⁵⁰⁵FARIA, Daniel. Quando os poetas se despediram da felicidade: Baudelaire e Dostoiévski criticam as utopias. Revista História: Questões & Debates, Curitiba, n. 44, p. 69-86, 2005.

A partir dessa perspectiva, tomamos *Memórias do Subsolo* como um instrumento de ação de Dostoiévski, pelo qual ele adentrou as polêmicas de seu tempo, e não como um *documento* que legitima um levantamento histórico sobre o século XIX e a modernidade russa. Ao recusarmos, assim, a literatura como algo que comprova o real acontecido, a expomos como um documento subjetivo, repleto de meandros e ambiguidades, o que, nos parece, é mais adequado ao tratarmos de um autor enigmático como Fiódor Dostoiévski. Assim como, ao nos utilizarmos dessa *via oblíqua ficcional* para analisarmos *Memórias do Subsolo*, buscamos retirar da obra um certo caráter político, no sentido de uma imposição a certas formas de agir (como o faziam os panfletos políticos da época), e a tomamos como ferramenta de “(...) provocação do pensamento sobre os meandros da ação”⁵⁰⁶; ou seja, como reflexão diante dos pressupostos que guiaram a modernidade, e que encontraram uma via radical de ação e pensamento nas propostas de Tchernichévski.

Assim, esclarecidos os últimos apontamentos metodológicos que guiarão nossa análise de elementos antimodernos em *Memórias do Subsolo*, se faz necessário introduzirmos ao leitor, conhecedor ou não de Dostoiévski, do que trata a obra por nós analisada. Essa obra de Dostoiévski, como indicam José Brandão e Tanara Vaucher, pode ser definida como “um relato não agradável de ser dito para alguém que não gostaria de ouvir tais coisas”⁵⁰⁷. Toda a obra é marcada por um diálogo amordaçado, que dá voltas sobre si mesmo, se desenvolvendo em constantes paradoxos, em afirmações e contradições, ironias e zombarias, realizadas por um personagem narrador sem nome, o *homem do subsolo*, que escreve suas memórias (que não possuem um destinatário). Ao logo de todo o texto, o personagem se remete à figura dos “caros senhores”, os seus interlocutores imaginados, com os quais compartilha uma mesma ideologia (a da juventude radical), mas que, ao mesmo tempo, despreza profundamente essa ideologia e seus adeptos. Nessas memórias, o herói dialoga com o leitor sobre a natureza humana e as suas experiências⁵⁰⁸, assim como investe intempestivamente contra tudo e todos: contra a ciência, contra a superstição, contra o orgulho, contra a humildade e, até mesmo, contra si.

A obra é um misto, um turbilhão de palavras e ideias que vão desde a reflexão sobre a capacidade racional humana até a experimentação irracional do mais caprichoso e abjeto prazer a ser encontrado na dor, no mal estar, na humilhação e no sofrimento consciente de si e do outro. Essa postura nociva, delirante e paradoxal do personagem pode ser interpretada, como expõe Ana Huguenin, como um “mal estar moderno” no qual se encontra o homem do subsolo, um

⁵⁰⁶*Idem*, p. 72.

⁵⁰⁷BRANDÃO, José Eduardo Fonseca; VAUCHER, Tanara Dourado Arejano. O “herói” demasiado humano de *Memórias do Subsolo*. *Rus*, São Paulo, v. 12, n. 20, 2021, p. 310-326.

⁵⁰⁸BRANDÃO; VAUCHER, *op. cit.*

mal estar que não tem cura ou diagnóstico a partir das modernas ciências⁵⁰⁹. Esse mal estar reflete a condição moderna de um ser que abandonou Deus e não encontrou seu absoluto na razão e, por isso, se transforma em um ser esvaziado, à deriva., um tagarela que não cessa de expor o próprio absurdo a que chegou o seu pensamento. De forma que *Memórias do Subsolo* é, como apontam seus principais críticos, como Cláudia Drucker⁵¹⁰, o esgotamento da razão a partir de seus próprios termos, ou ainda, como afirma Pondé⁵¹¹, ela é o desfecho niilista de um ser que se guiou até o limite pelos preceitos racionais modernos.

A obra *Memórias do Subsolo* é, também, como explicitado anteriormente, uma resposta de Dostoiévski à *Que Fazer?*, de forma que a obra se constitui em uma reflexão filosófica sobre o niilismo russo⁵¹², dividida em duas partes. A primeira parte da obra é dedicada à imaginação interna, ou seja, da aplicação radical dos preceitos que guiam a tese do egoísmo racional em um indivíduo, buscando demonstrar assim que a razão leva os seres a uma postura niilista diante da existência⁵¹³, ao invés de os esclarecer e satisfazer completamente. Ainda nessa primeira parte da obra, em meio aos embates, questionamentos e sofrimentos causados por uma consciência hipertrofiada⁵¹⁴, que não cessa de esbarrar nos diversos limites surgidos com a aplicação radical de sua racionalidade, existe também a figura de um ser revoltado. Nos utilizando da metáfora proposta por Pondé⁵¹⁵, podemos visualizar a fala do homem do subsolo, nessa primeira parte, como uma dança macabra de átomos, um constante movimento de inconstância de uma razão inconformada com os diversos determinismos, surgidos durante o séc. XIX, que buscaram mapear o ser humano, determinando suas causas e efeitos, para se saber com precisão o que esse ser é⁵¹⁶.

Dessa forma, a primeira parte obra é marcada pela percepção racional e parcial do vazio gerado pelo determinismo científico postulado por Tchernichévski, por parte do homem do subsolo. Esse determinismo aponta racionalmente, para o homem do subsolo, de que ele é, nada mais, do que um evento em meio a uma série de eventos na natureza; de que ele é um ser, em todos seus pensamentos, ações e sentimentos, naturalmente dado e passível de ser compreendido cientificamente, como propunha Tchernichévski. E diante dessa concepção niilista cientificamente dada, de irrecusável aceitação, porque científica, o personagem percebe que nada pode fazer em relação a isso, a não ser se revoltar “mostrando a língua” e mandando

⁵⁰⁹HUGUENIN, Ana Carolina. Ciência, Razão e Sintoma em *Memórias do Subsolo*. Letrônica, Porto Alegre, v. 6, n. 2, 2013, p. 642-661.

⁵¹⁰DRUCKER, *op. cit.*

⁵¹¹PONDÉ, *op. cit.*

⁵¹²DRUCKER, *op. cit.*

⁵¹³DRUCKER, *op. cit.*

⁵¹⁴*Ibidem.*

⁵¹⁵PONDÉ, *op. cit.*

⁵¹⁶*Ibidem.*

“tudo para o diabo”⁵¹⁷. Ou ainda, podemos pensar que o homem do subsolo, junto das suas inquietações, inscontâncias e revoltas, é a variante russa do homem moderno:

[...] as angústias em que o homem do subsolo se revolve decorrem não de uma dolorosa compreensão da alma humana, mas de uma condição existencial particular, ligada à formação dessa personagem, a qual, por sua vez, reflete o desenvolvimento de sua sociedade. Enquanto representante das pessoas instruídas (e, portanto, membro de uma minoria social na Rússia do século XIX) e enquanto pequeno funcionário público, preso a lugar de pobreza e insignificância, o homem do subsolo está cercado por uma série de particularidades históricas que moldaram sua sensibilidade. Sensibilidade essa que faz dele uma *versão russa, dostoiévskiana, do drama do homem moderno*, enquanto *expressão de uma crise que decorre de um processo histórico de desarticulação social e desenraizamento moral e espiritual*⁵¹⁸.

Por fim, a primeira parte da obra é também marcada pelo desdobramento da crítica à modernidade realizada por Dostoiévski na obra *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, de 1863, obra que é fruto das impressões de viagem de Dostoiévski à Europa Ocidental. A partir da síntese das impressões céticas de Dostoiévski em relação à moderna Londres e a aversão que lhe causou a leitura de *Que Fazer?*, o autor produziu a mais profunda e poderosa crítica da civilização do séc. XIX⁵¹⁹. Como afirma Jimmy Cabral, *Memórias do Subsolo* foi

um desdobramento de sua crítica da civilização moderna, já esboçada em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*. Dostoiévski reconheceu, nos sonhos utópicos de *O que fazer?*, a mesma euforia cega que embalava o materialismo da cidade londrina, a mesma sujeição simbólica do homem moderno ao poder carnal e material de Baal (cf. FRANK, 1992: 214). Nesta sujeição, nosso autor identificou o prenúncio de uma sociedade controlada por leis mecânicas, como em um formigueiro, na qual a consciência individual se dissolve dentro de mecanismos de estimulação que instauram formas de vida adequadas ao pragmatismo materialista da vida social. Como Dostoiévski afirmara em *Notas* (2001: 118), em uma sociedade orientada pela lógica do Palácio de Cristal, instaura-se, definitivamente, “uma perda de consciência, sistemática, dolorosa, estimulada”. Lugar onde se expressa a euforia de um homem médio que reduz a vida ao cálculo, a sociedade torna-se um parque humano que se orienta obsessivamente pela educação e pela sujeição da vontade do indivíduo às vantagens do bem-estar social⁵²⁰.

Já a segunda parte da obra é marcada pela lembrança, por parte do homem do subsolo, de acontecimentos e aspectos de seu passado, constituído por rusgas que o personagem teve com um oficial, a sua desastrada e humilhante participação em um jantar de antigos colegas de escola, os quais não faziam questão de sua participação, e aos quais o próprio homem do subsolo odiava, e, por fim, o desfecho trágico da obra, marcado pela relação entre o personagem narrador da obra e a prostituta Liza. Essa segunda parte da obra é marcada, como o próprio

⁵¹⁷Essas também são expressões utilizadas pela personagem da obra e que posteriormente serão esclarecidas em seu conteúdo.

⁵¹⁸VILLÇA, Davi Lopes. *Memórias do Subsolo: Problemas Interpretativos*. Rus, São Paulo, v. 12, n. 20, 2021, p. 29, grifos nossos.

⁵¹⁹SLOTERDIJK, *op. cit.*

⁵²⁰CABRAL, *op. cit.*, 2016, p. 166-167.

homem do subsolo afirma, pela influência que o “belo e sublime”, o romanstismo dos intelectuais da geração de 1840, exerceu na vida do personagem. Dada a proximidade de idade entre o personagem, que afirma ter 40 anos quando escreve suas memórias, e Dostoiévski, além de terem em comum o fato de terem experienciado o “belo e sublime” em suas juventudes, Joseph Frank afirma que a segunda parte de *Memórias do Subsolo* é um “acerto de contas” de Dostoiévski com seu passado, além de uma ironização dos pressupostos da geração dos “pais”⁵²¹. Além de que, como afirma Pondé, esse acerto de contas diz respeito à concepção de Dostoiévski que a radicalidade da juventude era culpa da ideologia dos homens de 1840⁵²². O que é corroborado pelo fato de que, segundo Claudia Drucker, Dostoiévski percebeu no *Palacio de Cristal*, e nas propostas de Tchernichévski, a cristalização e realização dos sonhos da geração de 1840⁵²³.

4.2.1 Primeiro sintoma – Anti-ilustração: a razão como niilismo

O escritor antimoderno, como exposto anteriormente, é um moderno a contragosto, é um ser atormentado pela modernidade, situado em uma posição paradoxal de ser o mais moderno dos modernos e, mesmo assim, resistir ao seu tempo; é um ser levado pela corrente moderna, mas que a recusa⁵²⁴. Nesses escritores, também é muito comum encontrarmos um tom profético, enunciativo dos perigos futuros da modernidade, além de uma complacência com as vítimas e “perdedores” da história⁵²⁵.

Além disso, Compagnon explicita que, nas obras de antimodernos, podem ser reconhecidas seis figuras: (1) a figura histórica/política da contra revolução; (2) a figura filosófica da crítica à razão, (3) a figura moral/existencial da melancolia e pessimismo; (4) a figura religiosa ligada ao pecado original e a percepção da maldade no homem e na beleza e fé no pecado; (5) a figura estética ligada ao sublime e (6) a figura do estilo marcada pela anunciação de tragédias e perigos⁵²⁶. Para a análise de *Memórias do Subsolo*, entretanto, nos utilizaremos somente das duas primeiras figuras, com algumas variações realizadas por nós, e condensaremos as demais em uma figura que pensamos ser mais adequada a Dostoiévski. Dessa forma, para analisarmos a obra, mobilizaremos as figuras filosófica/anti-ilustração como resposta à razão, a figura política/histórica (anti utópica) como resposta aos paraísos terrestres

⁵²¹FRANK, *op. cit.*

⁵²²PONDÉ, *op. cit.*

⁵²³DRUCKER, *op. cit.*

⁵²⁴ORTEGA, Raquel da Silva. *La Guerra Carlista e as figuras de antimodernidade*. In: Congresso Brasileiro dos Professores de Espanhol, 16, 2015, São Carlos. Anais Eletrônicos [...] São Carlos: Revolução eBook, 2017, p. 537-543.

⁵²⁵COMPAGNON, *op. cit.*, 2007.

⁵²⁶*Ibidem.*

frutos da ciência/progresso e, condensando as quatro últimas figuras históricas, proporemos a figura da fé, da necessidade da presença da moral e do símbolo de Cristo para Dostoiévski, sem a qual, nos parece, ele parece realizar um prognóstico obscuro do futuro moderno.

E dada essa perspectiva de análise de busca de sintomas e saberes antimodernos, optamos por restringir a análise, em sua totalidade, à primeira parte da obra, intitulada *O Subsolo*. Essa escolha decorre do fato de que essa é a parte de embate e reflexão do homem do subsolo com as propostas secularizantes e racionalizantes de Tchernichévski e que, de uma forma geral, dialogam com os pressupostos modernos ocidentais. Em suma, podemos afirmar que essa primeira parte de *Memórias do Subsolo* é escolhida por nós por conter o cerne da crítica e pensamento antimoderno de Dostoiévski, assim como a clara presença das figuras históricas propostas por Antoine Compagnon, dado o diálogo estabelecido com Tchernichévski e sua obra, o que não ocorre na segunda parte da obra denominada *A propósito da neve molhada*.

O primeiro sintoma antimoderno de Dostoiévski e *Memórias do Subsolo* é a crítica à razão e ao determinismo científico que incendiou e encantou as mentes dos jovens radicais russos durante a década de 1860. Entretanto, como exposto por László Földenyi, a crítica à razão ocidental, por Dostoiévski, começa a ser maturada, ainda, durante os anos finais de exílio do autor, quando ele lê Hegel e começa a chorar⁵²⁷. A crítica dostoiévskiana à racionalidade ocidental se inicia pelos sentimentos do autor, como estipula Földenyi ao imaginar que a primeira reação de Dostoiévski, à leitura de Hegel, é o choro. De acordo com Földenyi, após o término do período de cárcere de Dostoiévski, o autor passou a ter acesso a livros trazidos por um amigo e, em uma de suas leituras, Dostoiévski se deparou com uma palestra sobre a “História Universal”, proferida por Hegel, que tocou profundamente o literato em dois pontos⁵²⁸.

O primeiro deles é de que Hegel, ao determinar geograficamente a sua “História Universal”, privilegiando a Europa e os Estados Unidos, exclui a Sibéria, local onde Dostoiévski se encontrava encarcerado pela participação em grupos subversivos, *nos quais a maioria dos membros eram hegelianos de esquerda*, da humanidade. Como explicitado anteriormente, Dostoiévski culpava seus antigos mentores, como Bielínski, e os grupos e ideias com os quais se envolveu, pela sua prisão⁵²⁹. Diante disso, Földenyi estipula a consternação de Dostoiévski ao perceber que um dos autores, das ideias que o levaram para a prisão, é o mesmo que o exclui da história e, até mesmo, da existência enquanto ser humano⁵³⁰. Esse expurgo da história permitiu que Dostoiévski, percebendo a história pelo “lado de fora”, intuisse

⁵²⁷FÖLDENYI, László. *Dostoyevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears*. NewHaven/London: Yale University Press, 2020.

⁵²⁸*Ibidem*.

⁵²⁹FRANK, *op. cit.*

⁵³⁰FÖLDENYI, *op. cit.*, p. 21.

que a própria saída da história é necessária para se perceber os limites da existência histórica⁵³¹, assim como perceber que a complexidade da vida humana não poderia caber na proposta de história universal de Hegel.

Uma dessas complexidades é a questão do sofrimento, não somente o sofrido por Dostoiévski, mas o sofrimento em geral, que foi excluído da proposta de história asséptica de Hegel, e que, para Dostoiévski, é um claro reflexo dos impulsos racionalizantes modernos e sua busca pelo conserto dos seres e pelos paraísos terrestres⁵³². A ocultação do sofrimento, ou a crença na possibilidade de erradicá-lo, tão comum às diversas filosofias da história modernas e dos projetos secularizantes, é vista como problemática para Dostoiévski. A ocultação do sofrimento pela razão ocidental, para Dostoiévski, é sinônimo de que a razão mesma perdeu a capacidade de perceber os seres humanos em toda sua complexidade, o que implica em também ver o negativo, o mal e o ignóbil da existência. A busca racional por uma história cristalina, sem fissuras ou aspectos negativos, como a de Hegel, oculta o sofrimento, mas não o elimina. O que implica que, no afã racional de tudo esclarecer, a modernidade perdeu, aos olhos de Dostoiévski, a capacidade de ver os seus limites, os sofrimentos que ela mesma gerava, como a escravidão. O moderno Hegel, e tantos outros, ao não visualizarem esses limites, optaram por expurgar da história tudo que não fosse compreensível nos termos de uma lente ocidentalocêntrica⁵³³ – como é o caso da África, das Américas e, inclusive, dos condenados na Sibéria.

As *Memórias do Subsolo* se iniciam em conjunto com o seu primeiro lampejo antimoderno, que se constitui na afirmação da subjetividade do personagem diante das tentativas médicas e científicas de tratar o seu “mal estar moderno”⁵³⁴; mal estar que é representado pelo simbolismo de sua doença ou desconforto hepático:

Sou um homem doente... Um homem mau. Um homem desagradável Creio que sofro do fígado. Aliás, não entendo níquel da minha doença e não sei, ao certo, do que estou sofrendo. Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. 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.) Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva. Certamente não compreendeis isto. Ora, eu compreendo. Naturalmente não vos saberei explicar a quem exatamente farei mal, no presente caso, com a minha raiva; sei muito bem que não estarei a “pregar peças” nos médicos pelo fato de não me tratar com eles; sou o primeiro a reconhecer que, com tudo isto, só me prejudicarei a mim mesmo e a mais ninguém. Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. *Se me dói o fígado, que doa ainda mais*⁵³⁵.

⁵³¹ *Idem*, p. 22.

⁵³² *Ibidem*.

⁵³³ FÖLDENYI, *op. cit.*

⁵³⁴ HUGUENIN, *op. cit.*, 2013.

⁵³⁵ DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. São Paulo: Ed. 34, 2009, p. 15, grifo nosso.

Nesse primeiro parágrafo de *Memórias do Subsolo*, podemos divisar dois elementos da crítica antimoderna de Dostoiévski, sendo estes: em primeiro, a questão de um mal estar moderno sentido pelo personagem, e o segundo diz respeito à questão da defesa da subjetividade e irracionalidade que permeiam a fala do personagem. Em relação ao primeiro ponto, é Ana Huguenin quem nos sugere que a dor de fígado do memorialista não é física, mas é histórica, moderna e marcada pela cientificização⁵³⁶. O não tratamento por raiva, o sentimento da dor pela inércia diante da necessidade de um médico, parece ser uma primeira afronta à Tchernichévski.

O homem do subsolo, ao não querer se tratar e ver prazer em sua dor, “se me dói o fígado, que doa ainda mais”, choca-se contra a perspectiva tchernichévskiana de que o ser humano busca invariavelmente uma vantagem útil e esclarecida. De forma que a birra, a exerceção de sua própria consciência, mesmo que para um propósito irracional, como o de sentir dor por opção e ver uma virtude nisso, é a exerceção da personalidade do próprio personagem diante da ciência, do conhecimento aperfeiçoador do homem, que buscava desnudar por completo o ser humano. Como aponta o memorialista “Não, se não quero me tratar, é apenas de raiva”, e complementa, em resposta às mentes racionais que imagina como seus interlocutores, “Certamente não compreendeis isto. Ora, eu compreendo”. Nesse sentido, o sentir dor, o não se tratar por raiva, parece ser uma tentativa, débil, desesperada e nociva a si mesmo, de resistir aos intentos racionais e utilitaristas dos “homens inteligentes do séc. XIX” que buscavam desnudar seu organismo, pensamento e alma. Assim como parece, também, que essa atitude é a exerceção da vontade do próprio personagem⁵³⁷ que, mesmo sendo instruído, como ele próprio afirma, busca o contrário do que o bom senso, do que a racionalidade, lhe indica.

Essa recusa ao tratamento e o sentir conscientemente dor nos levam para uma segunda perspectiva: a de que a esfera privada, o subsolo do memorialista da novela de Dostoiévski, é um reduto irracional e de exerceção da subjetividade diante das pressões racionalizantes⁵³⁸. Segundo Brüsecke, citando Max Weber, a racionalidade moderna é dividida em três esferas: “(1) a esfera da racionalidade cognitiva presente na ciência e na técnica, (2) a esfera da racionalidade avaliativa como aparece no direito e na ética e (3) a racionalidade expressiva e estética, virulenta na arte e nas relações amorosas”⁵³⁹. Segundo o autor, no processo de racionalização crescente, essas esferas vão se diferenciando e, nesse processo, ocorre a divisão entre o público, o local das racionalidades 1 e 2, e o privado, o local da (i)racionalidade 3.

⁵³⁶HUGUENIN, *op. cit.*, 2013, p. 649.

⁵³⁷Segundo Carletti (2018) e Pareyson (2012), uma das grandes problemáticas de *Memórias do Subsolo*, e da própria antropologia religiosa de Dostoiévski, é a questão de que o ser humano é radicalmente livre, tanto para o bem quanto para o mal.

⁵³⁸BRÜSECKE, Franz Josef . Romantismo, Mística e Escatologia política. Lua Nova - Revista de Cultura e Política , São Paulo, n.62, 2004, p. 21-44.

⁵³⁹*Idem*, p. 21-22.

Assim, Weber inclui a subjetividade e a irracionalidade como reflexos da racionalidade moderna, só que os inclui dentro de uma esfera privada da modernidade. Dessa forma, Dostoiévski parece antecipar as proposições de Weber ao considerar o *subsolo* um lugar de escape da gaiola de ferro da racionalidade moderna, assim como parece antecipar Weber ao afirmar, ainda em 1864, que a subjetividade é um traço constituinte da modernidade.

Nesse sentido, podemos compreender o porquê do sentir dor no fígado por raiva, e a afirmação dessa dor como resistência, só poderiam ocorrer no subsolo, dado que o homem do subsolo não poderia falar o que fala, e da forma como fala, em público. A externalização de seu mal estar, da sua raiva biliosa, da sua subjetividade, da sua irracionalidade e da sua agonia, só poderia ser externada em suas memórias, em um relato íntimo aos “caros senhores”, os homens racionais do séc. XIX, que jamais lerão essas memórias, como afirma o próprio personagem. Nesse sentido, Dostoiévski compreende, como o compreendeu posteriormente Weber⁵⁴⁰, que no subsolo reside o subconsciente da modernidade, as irracionalidades de qualquer espécie⁵⁴¹, como as fantasias, os caprichos, os prazeres ignóbeis, as paixões fatais e os delírios. E é somente no subsolo, nesse lugar onde a racionalidade estética e expressiva encontrou lugar para o subjetivo e irracional, exotado da vida pública pela razão que não compreende as fissuras e inconsistências da existência, que poderia florescer um discurso como o do homem do subsolo. Discurso que nos desnuda verdades que, como o próprio personagem assume, o homem tem até mesmo receio de descobrir em si mesmo.

Em *Memórias do Subsolo*, o significado moderno de razão, identificado com uma potencialidade positiva e evolutiva dos seres, também é contestado, por meio da apresentação da razão como desagregadora, produtora de paradoxos, iluminação dos abismos da consciência e, sobretudo, como niilismo; ou seja, como responsável pela produção de falta de sentido na vida⁵⁴². Nesse sentido, na crítica do homem do subsolo, reside o enfrentamento, que se estenderá às obras posteriores de Dostoiévski, entre uma concepção determinista que “reduz os contrastes, mesmo a mais aguda contradição, à indiferença e à indistinção”; e uma concepção da radicalidade da liberdade que “exalta a oposição, mesmo a mínima distinção, à tensão do dilema e da escolha”⁵⁴³. Porém essa disputa, à qual o homem do subsolo participa nessas duas perspectivas, tem como efeito, em primeiro lugar, a percepção niilista do personagem e, em segundo lugar, a sua revolta e indeterminação diante desses determinismos. Assim, como aponta Claudia Drucker⁵⁴⁴, o homem do subsolo é um ser que ainda não se adaptou

⁵⁴⁰*Ibidem.*

⁵⁴¹BRÜSECKE, *op. cit.*, p. 23.

⁵⁴²DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁴³NOGUCHI, Eduardo Armaroli. Nihilismo ou Religião: Os caminhos da liberdade no romance *Os Demônios* de Fiódor Dostoiévski. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2007, p. 66-67.

⁵⁴⁴DRUCKER, *op. cit.*

completamente aos determinismos racionais, como a juventude radical o fez, por exemplo; mas que, da mesma forma, ele também não conseguiu encontrar uma saída concreta para além desses determinismos. Vejamos como isso é exposto na obra de Dostoiévski.

Um primeiro sintoma de que a razão, em sua aplicação radical e sem atritos, levaria ao nihilismo, pode ser encontrada nas primeiras páginas de *Memórias do Subsolo*, na afirmação do personagem de que “Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom, nem canalha, nem honrado, nem inseto”⁵⁴⁵. Ao que o personagem, observando sua inércia diante da existência, se consola ao afirmar que

um homem inteligente não pode, a sério, tornar-se algo, e de que somente os imbecis o conseguem. Sim, um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura iminentemente sem caráter; e uma pessoa de caráter, de ação, deve ser sobretudo limitada⁵⁴⁶

Aqui é possível vermos um primeiro ponto de atrito entre o homem do subsolo e seus interlocutores imaginados, os homens de ação, a juventude radical russa do séc. XIX, através da afirmação de que a sua ação, praticidade e utilitarismo fundamentados na razão são, em última instância, imbecilidade. Essa afirmação ácida do personagem ocorre porque ele, como o afirma ao longo da obra, levou aos últimos limites a razão que seus interlocutores não ousaram levar nem mesmo à metade⁵⁴⁷. De forma que, à despeito de uma suposta inferioridade da inércia do memorialista frente a ação dos homens práticos, a sua inércia ainda é superior à ação daqueles; dado que ele percebe, ao esgaçar os determinismos dos radicais, que nada faz sentido, que tudo é fútil e que o ser humano nada pode fazer para alterar o seu redor⁵⁴⁸. Mas como o personagem pode chegar a tal conclusão?

Um primeiro ponto diz respeito à negação da máxima de Tchernichévski, exposta anteriormente, de que a razão, de que a consciência bem entendida dos seres humanos, seria o primeiro passo para o surgimento de um novo homem. Essa negação se apresenta como a explicação do memorialista do por quê não conseguiu se transformar nem mesmo em um inseto. O personagem atribui a sua inércia a uma moléstia: “Juro-vos, senhores, que *uma consciência muito perspicaz é uma doença*, uma doença autêntica, completa⁵⁴⁹”, e arremata que, para o uso cotidiano, bastaria a consciência com que vivem os homens de ação, os radicais. A consciência do homem do subsolo, diferente da de seus interlocutores práticos, é uma consciência hipertrofiada, uma consciência que exerceu a razão até seu limite e não encontrou por ela, como esperava Tchernichévski, uma evolução; mas encontrou o subsolo. Essa

⁵⁴⁵DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 17.

⁵⁴⁶*Ibidem*.

⁵⁴⁷DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009.

⁵⁴⁸DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁴⁹DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 18.

consciência demasiado viva, longe de aperfeiçoar o homem do subsolo, levou-o à percepção da própria degradação e, a partir dessa, a necessidade incontornável, rotineira, de encontrar prazer na realização de uma ignonímia, como apontado pelo próprio memorialista

o prazer provinha justamente da consciência demasiado viva que eu tinha da minha própria degradação; vinha da sensação que experimentava de ter chegado ao derradeiro limite [da razão]; de sentir que, embora isso seja ruim, não pode ser de outro modo; de que não há outra saída [ao se alcançar racionalmente o niilismo]; de que a pessoa nunca mais será diferente, pois, ainda que nos sobrasse tempo e fé para isto, certamente não teríamos vontade de fazê-lo e, mesmo se quiséssemos, nada faríamos neste, mesmo por que em que nos transformaríamos? E o principal, o fim derradeiro, está em que tudo isso ocorre segundo leis normais e básicas da consciência hipertrofiada, de acordo com a inércia, decorrência direta dessas leis, e, por conseguinte, não é o caso de se transformar; simplesmente não há nada a fazer. Resulta o seguinte, por exemplo, da consciência hipertrofiada: tu tens razão em ser um canalha, como se fosse consolo para um canalha perceber que é realmente um canalha⁵⁵⁰.

Assim, como explicita Arlene Fernandes, do determinismo social de matriz racionalizante só restaria a inércia; só restaria se perceber a própria falta de caráter, perceber que se é um canalha:

Dostoiévski denuncia que o vazio moral promovido pela aceitação do determinismo social implica a consciência de que, diante das leis da natureza, não se pode agir. O resultado daquilo que a personagem nomeia consciência hipertrofiada é a inércia diante dos conflitos morais da vida e o refúgio na certeza de que os indivíduos modernos estão destinados a se tornar criaturas sem caráter. Contra isso, nada mais poderia ser feito⁵⁵¹.

Em *Memórias do Subsolo*, a razão se apresenta também como um elemento desumanizador que aliena o homem do subsolo de uma *vida viva* e o condiciona à racionalização de todos os aspectos de sua existência⁵⁵², o que inviabiliza suas respostas às ações ou conflitos mais simples. Devido à sua consciência hipertrofiada, o homem do subsolo não consegue tomar uma decisão, agir; a vida se transformou para ele, de tal forma, em *consciência da vida*, e não em vida em si, que o personagem não consegue encontrar um fundamento ao qual amparar suas ações. A consciência hipertrofiada de nosso personagem o aflige e paralisa, a tal ponto, que ele chega a ser considerar não mais um homem, mas um camundongo, que nem mesmo consegue responder a um bofete recebido de outrem. E isso ocorre, de acordo com Claudia Drucker, a partir do desejo de uma vontade livre e, ao mesmo tempo, a aceitação de um determinismo científico por parte do homem do subsolo⁵⁵³.

⁵⁵⁰*Idem*, p. 20, grifos e comentários nossos.

⁵⁵¹FERNANDES, *op. cit.*, 2021, p. 145.

⁵⁵²ALENCAR, Manoel Carlos Fonseca de. *Memórias do Subsolo: o Romantismo em Dostoiévski*. Blecaute – Revista de Literatura e Artes, Campina Grande – Paraíba, ano 5, n. 15, 2013.

⁵⁵³DRUCKER, *op. cit.*, p. 138.

Mas como um bofete levado pode explicar a paralisação da vida diante do determinismo científico? Para isso, se faz necessário acompanharmos o raciocínio de Drucker. No cerne da revolução científica, segundo a autora, há o pressuposto de se explicar como as coisas se passam, além de se procurar também os princípios que tornam certos resultados obrigatórios, o que implica na aplicação de um *princípio da causalidade*: “para um certo estado de coisas, é de se esperar que outro se suceda. Define-se de antemão um tipo de desenvolvimento do qual seria absurdo e incompreensível que os eventos escapassem⁵⁵⁴”. De forma que, da revolução científica, decorre uma explicação determinista que tira a sua ênfase da pura sucessão, “de tal modo que nenhum evento escapa a uma cadeia”⁵⁵⁵, de uma linha única de elementos que explicam a situação presente das coisas, e da qual os imprevistos ou pontos fora da curva são eliminados.

Essa situação, inédita até o séc. XIX, segundo Claudia Drucker⁵⁵⁶, recoloca o problema da liberdade e da vontade sobre um novo prisma moderno, que questiona a posição e o lugar ocupado pela vontade em meio a uma natureza, uma realidade, que é regida por leis rígidas e inescapáveis que, inclusive, poderiam estar por trás do próprio querer humano, das opções escolhidas por cada um de nós. A partir da supracitada autora, inquirimos que existem três formas de encarar o problema do determinismo: a primeira é aceitar invariavelmente que nada depende da nossa vontade, a segunda é aceitar que tudo depende da nossa vontade e a terceira é a mescla entre essas duas perspectivas, com uma adesão parcial ao determinismo. Essa terceira perspectiva é denominada *compatibilismo*, e ela procura aliar a falta de liberdade “exterior” ao indivíduo com a sua capacidade de decisão “interna”.

Nosso personagem em questão, o homem do subsolo, é um indivíduo que, atualmente, poderia ser considerado um *compatibilista*, e cuja discussão importante começa após a aceitação dessa posição⁵⁵⁷. Ao assumir essa posição, esse “determinismo suave”⁵⁵⁸, o personagem começa a se questionar sobre a validade da sua vontade: do que adianta eu poder escolher quando essa escolha é pífia e em nada altera o mundo exterior a mim? De forma que tornar compatível a perspectiva determinista com uma certa “liberdade pessoal” de nada adianta ao personagem, que percebe, pelo próprio determinismo, que nenhuma das suas ações fazem sentido diante das leis inexoráveis de uma realidade imutável. A partir da aceitação de qualquer determinismo, a vida humana perde seu sentido, a vida não é mais vida, mas é um elo, um simples elemento constituinte do arranjo existente *a priori*, de forma que “o caráter específico da ação humana se perdeu e não é recuperado quando se atingem pequenos objetivos práticos”,

⁵⁵⁴*Ibidem*.

⁵⁵⁵*Idem*, p. 139.

⁵⁵⁶*Idem*, p. 140.

⁵⁵⁷DRUCKER, *op. cit.*, p. 140.

⁵⁵⁸*Ibidem*.

ao ponto de se perder “a noção de liberdade e de ação em sentido próprio, junto com toda a benção e maldição que essas noções acarretam”⁵⁵⁹. O objetivo da novela, portanto, é demonstrar a ação devastadora da aceitação de *qualquer* determinismo.

Esse objetivo fica explicitado na novela quando o homem do subsolo se imagina sendo esbofetado por outra pessoa e não consegue perceber essa ofensa de um ponto de vista natural ou causal. Sem conseguir esboçar uma reação, dada a sua consciência hipertrofiada pelo determinismo, o homem do subsolo não consegue definir uma causa primeira que levou à agressão: “Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato de pensar [do científico sobretudo]”⁵⁶⁰. Diante da ofensa, o homem do subsolo não consegue achar uma causa primeira que fundamente uma reação de sua parte, mas só consegue encontrar uma cadeia de acontecimentos. Nesse sentido, podemos imaginar a inércia do homem do subsolo a partir dos seguintes questionamentos imputados ao personagem por nós: teria eu provocado o bofete? Seria a agressão um elemento primitivo ainda não vencido pela razão no homem civilizado do séc. XIX? Seria a ofensa uma ação resultante da formação familiar violenta do agressor? Seria a ofensa uma ofensa mesmo, ou somente uma reação natural, um simples movimento de uma série de músculos em um organismo vivo?

Diante dessa digressão sem fim, o homem do subsolo acaba por não ver culpa ou ofensa no ato realizado contra si, e por isso não consegue tomar nenhuma atitude em relação a isso, dado que “com efeito, o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado de braços cruzados”⁵⁶¹. Para tomar uma atitude contra a agressão, o personagem afirma que teria de ser um homem de ação, uma pessoa de inteligência limitada, que não veria todos os fundamentos que poderiam embasar um bofete e, assim, poderia responder à ofensa com outra, por exemplo, a partir de uma pressuposto de justiça. Assim, o homem do subsolo *não opta* por não fazer nada, mas não o faz por não ver sentido; nesse caso, ele não vê sentido e nem êxito em um ato de vingança, assim como não consegue perdoar a ofensa recebida por não ver sentido nisso também. O seu ressentimento, sua resposta humana plausível, já sofreu uma *decomposição química*⁵⁶²:

Quando se repara, o objeto volatiliza-se, as razões se evaporam, não se encontra o culpado, a ofensa não é mais ofensa, mas *fatum*, algo semelhante à dor de dentes, da qual ninguém é culpado, e, por conseguinte, resta mais uma vez a mesma saída, isto é, bater no muro [as delimitações impostas pelas invariáveis dos determinismos], do modo mais doloroso [...] Mas que fazer, se a destinação única e direta de todo homem

⁵⁵⁹DRUCKER, *op. cit.*, p. 141.

⁵⁶⁰DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 29-30, comentário nosso.

⁵⁶¹*Idem*, p. 30.

⁵⁶²DRUCKER, *op. cit.*, p. 142.

Na perspectiva do romance ideológico de Dostoiévski, portanto, essa primeira parte de nossa análise buscou explorar os meandros de um personagem e consciência que exauriram a razão, que a levaram ao seu limite niilista, onde nada mais faz sentido ou importa. Entretanto, é importante destacarmos que, de uma forma dolorosamente patológica, o homem do subsolo ainda é um ser revoltado e que busca, mesmo sem encontrar, uma saída para os limites da racionalidade. Nesse sentido, na dúvida e sofrimento do homem do subsolo ainda subsiste um elemento da mística ortodoxa, que é a recusa da objetivação do mundo, objetivação que é o mesmo que a morte⁵⁶⁴. A recusa a essa morte, como aponta Luigi Pareyson, chega ao ponto do absurdo de se negar que $2 + 2 = 4$ ⁵⁶⁵, e afirmar que $2 + 2 = 5$ pode ser uma coisinha muito simpática também⁵⁶⁶. Assim, a suposta irracionalidade do homem do subsolo ainda é um aceno de liberdade, de vida, da recusa à morte tranquila da alma na qual já se encontram os homens de ação acomodados com o “muro” representado pelas ciências e determinismos. Assim, o homem do subsolo afirma que o ser humano

seria mais que uma tabula rasa comandada pela vantagem utilitária. Por teimosia, a seu bel prazer, seria ele capaz de embrenhar-se por caminhos obscuros (nas “trevas”), arriscados e absurdos, pois não identificados a qualquer princípio racional ou consciente. “Pensai no seguinte: a razão é coisa boa, mas a razão é só a razão e apenas satisfaz a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41). O “ato de querer”, o desejo humano, inconsciente, “subterrâneo”, poderia, contrariando o que Freud mais tarde denominaria “princípio do prazer”, simplesmente rejeitar “o caminho indicado”- vantajoso, racional – à procura do “caminho árduo, absurdo”, doloroso, situado para “além do princípio do prazer” (FREUD, 1998). A liberdade caótica que o memorialista do subsolo proclama desafia qualquer pretensão racionalista de achatar a personalidade humana, exibindo toda a sua complexidade anárquica, da qual a lógica, a matemática e a aritmética, fariam parte, mas seriam incapazes de esgotar. Haveria um resto não aderível, inapreensível pela (e resistente à) racionalização⁵⁶⁷.

4.2.2 Segundo sintoma – Anti utopia: a liberdade como prisão

O segundo sintoma antimoderno a ser considerado em *Memórias do Subsolo* é a posição anti utópica, e não contra revolucionária como estipulado por Compagnon⁵⁶⁸. A diferenciação que fazemos entre anti utopia e contra revolução se dá pela própria peculiaridade e complexidade do pensamento de Dostoiévski. A partir da biografia consultada, e sobretudo a

⁵⁶³DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 30-31.

⁵⁶⁴PONDÉ, *op. cit.*

⁵⁶⁵PAREYSON, *op. cit.*

⁵⁶⁶DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 47.

⁵⁶⁷HUGUENIN, *op. cit.*, 2013, p. 654.

⁵⁶⁸COMPAGNON, *op. cit.*, 2007.

partir do conteúdo de *Memórias do Subsolo*, a grande questão para Dostoiévski não é somente a revolução - que na Rússia tsarista poderia ser, inclusive, uma revolução de cunho liberal ou republicana; a grande questão para o autor é a secularização, é a afirmação da capacidade do ser humano mesmo aperfeiçoar a criação de Deus, através da construção histórica de um paraíso terrestre⁵⁶⁹. O posicionamento anti utópico não se dá, como ocorreu com os antimodernos franceses estudados por Compagnon, a partir de um posicionamento tradicionalista e reacionário por parte do escritor russo. O “reacionarismo” de Dostoiévski se dá pela antevisão dos possíveis efeitos nocivos que a tentativa de realização dessas utopias poderia acarretar, e não pelos pressupostos que as guiavam⁵⁷⁰. De forma que, ao contrário de grande parte dos antimodernos franceses, Dostoiévski nunca recusou os princípios de igualdade e compaixão socialistas que guiavam os radicais, e eram presentes em sua antropologia cristã⁵⁷¹, mas recusou os métodos revolucionários violentos e as pretensões secularizantes na forma de concretizá-los por esses grupos. É contra o paraíso, a perfectibilidade atingida pelos próprios seres humanos e as implicações disso, que Dostoiévski resiste, e não contra um mundo justo e igualitário.

No que se refere à *Memórias do Subsolo* e o diálogo estabelecido entre o homem do subsolo e os pressupostos defendidos por Tchernichévski e a juventude radical, o anti utopismo surge como elucidação dos aspectos negativos e destrutivos do perfeccionismo embutido na proposta de uma sociedade utópica⁵⁷². Dado que, como expõe Sloterdijk, o fim da história simbolizado pelo Palácio de Cristal é, para Dostoiévski, a representação do esvaziamento e descorporificação da humanidade; é a prisão na qual o poder do estado protege e encoraja a imobilidade benigna de toda a humanidade⁵⁷³. Outrossim, o anti utopismo encontrado em *Memórias do Subsolo* é fruto da recusa de Dostoiévski ao cálculo utilitarista, realizado por Tchernichévski, que substituíra a liberdade pela igualdade⁵⁷⁴. Para o literato russo, a liberdade e a igualdade, almejadas pela juventude radical através do socialismo, só poderiam ser encontradas no amor exemplificado por Cristo, na abnegação consciente do eu, no fazer o bem ao outro espontaneamente, e não em um cálculo racional de que o bem estar coletivo é mais vantajoso para o indivíduo⁵⁷⁵.

⁵⁶⁹CABRAL, *op. cit.*, 2012.

⁵⁷⁰FERNANDES, Arlene Aparecida. O Solo Sagrado: Crítica da Modernidade em Dostoiévski. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

⁵⁷¹CARLETTI, *op. cit.*

⁵⁷²PAREYSON, *op. cit.*

⁵⁷³SLOTERDIJK, *op. cit.*, p. 186-187.

⁵⁷⁴DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁷⁵FERNANDES, Arlene Aparecida. O Solo Sagrado: Crítica da Modernidade em Dostoiévski. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

Nesse sentido, o anti utopismo é representado, em *Memórias do Subsolo*, a partir de três principais frentes entrelaçadas: a primeira, de menor envergadura, é a do questionamento do pressuposto de que a razão “melhoraria” os seres humanos, no sentido de um encaminhamento inexorável rumo ao progresso, a um mundo melhor, a partir da técnica moderna. Já o segundo é relacionado à perspectiva radical de liberdade que Dostoiévski possuía⁵⁷⁶, e que é fruto da sua antropologia e fé cristãs⁵⁷⁷, e que pressupõe que, ao contrário do que propunha Tchernichévski, os seres não buscam o que lhes é útil e benéfico, mas buscam, com toda a sua força e por todos os meios, exercer a sua vontade, a sua *liberdade*, contra as leis históricas que determinam e reduzem essa vontade em prol de um projeto secularizante, como é o caso do egoísmo racional.

Por fim, o último elemento anti utópico da obra diz respeito à relação entre o bem e a liberdade, no sentido de que o bem, o convívio harmônico e a compaixão, elementos a serem alcançados na proposta utópica de Tchernichévski, não podem ser conquistados ou assimilados racionalmente, serem vistos como algo útil e, a partir disso, serem empregados na busca de um futuro idílico. O bem, para Dostoiévski, é resultado do exercício da liberdade de cada um, assim como o mal, de forma que o fazer o bem não é, e nunca poderá ser, um ato mecânico, calculado, mas deve ser algo consciente e livremente exercido⁵⁷⁸, o que fere os pressupostos da lógica utilitária de Tchernichévski. Além disso, dada a radicalidade da visão de liberdade de Dostoiévski, o elemento anti utópico se apresenta também na negação à totalidade que pressupõe a utopia: por ser livre, o ser humano escolhe se vai exercer o bem ou o mal, em uma batalha constante, na qual não há a possibilidade de edificação de um paraíso pleno, perfeito, dado que a maldade sempre está à espreita, e o caminho da liberdade é repleto de tentações⁵⁷⁹. Como afirma Ana Huguenin:

Aonde Tchernichévski projetara grandes esperanças, inclusive no sentido do alcance de um futuro ideal, Dostoiévski projetou a possível decadência da humanidade. O autor, que se aferrara a ideais cristãos, jamais aceitaria que a ação humana – para o bem ou para o mal – fosse condicionada, exclusivamente, pela “razão egoísta”. O deslocamento dos valores cristãos de compaixão, sacrifício e auto-desprendimento para o âmbito laico e racional da “razão egoísta”, da vantagem ou do cálculo racional, causou profunda indignação em Dostoiévski, que o atacou em algumas de suas obras, entre elas *Memórias do subsolo*⁵⁸⁰.

Esclarecidos esses pontos gerais, nos debruçemos sobre o posicionamento anti utópico do homem do subsolo. Acompanhando o raciocínio do personagem, podemos elencar como

⁵⁷⁶PAREYSON, *op. cit.*

⁵⁷⁷CARLETTI, *op. cit.*

⁵⁷⁸DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁷⁹NOGUCHI, *op. cit.*

⁵⁸⁰HUGUENIN, *op. cit.*, 2013, p. 653.

pontos chave para a possibilidade de uma utopia: (1) o reconhecimento do ser humano como um ser racional, ou seja, um ser que entende as suas *reais vantagens* e que guia seu comportamento exclusivamente por elas; (2) a segunda possibilidade é de que, não somente ele compreenda essas vantagens, mas também as tenha bem definidas, no sentido de que, historicamente, essas vantagens seriam sempre a busca por um certo conjunto de elementos: o bem, a paz, a tranquilidade, o bem estar geral e etc; ou seja, a busca pelo que é útil, benéfico e, conseqüentemente, racional. Por fim, a partir dessa capacidade de realizar e das vantagens bem esclarecidas, (3) se faz necessário estabelecer um processo, com início e fim, de constante melhoramento ao longo do tempo, pela real e inexorável aplicação dessas vantagens; ou seja, é necessária a criação de uma *filosofia da história*, regida por leis imutáveis, que pressupõe que o desenvolvimento histórico é progressivo, de que se avança de um estágio inferior para um superior, até que a utopia deixe de ser expectativa e se transforme em experiência.

Diante desses “sonhos dourados”⁵⁸¹ que encantaram Tchernichévski, a juventude radical e, se incluirmos Reinhart Koselleck⁵⁸² no cálculo, grande parte dos historiadores, filósofos e intelectuais ocidentais, o homem do subsolo responde com escárnio, zombaria e dúvida. Em clara alusão à Jean-Jacques Rousseau, cujo pensamento influenciou profundamente Tchernichévski⁵⁸³, o personagem questiona

Oh, digei-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?⁵⁸⁴

Ao que o personagem retruca com o questionamento das leis do esclarecimento e da civilização, propostas por Tchernichévski, a partir da possibilidade da existência de uma vantagem que não cabe dentro da razão. Devido a existência dessa vantagem que não pode ser racionalmente enquadrada, identificada pelo personagem como o desejo estúpido de exercermos nossa própria vontade, o homem do subsolo aponta que a vontade livre pode fazer ruir todo o sistema de cálculos do bem comum proposto pelo egoísmo racional:

Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! Mas, em primeiro lugar, *quando foi que aconteceu ao homem, em todos estes milênios, agir unicamente em prol de sua própria vantagem?* E que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens, com conhecimento de causa, isto é, compreendendo plenamente as suas reais

⁵⁸¹DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009.

⁵⁸²KOSELLECK, *op. cit.*, 2007.

⁵⁸³CABRAL, *op. cit.*, 2016.

⁵⁸⁴DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 32-33.

vantagens, relegado estas a um plano secundário e se atirado a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, sem serem obrigados a isto por nada e por ninguém, mas como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel-prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? Quer dizer, realmente, que essa teimosia e a ação a 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 consiste a vantagem humana? *E se porventura acontecer que a vantagem humana, alguma vez, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, em certos casos, desejamos para nós mesmos o prejuízo e não a vantagem?* E, se é assim, *se pelo menos pode existir tal possibilidade, toda a regra fica reduzida a nada*⁵⁸⁵.

A lei universal da busca pelo útil e vantajoso, portanto, é colocada aqui sob fogo cerrado pelo homem do subsolo, que questiona o próprio determinismo totalizante desta lei: como pode a busca pelo útil ser uma lei universal quando existem diversos casos contrários que demonstram efetivamente o contrário? O homem do subsolo questiona, portanto, a ingenuidade de uma aceção positiva de humanidade e de progresso vigente no séc. XIX⁵⁸⁶, que para se sustentar precisou ocultar de seu horizonte tudo que fosse negativo e contraditório na humanidade. Assim, contra essas perspectivas de que o homem é suavizado pela civilização, como a do historiador inglês H. T. Buckle, citado pelo personagem, o homem do subsolo dispara

Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champanhe. Aí tendes todo o nosso século, em que viveu o próprio Buckle. Aí tendes Napoleão, tanto o grande como o atual [Napoleão III. (N. do T.)]. Aí tendes a América do Norte, com a união eterna [Referência à Guerra de Secessão. (N. do T.)]. Aí está, por fim, esse caricato Schleswig-Holstein [Trata-se da guerra de 1863-1864, em disputa dos ducados de Schleswig e Holstein, travada pela Áustria e a Prússia contra a Dinamarca. (N. do T.)]... *O que suaviza, pois, em nós a civilização?* A civilização elabora no homem apenas a multiplicidade de sensações e... absolutamente nada mais. E, através do desenvolvimento dessa multiplicidade, o homem talvez chegue ao ponto de encontrar prazer em derramar sangue. Bem que isto já lhe aconteceu. Notastes acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavalheiros civilizados, diante dos quais todos estes Átilas e Stienka Rázin [Chefe de uma grande rebelião de cossacos no século XVII. (N. do T.)] não valem um caracol, e se eles não saltam aos olhos com a mesma nitidez de Átila e Stienka Rázin, é justamente porque são encontrados com demasiada frequência, são por demais comuns, e já não chamam a atenção. *Pelo menos, se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora, ele via justiça no massacre e destruída, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideremos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo ocupamo-nos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora*⁵⁸⁷.

Como afirma o próprio homem do subsolo, concepções como as proferidas por Buckle, e aceitas por Tchernichévski, não passam de logística, cujo resultado final, o progresso, o desenvolvimento, exige, como podemos depreender de Walter Benjamin, a constante e

⁵⁸⁵ *Idem*, p. 33, grifos nossos.

⁵⁸⁶ CABRAL, *op. cit.*, 2016.

⁵⁸⁷ DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 36, grifos nossos, comentários do tradutor.

sistemática ocultação da barbárie, que só se mostra em uma leitura histórica à contrapelo⁵⁸⁸. Entretanto, como aponta o homem do subsolo, o homem é a tal ponto afeiçoado aos seus sistemas, que está pronto a “deturpar intencionalmente a verdade, a descrer de seus olhos e seus ouvidos, apenas para justificar a sua lógica”⁵⁸⁹. E assim, como zomba o homem do subsolo ao imaginar a resposta de seus interlocutores, toda a barbárie é justificável, é uma questão de cálculo: é um estágio de barbárie que ainda não pôde ser vencido, dado que o homem ainda não percebeu que não matar o outro é sua real vantagem. O memorialista argumenta, imaginando como resposta de seus interlocutores, de que a barbárie do séc. XIX não passaria de um problema temporário, de uma falta de clareza do pensamento momentânea, reflexo de uma era bárbara onde os seres ainda não se *acostumaram* a agir como ordena a razão e as ciências. Ao que o homem do subsolo retruca:

Mas, apesar de tudo, estais absolutamente convictos de que *ele há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo*, quando tiver perdido de todo alguns velhos e maus hábitos e quando *o bom senso e a ciência tiverem educado e orientado completa e normalmente a natureza humana*. Estais convictos de que, então, o homem deixará por si mesmo de enganar-se deliberadamente e, por assim dizer, a seu pesar não há de querer separar a sua vontade dos seus interesses normais. Mais ainda: então, dizeis, *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, de modo que tudo o que ele faz não acontece por sua vontade, mas espontaneamente, de acordo com as leis da natureza. Consequentemente, *basta descobrir essas leis e o homem não responderá mais pelas suas ações, e sua vida se tornará extremamente fácil. Todos os atos humanos serão calculados, está claro, de acordo com essas leis, matematicamente, como uma espécie de tábua de logaritmos, até 108.000, e registrados num calendário; ou, melhor ainda, aparecerão algumas edições bem-intencionadas, parecidas com os atuais dicionários enciclopédicos, nas quais tudo estará calculado e especificado com tamanha exatidão que, no mundo, não existirão mais ações nem aventuras*. Então — sois vós que o dizeis ainda — *surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática, de modo que desaparecerá num ímpeto toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas*. Erguer-se-á então um palácio de cristal [Alusão ao romance de Tchernichévski *Que fazer?* (1863), em que aparece um palácio de ferro e cristal e se descreve um sonho sobre a futura sociedade socialista. Este episódio certamente foi inspirado pelo Palácio de Cristal, erguido no Hyde Park de Londres em 1851 para uma exposição internacional, e sobre a qual Dostoiévski escreveria mais extensamente em *Notas de inverno sobre impressões de verão* (capítulo 5). (N. do T.)]. Então... bem, em suma, há de chegar o Reino da Abundância⁵⁹⁰.

O trecho supracitado, apesar de longo, é de fundamental importância para entendermos a defesa da liberdade, da vontade, como elemento anti utópico, e por isso antimoderno, em *Memórias do Subsolo*. Retomando alguns aspectos da proposta do egoísmo racional de Tchernichévski, é importante salientarmos que, para o utilitarista, o fazer o bem é uma questão

⁵⁸⁸LÖWY, Michael. Walter Benjamin: aviso de incêndio – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

⁵⁸⁹DOSTOIÉVSKI, *OP. CIT.*, 2009, p. 36.

⁵⁹⁰DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009, p. 37-38, grifos nossos, comentários do tradutor.

de *necessidade*, e não de escolha⁵⁹¹. Ou ainda, para o utilitarista, o bem não se trata de uma ação, mas de um cálculo, onde a vontade não é contabilizada, mas apenas a utilidade de uma ação⁵⁹²; na sociedade ideal regida pelo egoísmo racional, “tudo o que preexiste e resiste à necessidade deve ser corrigido”⁵⁹³. Nesse sentido, o descobrimento das leis que regem os seres humanos, e a não mais resposta pelas suas ações, é a forma da utopia, através da razão e da ciência, instaurar uma prisão. De forma que, diante do sangue que não cessa de jorrar em torrentes, mesmo apesar de toda a “evolução” a que se chegou no séc. XIX, não há mais nada que se fazer, a não ser controlar completamente a atuação dos indivíduos, impedindo todo e qualquer desvio do caminho da necessidade, da razão, do intelecto, das ciências e, conseqüentemente, do bem.

Diante de um ser humano que nem sempre busca o que lhe é benéfico, tanto para si quanto para o coletivo, resta controlá-lo, reger e orquestrar suas ações por tabelas, limitá-las a cálculos e algoritmos, de forma que, para se alcançar a utopia não é mais necessário o bem, mas como postulou Tchernichévski⁵⁹⁴, é necessária a ordem; é preciso erradicar o desvio da vontade, até o seu adestramento e mescla com a razão e a utilidade. O preço disso, para o homem do subsolo, é a completa desumanização dos seres humanos, é o Formigueiro de Cristal, a eliminação de todos caprichos, vontades e contrariedades que, necessariamente, habitam a existência dos seres livres. O preço da utopia, da perfeição, portanto, é a completa, deliberada e sistemática perda da liberdade em prol da ordem, é a transformação dos seres em teclas de piano ou pedais de órgãos. De forma que o Palácio de Cristal, límpido e transparente, é o símbolo das utopias organizativas modernas, que podem ser vistas tanto à esquerda quanto à direita⁵⁹⁵. Ou ainda, é o símbolo do fim da humanidade: “Um mundo sensato, perfeito, sem falhas e sem sofrimento – o paraíso terrestre – não seria mais um mundo, mas uma aberração, que cede espaço ao fastio, à decadência, e que representaria o fim mesmo da experiência humana, o fim da história”⁵⁹⁶.

O anti utopismo aparece em *Memórias do Subsolo*, portanto, a partir da afirmação da liberdade, do “mandar ao diabo” essas teorias planificadoras, essa logística utilitária do bem, e a afirmação da necessidade de exercermos a nossa estúpida e irracional vontade⁵⁹⁷. Como expõe Claudia Drucker, o homem do subsolo se compraz em demonstrar que os caprichos, a teimosia e a obtusidade não são meros defeitos humanos, mas são a exerceção de um “direito” à

⁵⁹¹DRUCKER, *op. cit.*, p. 149.

⁵⁹²*Ibidem.*

⁵⁹³*Idem*, p. 154.

⁵⁹⁴*Ibidem.*

⁵⁹⁵DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁹⁶HUGUENIN, Ana Carolina. Da Casa Verde ao Subsolo: Machado de Assis e Dostoiévski entre a modernidade e tradição. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011, p. 97.

⁵⁹⁷DOSTOIÉVSKI, *op. cit.*, 2009.

teimosia e de buscar um caminho contrário ao que a razão indica, custe o que custar⁵⁹⁸. E que nessa busca transparece a real vantagem, a vantagem única a que inspira todo ser humano: a vantagem de exercer a sua liberdade, a sua capacidade de escolha, mesmo que o caminho escolhido não seja correspondente ao útil, racional ou benévolo. E com essa afirmação da liberdade, Dostoiévski aponta que o caminho da utopia, ao negar essa liberdade radical, é o caminho da prisão⁵⁹⁹, sustentada pela necessidade de controle embasada em uma benevolência esclarecida⁶⁰⁰, cujo resultado seria a constante revolta dos seres que sempre se inconformarão e afirmarão que não são teclas de piano, mesmo que a razão os indique o contrário.

Assim como, a afirmação dessa liberdade é também a recusa em aceitar que a simples técnica, razão e ciência são suficientes para uma conduta ética, que poderíamos chamar genericamente da execução do bem, e para a construção de um paraíso terrestre. O assentamento da utopia em uma lei histórica, como a do progresso, por exemplo, não é garantia do estabelecimento de relações humanas mais solidárias ou empáticas, para Dostoiévski⁶⁰¹. Inclusive, como afirma Pareyson, a razão como elemento norteador do aperfeiçoamento da criação pelo próprio ser humano, era sinônimo de destruição e desumanização para Dostoiévski⁶⁰². Para o literato russo, o bem não pode ser reduzido a uma questão de intelecto, como o fez Tchernichévski com o egoísmo racional, mas é algo que tem de ser *exercido*, ou seja, depende de uma ação, de uma virtude e de uma convicção⁶⁰³, precisa da abnegação consciente e livre do eu em detrimento do outro⁶⁰⁴, precisa do auto sacrifício, como o realizado por Jesus Cristo. Com isso, adentramos o terceiro aspecto anti moderno presente na obra e pensamento dostoiévskianos, que será marcado pela concepção de “necessidade da fé” como resistência e enfrentamento ao mundo moderno.

4.2.3 Terceiro Sintoma – Doutrina do Solo: a fé e o solo como resistência antimoderna

Com essa primeira análise dos elementos e traços antimodernos presentes em *Memórias do Subsolo*, que vão desde a afirmação do caráter niilista inerente ao uso radical da razão até a reflexão que elenca as utopias modernas como prisões, buscamos desnudar a crítica ao aspecto mais sensível da modernidade para Dostoiévski: a secularização. Como demonstrado, as preocupações do literato russo com a crença na perspectiva positiva de homem, com a definição da razão como único elemento de entendimento do mundo e a expectativa de uma

⁵⁹⁸DRUCKER, *op. cit.*

⁵⁹⁹SLOTERDIJK, *op. cit.*

⁶⁰⁰*Ibidem.*

⁶⁰¹FERNANDES, *op. cit.*, 2021.

⁶⁰²PAREYSON, *op. cit.*

⁶⁰³CARLETTI, *op. cit.*

⁶⁰⁴PAREYSON, *op. cit.*

perfectibilidade futura, fazem parte da reflexão que guia toda a obra dostoiévskiana: a do homem e seu destino. Assim, tendo-se em mente a profunda e poderosa crítica à modernidade presente em *Memórias do Subsolo*, que antevê um futuro apocalíptico a partir da aceitação dos pressupostos modernos, cabe-nos responder, mesmo que brevemente, o que Dostoiévski sugeriria, mesmo que de forma vaga e incipiente, como uma saída para certos elementos nocivos da modernidade. Essa saída, em termos gerais, constitui nosso último elemento antimoderno presente na obra e pensamento do autor, e que pode ser condensado como a necessidade/fundamentalidade da fé, do ideal moral do amor cristão, representado na Doutrina do Solo, corrente de pensamento encabeçada por Dostoiévski.

Entretanto, antes de abordarmos esse último elemento, é importante ressaltarmos que, neste último subcapítulo, proporemos a fé como um elemento antimoderno constituinte do pensamento de Dostoiévski, mas que não se apresenta de forma clara em *Memórias do Subsolo*. A fundamentalidade da fé, como aponta Joseph Frank⁶⁰⁵, foi, originalmente, um dos pilares do texto original de *Memórias do Subsolo*, tendo sido apresentada por Dostoiévski no capítulo dez da obra. Porém, devido à mutilação desse capítulo pela censura, o significado dessa parte da obra, fundamental para Dostoiévski, se tornou de difícil entendimento. Assim, ao tomarmos a fé, a religiosidade e espiritualidade cristã ortodoxas como um sintoma antimoderno, o faremos a partir dos elementos que constituem o pensamento de Dostoiévski e que se apresentaram, principalmente, ao longo das obras posteriores à *Memórias do Subsolo*, mas que partem da mesma crítica e reflexão da modernidade apresentada na obra em estudo.

Como exposto anteriormente, a fé, a espiritualidade e uma certa tradição russa de base cristã são elementos antimodernos pois, como apontado por Compagnon⁶⁰⁶, assim como pela análise de Fábio Feltrin de Souza⁶⁰⁷ sobre a antimodernidade na *Bacia do Prata*, os autores antimodernos tem como traço comum a percepção de que Deus e Cristo atuam como balizas morais para o ser humano e contrapeso diante dos ímpetos destrutivos da modernidade. De forma geral, a figura de Deus e da fé, institucionalizada na igreja ou não, aparece nos pensadores antimodernos como um freio às aspirações totalizantes e secularizantes da modernidade. Dado que, como podemos ver em Dostoiévski, assim como em outros antimodernos, as reflexões e posicionamentos religiosos ocorrem devido à preocupação com a autonomia metafísica moderna que, no processo de secularização, assume a forma do princípio de que Deus está morto e cabe ao homem tomar o seu lugar⁶⁰⁸. A crença em Deus, em Cristo e na transcendência, portanto, podem ser pensadas como freios a esse ímpeto secularizante realizadas por esses

⁶⁰⁵FRANK, *op. cit.*

⁶⁰⁶COMPAGNON, *op. cit.*

⁶⁰⁷SOUZA, *op. cit.*, 2011.

⁶⁰⁸FERNANDES, *op. cit.*, 2021.

antimodernos, como a colocação da dúvida nessa capacidade dos homens serem deuses. E, no caso de Dostoiévski, ainda podemos ver a figura de Cristo como uma baliza moral, uma categoria suprema de ser humano a ser buscada, mesmo que nunca possa ser alcançada em sua plenitude⁶⁰⁹.

Para o literato russo, os seres humanos não podem aspirar à completude de Cristo, porque somente Deus é completa positividade, enquanto o ser humano é sempre marcado pela disputa interna entre o bem e o mal⁶¹⁰. De forma que, quando o homem se afasta de Deus, da sua fé, o que ocorreu sem precedentes na modernidade⁶¹¹, os seres humanos ficam à mercê do mal, na escuridão. Como apontado por Claudinei Paulino da Silva⁶¹², Dostoiévski possuía uma concepção cristã radical da liberdade e do livre arbítrio, que considerava o ser humano apto a praticar tanto o bem quanto o mal, a ser submisso ou revoltado, a ser obediente ou desafiador. Nessa liberdade absoluta que Dostoiévski via na humanidade, pairava a noção de que fora de Deus, de Cristo, não há liberdade; ou ainda, de que pode haver liberdade fora do divino, mas que essa liberdade é destrutiva:

A liberdade, como insubordinação e autoafirmação do homem, conduz a negação não somente de Deus, mas do mundo, do próprio homem e da liberdade. Esta é uma inquietação que Dostoiévski tem com o humano moderno, o qual nega esta liberdade da alma e acredita que a ciência vai descobrir a chave da auto-compreensão humana e que o humano é —um ser em busca de suas causas naturais. Para Pondé, Dostoiévski encara esta paixão da modernidade pelo determinismo como uma segunda queda e que esse humano moderno acredita demais na razão, nas suas próprias ideias. Esta crença em si mesmo é para Dostoiévski a destruição da imagem de Deus, o que faz o niilista, entendendo que assim coloca o humano em seu devido lugar: —isto é a passagem de Deus ao homem divinizado; não o homem divinizado na figura de Jesus, mas o homem divinizado no lugar de Deus. À medida que se perde o referencial vertical, o ser humano se desfaz, se dissolve. —Então não sobra ser humano para ficar no lugar de Deus; o que sobra é o espetáculo do niilismo, o espetáculo da dissolução da condição humana.⁶¹³

Diante da infinita liberdade que possui a humanidade, liberdade cheia de perigos, constantemente assediada pela possibilidade do mal, cabe ao ser humano atravessar esse estado livre através de suas escolhas próprias, convicções e virtudes⁶¹⁴. Nesse caminho sinuoso, repleto de obstáculos, o Cristo é, para Dostoiévski, uma figura inspiradora de um ideal de humanidade duradouro, de amor, de humildade, de compaixão e de solidariedade. Segundo

⁶⁰⁹NOGUCHI, *op. cit.*

⁶¹⁰PAREYSON, *op. cit.*

⁶¹¹FERNANDES, *op. cit.*, 2021.

⁶¹²SILVA, Claudinei Fernandes Paulino da. O Cristo da Liberdade em Dostoiévski: Teologia e Literatura em diálogo. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.

⁶¹³*Idem*, p. 48.

⁶¹⁴PAREYSON, *op. cit.*

Pondé⁶¹⁵, a concepção de mundo de Dostoiévski é porosa ao sobrenatural, além de, segundo Pareyson⁶¹⁶, as ideias, divinas e diabólicas, sagradas e profanas, também poluam o mundo, de forma que o bem advindo do divino está semeado na Terra, está flutuando pelo vento. A positividade de Deus está presente aos seres humanos, e aceitá-la, buscá-la, é uma questão de escolha. Os seres modernos, ao renegarem essa ideia, ao optarem pela sua autodivinização, se entregaram ao materialismo, ao racionalismo, ao determinismo; em suma, ao mal e ao niilismo, a partir de uma perspectiva dostoiévskiana⁶¹⁷.

Em uma perspectiva antimoderna, portanto, podemos inquirir que a necessidade da fé em Cristo opera, em Dostoiévski, como um salvaguarda moral, como influência positiva no homem, de forma que a ausência dessa influência é sinônimo de caos e de desintegração⁶¹⁸. O que é atestado, por exemplo, pelo próprio homem do subsolo que chega ao niilismo pelo uso radical da razão, chega ao estágio de conscientemente se manter de braços cruzados e não ver sentido em mais nada. Ou ainda, chega-se à prisão, ao cerceamento da vontade individual, à desumanização em nome da utopia que pretende atingir historicamente a perfeição que somente o divino possui. A busca da perfeição, do fazer o bem, de melhorar o mundo sem a fé, como propuseram as modernas filosofias da história modernas, só pode descambar na destruição⁶¹⁹. De forma que a busca pelo bem, como a empreendida por Tchernichévski com o egoísmo racional, é uma busca infrutífera, já que desprovida de Deus, e que acaba ainda por ocultar o mal, o niilismo e a prisão, a partir da premissa de um paraíso a ser construído pelo humano.

A fé em Cristo, em Dostoiévski, também se apresenta como um elemento antimoderno por afirmar essa fé como liberdade⁶²⁰ e negar a perspectiva de liberdade jurídica e política presente nas filosofias da história modernas, que não viam a liberdade a partir de um aspecto humano⁶²¹. Essa visão jurídica e política de liberdade também está presente no pensamento de Tchernichévski, e se baseia na certeza de que “as ideias materialistas e utilitaristas seriam o suficiente para guiar a ética humana, sem que fosse preciso recorrer aos preceitos religiosos do sacrifício cristão”⁶²². A liberdade, em Dostoiévski, é indissociável da noção de sacrifício, de abnegação do eu, de doação voluntária ao próximo, que encontra a sua máxima realização na figura de Cristo⁶²³.

Em oposição a essa concepção jurídica e política da liberdade, Dostoiévski propõe uma liberdade que não é um “quê”, mas é um “como”, é uma liberdade que se dá em processo, o que

⁶¹⁵PONDÉ, *op. cit.*

⁶¹⁶PAREYSON, *op. cit.*

⁶¹⁷PONDÉ, *op. cit.*

⁶¹⁸*Ibidem.*

⁶¹⁹PAREYSON, *op. cit.*

⁶²⁰FERNANDES, *op. cit.*, 2017.

⁶²¹SILVA, *op. cit.*, 2009.

⁶²²FERNANDES, *op. cit.*, 2021, p. 144.

⁶²³SILVA, *op. cit.*, 2009.

implica no fato de que não se pode especificar o que é ser livre, somente sofrer essa liberdade⁶²⁴. De acordo com Claudinei Silva, citando Nikolai Berdiaev, a liberdade proposta por Dostoiévski é sobrenatural, é a *liberdade da alma*, que se dá através das profundezas da livre consciência humana e que supõe a infinitude⁶²⁵. Para Dostoiévski, como apontado por Pondé⁶²⁶, a liberdade tem a ver com a indefinição e com a contingência absoluta: a liberdade é a liberdade, e somente ela. Nesse sentido, a própria tentativa de se definir a liberdade é a sua própria negação⁶²⁷. Por exemplo: ao se definir a liberdade como liberdade econômica, a liberdade perde seu caráter absoluto, perde a sua contingência absoluta, de forma que ela não é mais liberdade em si, mas é outra coisa, é a liberdade de adquirir bens materiais, de possuir uma propriedade privada, de se satisfazer materialmente.

Assim, como exposto por Pondé, a liberdade em Dostoiévski se liga ao mistério, à contingência absoluta; ela é o tesouro de Deus dado à humanidade, e que só pode ser experienciada a partir dessa radicalidade da liberdade que existe em Deus, mas que o homem abdicou⁶²⁸. Tomando de empréstimo o exemplo apresentado por Claudinei Silva⁶²⁹ em relação a essa concepção de liberdade em Dostoiévski, e do por quê essa liberdade só se apresenta em Deus, podemos tomar o exemplo da fé. A fé em Deus só é totalmente livre se independer do milagre, dado que, se a fé dependesse do milagre, ela já não seria mais livre, mas teria um condicionante, um objetivo, que é a sua provação a partir do milagre. A liberdade de que trata Dostoiévski, portanto, é a liberdade da fé em Deus e em Cristo, é a liberdade sobrenatural representada na contingência absoluta, uma liberdade radical e indefinível, que só pode ser vivida em Deus, dado que ela é o presente do livre arbítrio divino à humanidade.

A concepção de liberdade da alma em Dostoiévski é tão radical que, como aponta Claudinei Silva, nem mesmo o bem, ou o mal, podem ser definidos como objetivos dessa liberdade; a liberdade, em Dostoiévski, é livre de tal maneira que ela precisa pressupor a própria existência do mal. Como expõe Nikolai Berdiaev:

Esta dignidade do homem e sua fé, lhe obrigam a reconhecer ambas as liberdades: a de escolher entre o bem e o mal e a liberdade dentro do Bem; a livre escolha da verdade e da liberdade dentro da verdade. *Não pode ser identificada a liberdade com o Bem, a Verdade ou a Perfeição. Tem sua natureza própria. Se a identifica com o Bem ou a Perfeição, é negá-la e reconhecer e aceitar o princípio de uma obrigatória imposição.* Pois o Bem livre – que é o único e verdadeiro Bem – admite, necessariamente, o Mal também livre. E nisto consiste a *tragédia da liberdade*, que tão profundamente é estudada e analisada por Dostoiévski. Esta é a entranha do mistério do cristianismo. Se inicia a dialética trágica. O Bem não pode ser imposto, não se pode impor o Bem a nada. *A liberdade de fazer o Bem admite a de fazer o Mal.*

⁶²⁴SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 47.

⁶²⁵*Ibidem.*

⁶²⁶PONDÉ, *op. cit.*, p. 116-117.

⁶²⁷*Ibidem.*

⁶²⁸*Ibidem.*

⁶²⁹SILVA, *op. cit.*, p. 48.

Pois esta conduz a supressão da mesma liberdade e tudo degenera ante esta fatal necessidade do Mal. *E se, ao contrário, negamos a liberdade de fazer o Mal e só admitimos a de fazer o Bem, tudo degenera na fatal necessidade de fazer o Bem. E, portanto, se suprime a liberdade.* Pois, esta —fatal necessidade boa já não é Bem, pois o verdadeiro Bem não pode existir sem a liberdade⁶³⁰.

Exposto isso, a concepção de liberdade da alma de Dostoiévski se choca frontalmente com as perspectivas de liberdade jurídica e política das modernas filosofias da história que viam nas suas realizações utópicas futuras a implementação da liberdade, já que, como exposto anteriormente, *a liberdade não é algo a ser alcançado, mas se sofre o fato de ser livre.* A liberdade, em Dostoiévski, também pressupõe uma aguda e ativa consciência, já que se a liberdade não pode ser definida, ela não pode possuir nenhum objetivo final, de forma que o fazer o bem, nesse estado radical de liberdade, necessita invariavelmente que a ação benévola parta de virtudes e de ações conscientes, e não de um cálculo quanti e qualitativo que estipula o bem, a liberdade, a perfeição e a verdade como resultados finais de um processo histórico evolutivo.

Aqui, novamente, o pensamento de Dostoiévski se choca com as premissas que guiaram o egoísmo racional de Tchernichévski e, em alguma medida, todas as demais filosofias da história modernas que pressupunham a realização do bem como uma necessidade, como algo racional a ser feito, ou ainda um mero reflexo de um processo evolutivo ancorado ao desenvolvimento técnico e científico ocorrido na modernidade. Por isso que, para Dostoiévski, as utopias modernas só podem descambar em uma prisão, como exposto anteriormente, porque *o bem exercido e identificado enquanto necessidade já não é mais um bem livre, é imposição, é a consciência do bem e não o bem propriamente dito.* Assim como uma liberdade que pressupõe somente o bem, também já não é mais livre, como exposto anteriormente por Berdiaev. Portanto, a realização do bem, exemplificado nos anseios de Tchernichévski e dos socialistas russos por uma sociedade justa e igualitária, não pode ser atingida pela simples reflexão intelectual que vê o bem do coletivo como o mais útil para o bem individual; esse bem tem de ser guiado por uma moral, por uma virtude, por uma *verdade*, por uma relação empática em que se toma as dores do outro como as suas, a qual Dostoiévski identifica na figura de Cristo⁶³¹.

Em contrapartida ao ideal de liberdade, bem e verdade propostos pelo egoísmo racional de Tchernichévski, Dostoiévski propõe Cristo como um ideal de humanidade, como uma verdade que dá liberdade (através dos exemplos de auto sacrífico e abnegação) e a verdade da liberdade (condensada na máxima de que só existe uma forma de viver a liberdade: através da

⁶³⁰BERDIAEFF, Nicolas. El Credo de Dostoiévski. Traducción directa del ruso por Aléxis Marcoff. Barcelona-Espanha. Ed. Apolo. 1951, p. 72 *apud* SILVA, *op. cit.*, 2009, p. 49, grifos nossos.

⁶³¹SILVA, *op. cit.*, 2009.

exercção da liberdade em meio e dentro do amor)⁶³². Como aponta Claudinei Silva, a liberdade da alma é possível porque Cristo renuncia seu poder sobre o mundo, “o único poder que Cristo conhece é o poder do amor, que para Dostoiévski, é o único poder correspondente a liberdade”⁶³³. Esse amor pode ser condensado a partir da visão de Cristo que possuía Dostoiévski, e da representação desta em seus personagens⁶³⁴, como a doação incondicional ao próximo e a realização consciente do bem, sem que nisso esteja envolvido um objetivo ou a espera de algum ganho, seja social, econômico ou político, como pressupunha o egoísmo racional.

É nesse sentido, portanto, que Cristo exerce o amor, o único poder legítimo e verdadeiro, em meio e dentro da liberdade; dado que o amor, esse amor de Cristo, desvinculado de um cálculo de ganhos e perdas, realizado como virtude, como ideal de humanidade, é o único ideal que não fere a liberdade. Esse amor, como podemos apreender a partir de Claudinei Silva⁶³⁵, não fere a liberdade pois ele é realizado de livre e espontânea vontade, respeita o livre arbítrio, por ser uma *escolha livre*: a escolha por se realizar o bem, por se doar, inclusive em meio ao julgamento e humilhação na cruz. O amor é, assim, um parâmetro da liberdade, uma forma de superação do egoísmo através da liberdade sobrenatural contida no ato amoroso realizado ao próximo, cabendo lembrar que, para Dostoiévski, o próximo não é quem já está perto, mas é aquele que se acerca do outro⁶³⁶. De forma que a exercção do amor pressupõe uma postura ativa em sua realização como bem, e não um simples encadeamento causal, um efeito evolutivo do desenvolvimento civilizacional, como pressuporam as filosofias da história modernas.

Se o amor é a única forma de poder livre no mundo, e se esse amor é um amor sobrenatural, da alma, assim como a liberdade, podemos pressupor que, para Dostoiévski, ser livre é se doar⁶³⁷, e que a libertação máxima, encontrada na fé e em Cristo, é a superação do egoísmo, é a superação do “Eu”⁶³⁸. Essa superação do egoísmo, que nunca pode ser plena ou completa, dado que somente Cristo teria conseguido isso⁶³⁹, tem como objetivo a criação de uma forma de fraternidade embasada nos preceitos morais cristãos⁶⁴⁰. Essa fraternidade, segundo interpretação de Claudia Drucker da obra *Notas de Inverno Sobre Impressões de Verão*,

⁶³²*Idem*, p. 49.

⁶³³*Idem*, p. 83.

⁶³⁴ GLEHN, Priscila Rodrigues Von. A Figura de Cristo em Personagens de Dostoiévski. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literaturas) – Programa de Pós Graduação em Estudos Literários Comparados do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

⁶³⁵SILVA, *op. cit.*, 2009.

⁶³⁶SILVA, *op. cit.*, 2009, 92-93.

⁶³⁷*Idem*, p. 96.

⁶³⁸DRUCKER, Claudia. Dostoiévski, Niilismo e Fé. *Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião*, Juiz de Fora, 2016, v. 19, n. 1, p. 100-126.

⁶³⁹SILVA, *op. cit.*, 2009.

⁶⁴⁰DRUCKER, CLAUDIA. O relato de viagem como gênero literário-filosófico em Hölderlin e Dostoiévski. *Revista Rus*, São Paulo, v. 6, p. 21-35, 2015.

não era visualizada por Dostoiévski como um elemento presente no Ocidente⁶⁴¹. De acordo com a autora, Dostoiévski via nas ideologias ocidentais, como o liberalismo e o socialismo, um anseio por essa fraternidade; entretanto, esse anseio se dava por um cálculo de vantagens, como o operado por Tchernichévski, e não pela concepção de que a fraternidade deve ser um fim em si mesma⁶⁴².

Nas palavras de Claudia Drucker, Dostoiévski possuía uma concepção de que o Ocidente era blindado a essa fraternidade, o que se apresenta, principalmente, na leitura que o autor fazia do liberalismo e do capitalismo, duramente criticados em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*:

O ocidental jamais vai se entregar de corpo e alma espontaneamente à fraternidade, porque isso contraria o seu credo verdadeiramente íntimo. No fundo, o ocidental jamais renuncia ao “princípio da personalidade”: “princípio pessoal, individual, da acentuada autodefesa, da autodeterminação em seu próprio Eu”. O problema principal com o liberalismo, portanto, é que ele é um sintoma de algo muito mais enraizado: o egoísmo e a rejeição automática a tudo o que constituir uma ameaça aos direitos do eu, tais como a autodefesa e a autodeterminação.

“A fraternidade verdadeira começaria a existir quando a personalidade diria em linguagem consciente: estou dando tudo de mim, sem precisar de nada em troca e sem fazer nenhum cálculo de vantagens. E a fraternidade, no sentido do todo, responderia: estás nos dando demais. Não temos o direito de recusar aquilo que nos dás, se nisso consiste tua felicidade, mas então toma tudo de nós também. Vamos nos esforçar para que tenhas o máximo de liberdade e autoexpressão”⁶⁴³.

No último parágrafo da citação fica explicitada a concepção de fraternidade de Dostoiévski como uma doação voluntária do indivíduo ao todo e do todo ao indivíduo, uma concepção orgânica de comunidade que toma como imprescindível a noção de auto sacrifício e da moral cristã do amor para a humanidade⁶⁴⁴. A partir dessa concepção de organicidade e fraternidade que o autor via como características do povo russo, Dostoiévski se aproxima, em alguma medida, das concepções de uma Rússia orgânica como as postuladas pelo eslavófilo Kiriêievski, abordadas anteriormente. Resguardadas as suas devidas proporções, cabe notar que Dostoiévski se aproxima dos eslavófilos, mesmo não sendo um deles, ao conceber a Rússia como um todo orgânico, onde a fraternidade, o amor e a execução dos preceitos da moral cristã, em seu melhor estágio, ainda seriam possíveis, em contraste com o caótico Ocidente onde imperava a luta de todos contra todos⁶⁴⁵. Essa percepção de povo e de Rússia, que se apresenta sutilmente nos romances dostoiévskianos e que, de fato, não foi bem esclarecida pelo autor,

⁶⁴¹*Ibidem*.

⁶⁴²*Ibidem*.

⁶⁴³DRUCKER, *op. cit.*, 2015, p. 29.

⁶⁴⁴FERNANDES, *op. cit.*, 2017.

⁶⁴⁵FRANK, *op. cit.*

estando presente principalmente nos primeiros números da revista *O Tempo* e *A Época* editadas pelo escritor⁶⁴⁶, tem a denominação de *Pótchvienitchestvo* (Movimento/Doutrina do Solo).

A origem desse movimento pode ser remontada à experiência de cárcere de Dostoiévski e o contato do autor com os camponeses presos, o que possibilitou ao autor perceber a existência dessa moral cristã do amor e da fraternidade em meio ao povo russo⁶⁴⁷; ou ainda, outros autores apontam a existência dessa filosofia ainda na juventude, e outros até na infância, de Dostoiévski, o que fica expresso no testemunho dado pelo autor no interrogatório que o levou à Sibéria⁶⁴⁸. A Doutrina/Movimento do Solo pode ser caracterizada como

uma corrente surgida nos anos 1860, na Rússia, como resposta às buscas por um *caminho de desenvolvimento para o país* diante das reformas daquela década (especialmente a emancipação dos servos). Seus representantes se agrupavam em torno das revistas *O Tempo* (publicada entre 1861 e 1863) e *A Época* (publicada entre 1864 e 1865): o poeta e crítico Apollon Grigóriev (1822-1864), o publicista Nikolai Strákhov (1828-1896), e os irmãos Fiódor e Mikhail Dostoiévski. A crítica central dos representantes dessa tendência incide sobre o alheamento das classes ilustradas em relação ao povo⁶⁴⁹.

Inserida em meio às disputas pelos sentidos do tempo histórico russo do séc. XIX, a Doutrina do Solo não possui um programa claro e prático definido, tanto que a definição dessa doutrina é realizada *a posteriori* e busca definir as ideias postuladas pelos irmãos Dostoiévski, Strákhov e Grigóriev nas supracitadas revistas⁶⁵⁰. Entretanto, apesar da dificuldade de se definir objetivamente essa doutrina, o mote fundamental dessa corrente “é a ideia de retorno ao solo russo (popular), afastamento do desenvolvimento burguês, das ideologias europeias e de saídas de natureza revolucionária”⁶⁵¹. Em meio aos embates que envolveram eslavófilos e ocidentalistas, portanto, a Doutrina do Solo se situa como um meio termo, ou um termo dissidente, entre essas duas correntes, dado que ela não recusava as reformas ocidentalizantes ocorridas na Rússia, assim como também não renegava o passado oriental e híbrido da cultura e povo russo. Como exposto no anúncio sobre a assinatura do Jornal *O Tempo* de 1861:

Sabemos agora que não podemos ser europeus, que não temos condições de nos enquadrarmos nas formas ocidentais de vida que sobreviveram e foram elaboradas pela Europa a partir de seus próprios princípios nacionais, alheios e contraditórios para nós, da mesma maneira que é impossível vestir as roupas de outrem, cosidas não conforme nossa medida. Estamos convencidos, enfim, de que temos uma nacionalidade própria altamente original e que *nossa tarefa é criar uma nova forma, própria, pessoal, tomada de nosso solo, do espírito do povo e dos princípios populares. Não recusamos nosso passado: reconhecemos seu sentido. Reconhecemos que as*

⁶⁴⁶*Idem.*

⁶⁴⁷FERNANDES, *op. cit.*, 2017, p. 43.

⁶⁴⁸ALMEIDA, *op. cit.*, 2019.

⁶⁴⁹*Idem*, p. 23, grifos nossos.

⁶⁵⁰*Idem*, p. 24.

⁶⁵¹ALMEIDA, *op. cit.*, 2019, p. 23.

Nas disputas pelos rumos e sentidos do tempo histórico russo, Dostoiévski e os demais pensadores vinculados à Doutrina do Solo realizam uma leitura dissidente da Rússia: como os ocidentalistas, viam benefícios nas reformas ocidentalizantes, apesar do seu rechaço à Europa como um modelo a ser seguido *ipsis litteris*; e como os eslavófilos, e até mesmo alguns ocidentalistas, como Herzen, viam na cultura russa um aspecto fraterno, de comunidade⁶⁵³, que se erigia como uma proposta de desenvolvimento alternativo, um caminho propriamente russo para se adentrar e enfrentar a modernidade, fortemente ancorado em elementos de um passado pré moderno, como o indicam os conceitos de amor e fraternidade presentes na Doutrina do Solo.

Entretanto, cabe notar que, ao contrário dos eslavófilos, Dostoiévski “não defende o retorno às tradições, mas uma união pacífica de modo que a intelectualidade não teria que renunciar ao avanço que havia adquirido”⁶⁵⁴, não defende o reestabelecimento de um passado perdido, mas parece que via nesses elementos pré modernos, como a moral cristã, a figura de Cristo, a fraternidade e a fé, elementos para se contornar aspectos negativos advindos do processo de secularização moderno. A partir de Arlene Fernandes⁶⁵⁵, podemos depreender que Dostoiévski, diferente de parte do movimento romântico, não era um maniqueísta que via na Europa todo o mal e na Rússia e em seu povo o bem absoluto. Como exposto pela autora, a Doutrina do Solo defendia “que a grande tarefa da intelectualidade russa seria a de promover uma síntese cultural entre a experiência do povo e a ilustração”, evitando-se o uso da violência, dado que “o autor também acreditava na “conciliação da civilização com o princípio da vida do povo”⁶⁵⁶.

O solo exerce, nessa corrente da qual participava Dostoiévski, uma *plataforma de união moral com o povo*, que deve ser a mais forte possível para que se crie uma totalidade integrada entre esse último e a intelectualidade⁶⁵⁷. Dada a abstração da Doutrina do Solo, seu caráter vago e programa prático não delimitado objetivamente, torna-se difícil delimitar ao que

⁶⁵²DOSTOIÉVSKI, Fiódor Mikháilovitch. Obiavlénie o podpíske na jurnal “Vrêmia” na 1861 god. Sobránie Sotchiniénii v 15 tomakh. São Petersburgo: Naúka, 1993. T. 11, p. 5-6 *apud* ALMEIDA, *op. cit.*, p. 24, grifos nossos.

⁶⁵³FRANK, *op. cit.*, p. 452 e 459. De acordo com Joseph Frank, os pensadores da Doutrina do Solo possuíam a concepção de que a Rússia possuía uma cultura de unidade, comunhão, certa harmonia e fraternidade, enquanto que o Ocidente, e a Europa particularmente, seriam lugares sem unidade, nos quais predominava a luta de todos contra todos. Essa crítica realizada em relação à Europa, apesar de ressoar em muitos aspectos na crítica realizada pelos eslavófilos, pode ser encarada, até mesmo, como uma crítica propriamente russa, dado que outros autores não eslavófilos, como Herzen, assumiam o mesmo tom de condenação da Europa e defesa da Rússia.

⁶⁵⁴FERNANDES, *op. cit.*, 2019, p. 44.

⁶⁵⁵FERNANDES, *op. cit.*, 2017

⁶⁵⁶*Idem*, p. 43.

⁶⁵⁷ALMEIDA, *op. cit.*, 2019.

aspirava essa corrente e os meios práticos que se utilizaria para se concretizar⁶⁵⁸. Entretanto, a cultura se apresenta como um forte elo de ligação entre a cultura letrada e intelectual e a do restante do povo, e as autoras Almeida *et al*⁶⁵⁹ apresentam que na figura de Aleksandr Púchkin estaria contido o exemplo dessa capacidade conciliatória. Segundo as autoras:

O expoente mais magnífico dessa capacidade conciliatória e, portanto, o portador da verdadeira essência da alma russa, é Aleksandr Púchkin, como Dostoiévski desenvolve em seu “Discurso” em homenagem ao autor. Em sua literatura, Púchkin representa o tipo dilacerado, encarnado pelo indivíduo civilizado e apartado de suas raízes que aparece em *Os Ciganos* e em *Evguêni Oniéguin*. Nesse romance em versos, o poeta revela, com Oniéguin, o triunfo do individualismo e do desenraizamento. Por outro lado, mostra a autenticidade e organicidade de Tatiana, representante do verdadeiro espírito russo, que não se aparta das tradições e não vê na satisfação individualista dos próprios desejos o objetivo final da existência. Trata-se de um ideal de inteireza, de conciliação entre eu e outro, que, na visão de mundo dostoiévskiana, é expresso em termos de *sobórnost’*. Essa característica essencial da subjetividade russa seria, para essa corrente, o que o país tem a oferecer a toda a humanidade e constitui sua missão diante da Europa⁶⁶⁰.

Nesse sentido, para Dostoiévski, como explicitado pelas autoras supracitadas, a história da Rússia, na contramão da européia e ocidental, “é vista como sendo atravessada por uma tendência à união, ao respeito pelo poder instituído”⁶⁶¹; ao passo que a Europa seria marcada por lutas sociais pelo poder, pela violência, pela opressão e pelas revoluções. Essas disputas pelo poder, os movimentos revolucionários, muitas vezes violentos, que exigiam justiça e igualdade social, o aplacamento da miséria e fome, eram, para Dostoiévski, incompatíveis com o espírito nacional⁶⁶². Dado que a Rússia tinha como princípio fundador da sociedade o amor⁶⁶³, o amor ensinado por Cristo, a moral cristã semeada por ele na Terra, a fraternidade condensada na doação do indivíduo ao coletivo e vice versa, enquanto que a Europa seria fundada no ódio.

Em certa medida, apesar de Joseph Frank não fazer essa associação, Dostoiévski retoma a oposição, proveniente do romantismo alemão e presente em certos eslavófilos, entre a Rússia/comunidade e a Europa/sociedade, apresentada por Walicki⁶⁶⁴. Para Dostoiévski, a Europa fala sempre de fraternidade, a transformou, até mesmo, em um ideal universal a ser alcançado, porém ela mesma é a antítese desse ideal⁶⁶⁵. Para o literato, a Europa seria o “Império do Eu”, a supremacia do princípio pessoal, individual, da autodeterminação desse “Eu”

⁶⁵⁸*Ibidem*.

⁶⁵⁹*Ibidem*.

⁶⁶⁰*Idem*, p. 25-26.

⁶⁶¹*Idem*, p. 27.

⁶⁶²*Idem*.

⁶⁶³*Idem*.

⁶⁶⁴FRANK, *op. cit.*, p. 457.

⁶⁶⁵*Idem*, p. 460.

em si mesmo e da oposição desse mesmo “Eu” à natureza e todos os demais⁶⁶⁶. De forma que a importação de qualquer princípio e ideal europeu, e a sua aplicação em solo russo, seria o desvirtuamento da fraternidade já presente na Rússia. De acordo com Frank, é muito claro, para Dostoiévski, que essa fraternidade cristã, essa doação livre e recíproca entre indivíduo e comunidade, existia na própria estrutura social russa, caracterizada pelas relações dos camponeses estabelecidas na *óbschina*⁶⁶⁷.

Em Dostoiévski podemos perceber subjetivamente, portanto, que a tão esperada fraternidade, amor e harmonia, buscados em sua forma plena pelas modernas filosofias da história, já existiriam na Rússia, “ainda que em formas muitas vezes imperfeitas e distorcidas”⁶⁶⁸. Nesse sentido, em um contexto de desenvolvimento, um desenvolvimento moral, espiritual, amoroso e fraterno entre um povo, uma comunidade, a Rússia seria o local de uma evolução não atingida pela Europa. Como exposto por Frank:

Dostoiévski insiste que *a fraternidade exige um desenvolvimento muito maior da personalidade do que aquele atingido no Ocidente*: “Compreendam-me: o sacrifício de si mesmo em proveito de todos, um sacrifício autodeterminado, de todo consciente e por ninguém obrigado, é que constitui, a meu ver, o sinal do mais alto desenvolvimento da personalidade, [...]. Somente com o mais intenso desenvolvimento da personalidade se pode sacrificar voluntariamente a vida por todos, ir por todos para a cruz, para a fogueira” (v. 5, p. 79 [134]). Ademais, esse sacrifício deve ser feito sem a menor sugestão ou pensamento de recompensa; se essa ideia estiver presente, então ela arruína tudo, destruindo a natureza moral subjacente ao ato de sacrificar-se e o transforma num cálculo utilitarista. “É preciso sacrificar-se justamente de tal modo que se entregue tudo e até se deseje não receber nada de volta, e que ninguém se afane por nossa causa”, explica Dostoiévski. Segue-se que a verdadeira fraternidade não pode ser artificialmente estabelecida ou criada:

Não se pode fazer nada, mas é preciso que tudo se faça por si, que exista na natureza, que seja compreendido inconscientemente na natureza de todo um povo, numa palavra, que haja um princípio fraterno, de amor: é preciso amar. É preciso que se tenda instintivamente à fraternidade [...] apesar de todos os sofrimentos seculares da nação, apesar da rudez bárbara e da ignorância, que se enraizaram nessa nação, apesar da escravidão secular, das invasões estrangeiras, numa palavra, que a necessidade da comunhão fraterna faça parte da natureza do homem, que este nasça com ela ou tenha adquirido tal hábito através de séculos. (v. 5, p. 80 [134-5])

Assim, somente o povo russo é capaz de fraternidade; todas as tentativas de estabelecer esse princípio no Ocidente, como uma alternativa aos horrores da guerra de todos contra todos, estão fadadas ao fracasso⁶⁶⁹.

Com a Doutrina do Solo, Dostoiévski realiza uma inversão da concepção moderna de desenvolvimento, deslocando esse processo evolutivo de um aspecto técnico, progressivo e científico, e o coloca em um aspecto moral. De forma que a atrasada Rússia, a partir do pensamento do autor, estaria muito mais próxima da abnegação do eu, o desenvolvimento

⁶⁶⁶*Ibidem*.

⁶⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁶⁸ FRANK, *op. cit.*, p. 461.

⁶⁶⁹FRANK, *op. cit.*, p. 461-462, grifos nossos.

máximo, o seguir os preceitos de Cristo, do que a Europa. A partir da própria formação cultural e social russa, ancorada nos preceitos da fé e de suas tradições populares, parecia resistir na Rússia um elemento potencialmente antimoderno para se enfrentar a modernidade: o amor e a fraternidade. A partir da interpretação que fazemos das obras e pensamento do autor, nos parece que Dostoiévski vê no povo russo, especialmente na população camponesa, miserável e sofrida, uma espécie de substrato cristão, ou segundo Frank, a figura de Cristo⁶⁷⁰, que tornaria possível a realização dos preceitos de amor e fraternidade cristãos na Rússia, e que serviriam de exemplo ao restante dos povos.

Em Dostoiévski, portanto, não há uma negação do momento histórico que foi a modernidade, mas existe a afirmação de que os preceitos sobre os quais a organização social moderna se sustentavam eram frágeis, e de que a sua implantação na Rússia seria catastrófica; de forma que “[...] apenas os valores do cristianismo poderiam reerguer aquela sociedade decadente”⁶⁷¹, no caso, a Européia. Esses valores eram vistos por Dostoiévski como presentes na cultura, povo, tradição e fé populares russas, de forma que Dostoiévski percebia, entre os servos, a população mais pauperizada, humilhada e ofendida, uma alternativa aos problemas modernos⁶⁷². Como afirma Arlene Fernandes, “Dostoiévski acreditava que, entre o povo russo, o egoísmo conseguia ser superado pelo sentimento de compaixão e pelo sacrifício voluntário em favor da comunidade camponesa”⁶⁷³, o que permite, retomando a consideração exposta por Dostoiévski no anúncio de abertura da revista *O Tempo* de 1861, vislumbrar o significado futuro da Rússia na grande família dos povos: um papel messiânico da cultura russa no refreamento dos ímpetus modernos⁶⁷⁴.

Nesse sentido, a fraternidade, o amor abnegado e a moral cristã, que Dostoiévski percebia no povo russo, seriam a única alternativa realmente livre e possível para se alcançar, em alguma medida, as expectativas gloriosas do futuro moderno, por uma via não moderna. Como notado por Frank⁶⁷⁵ e Sloterdijk⁶⁷⁶, a modernidade, sustentada nos preceitos da secularização, na divinização do homem, só poderia ter como efeito o caos, a desumanização sistemática e, como expusemos na análise de *Memórias do Subsolo*, o niilismo e a prisão. De forma que somente a fé em Cristo, o compromisso com a mensagem moral de amor e abnegação trazida por ela à Terra, que se poderia vislumbrar uma saída para a destrutividade moderna. Segundo Frank, para Dostoiévski,

⁶⁷⁰FRANK, *op. cit.*

⁶⁷¹ALMEIDA, *op. cit.*, p. 45.

⁶⁷²FERNANDES, *op. cit.*, 2017, p. 48-49.

⁶⁷³*Idem*, p. 95.

⁶⁷⁴FERNANDES, *op. cit.*, 2017.

⁶⁷⁵FRANK, *op. cit.*

⁶⁷⁶SLOTERDIJK, *op. cit.*

apenas um mundo guiado pelos ideais sociais e morais cristãos ainda vivos na comuna russa pode, assim, evitar o caos. Somente em um mundo como esse a liberdade da personalidade será respeitada; somente nele o indivíduo será inspirado pelo espírito de amor a renunciar à sua personalidade, não por uma doutrina utilitarista do interesse próprio, mas pelo bem de todos. Do ponto de vista de Dostoiévski, então, a despeito do que se possa pensar de sua plausibilidade, sua oposição à filosofia do “egoísmo racional” era uma defesa da comuna russa; e essa comuna, escolhida pela mão da Providência, estava destinada a ser o alicerce sobre o qual a sociedade socialista cristã⁶⁷⁷ do futuro seria construída. Ele estava convencido de que, uma vez realizada na Rússia, ela floresceria e se tornaria uma nova e gloriosa fase da história do mundo⁶⁷⁸.

Mais uma vez a fé, e a sua manifestação na forma de substrato popular em meio às tradições do povo russo, atua como um elemento antimoderno ao apontar, para Dostoiévski, um outro caminho para a modernidade, tanto na Rússia quanto no restante do globo. Esse caminho, diferente dos postulados temporais de movimento, como a evolução, o desenvolvimento e o progresso, que marcaram a modernidade Ocidental, se estrutura a partir de elementos provenientes de um passado e culturas pré modernos que não se pautam em movimentos histórico evolutivos. As palavras de ordem de Dostoiévski e da Doutrina do Solo, como a conciliação, o amor e a fraternidade, não são termos que pressupõem o estabelecimento de uma linha temporal evolutiva onde o futuro e suas “santas maravilhas” exercem uma força centrípeta. De forma que um futuro harmonioso, justo, igualitário e livre, não se ancora, em Dostoiévski, nas expectativas modernas do desenvolvimento da técnica e do progresso; mas se ancora na experiência, no passado. Na contramão da experiência de tempo moderna, a expectativa que depreendemos, da obra e pensamento de Dostoiévski, é uma expectativa passadista, encontrada em elementos pré modernos que se encontravam em risco, como a fé e a verdade religiosa, e nas reminiscências dessa fé na cultura e estrutura social tradicional do povo russo.

Assim, cabe notar que somente a partir da imaginação do autor, da projeção das expectativas que ele tinha em relação ao futuro moderno que, pela análise de *Memórias do Subsolo* se apresenta como negativa, como catastrófe, o passado pode se tornar um referencial. É somente a partir do esgaçamento da modernidade e seus princípios, como a razão e o progresso técnico, em seus próprios termos, como realizado em *Memórias do Subsolo*, que Dostoiévski pode conceber no passado, em seus elementos religiosos, tradicionais e antimodernos, uma saída para o futuro catastrófico entrevisto na modernidade. É somente a

⁶⁷⁷O uso do termo “sociedade socialista cristã do futuro”, utilizado por Frank, nos parece um tanto problemático ao falarmos do pensamento de Dostoiévski. Como exposto anteriormente, o literato russo, em uma perspectiva ideológica, é um autor de difícil definição, sendo extremamente complicado enquadrá-lo dentro de um aspecto político direitista ou esquerdista. Porém, como apontado por Arlene Fernandes (2017), Dostoiévski, de forma alguma, negava os ideais que impulsionaram o socialismo russo, como a igualdade econômica, por exemplo, mas contestava as formas de sua aplicação. Dessa forma, consideramos que associar um possível projeto futuro de sociedade, imaginado por Dostoiévski, ao espectro socialista é errôneo, dado que o autor não era partidário de tal corrente, apesar da proximidade do ideal moral de Cristo de certos aspectos das reivindicações dos jovens revolucionários.

⁶⁷⁸FRANK, *op. cit.*, p. 464.

partir de uma leitura antimoderna do futuro moderno, que via nesse o desastre e não o paraíso, que o passado pode ser reativado e ressignificado em seu conteúdo, para apontar outros caminhos e servir de base para novas esperanças. Em um processo no qual a figura moral de Cristo, e a verdade e liberdade encontradas na fé, exercem um papel fundamental de resistência à modernidade.

A fé se apresenta em Dostoiévski, portanto, como um pilar necessário e imprescindível à humanidade, devido a toda sua carga moral e ideal duradouro de humanidade que contém, na figura de Cristo. Ao ponto de que o amor e fraternidade cristãos, em Dostoiévski, assume o papel de salvaguarda, de único elemento possível de livramento do futuro sombrio e desumanizado que o autor prognosticava para a modernidade. De forma que somente o resgate da fraternidade e amor cristãos enraizados no passado, somente a volta ao solo e a reconciliação com as raízes, poderiam apontar um outro futuro não catastrófico; invertendo a lógica temporal moderna anteriormente apresentada, nos parece que, em Dostoiévski, é o passado quem ilumina o futuro e alimenta as expectativas em relação a esse.

5. CONSIDERAÇÕES FINAIS, OU UM PROGNÓSTICO ANTIMODERNO

Os saberes e sintomas antimodernos constatados pela análise de *Memórias do Subsolo* e do pensamento de Fiódor Dostoiévski nos permitiram perceber a potencialidade que a obra literária possui, enquanto artefato cultural, em redefinir nossos olhares, entendimentos e apreensões de um determinado período histórico. Na contramão do afã moderno, do vislumbamento e encantamento com o futuro de maravilhas esperado, Fiódor Dostoiévski e *Memórias do Subsolo* se apresentam como um incômodo e, talvez indigesto, ponto de interrogação aos projetos secularizantes que viam na razão/ciência o único pilar necessário para uma conduta e existência humana perfeita. Mais do que dúvida, *Memórias do Subsolo* é expectativa dissidente, é visão da modernidade e seu funcionamento pelos extremos, é a incorporação sem limites de suas leis, com toda a consequência que pode advir disso; e é também um alerta profético diante das barbáries entrevistadas. Através da via oblíqua ficcional, como exposto anteriormente, não tomamos *Memórias do Subsolo* como um documento comprobatório da realidade histórica do séc. XIX russo, mas buscamos demonstrar o papel de reflexão moderna limítrofe exercido por essa novela. Além disso, buscamos demonstrar o caráter ressignificador da obra em relação às visões hegemônicas de modernidade, provenientes dos grandes centros modernos, ao apresentar *Memórias do Subsolo* como uma novela questionadora das propostas e expectativas de desenvolvimento, progresso, futuro e secularização que sustentaram a modernidade ocidental, e que sofreram um processo de questionamento nas periferias modernas.

Em relação a presença de saberes e sintomas românticos/antimodernos no pensamento e obra de Dostoiévski, a identificação de posicionamentos como a anti ilustração, a anti utopia e a necessidade da fé atestam a proximidade da leitura de modernidade realizada pelo literato russo com a de outros intelectuais, europeus ou não⁶⁷⁹. A obra e pensamento de Dostoiévski se aproxima da de outros românticos e antimodernos a partir da ressignificação da modernidade operada pelo autor, além do posicionamento político, intelectual, epistemológico e filosófico de crítica e resistência à modernidade e seus desdobramentos presentes em suas obras. Além disso, *Memórias do Subsolo* parece conter outro ponto em comum, que não é elucidado pelos autores utilizados, com os demais intelectuais antimodernos/românticos: um *prognóstico antimoderno* dissidente das expectativas positivas de futuro do séc. XIX

A obra *Memórias do Subsolo*, ao perceber o futuro moderno como catastrófe, se constitui como um prognóstico antimoderno devido ao processo de reflexão que ela realiza sobre a

⁶⁷⁹Apesar de o referencial teórico utilizado, os textos de Compagnon, Löwy e Sayre, se centrar em autores e intelectuais europeus, os textos de Huguenin (2011) e Souza (2012) nos indicam que a antimodernidade também é uma constante em outros lugares do globo que não a Europa.

incorporação radical dos preceitos modernos, como a razão e as perspectivas secularizantes. Dessa forma, a obra se constitui como um prognóstico⁶⁸⁰ pelo fato de que o futuro moderno, não podendo ser experienciado empiricamente por Dostoiévski, é previsto/imaginado pelo autor. De forma que, a partir da experiência moderna vivenciada pelo autor na Rússia do séc. XIX, ele projeta em suas obras as expectativas de como se daria esse futuro moderno russo. Nesse sentido, Dostoiévski compartilha a noção, comum a seu tempo histórico, de um futuro aberto e desconhecido. Porém, ao olhar em volta, analisando o presente (moderno) e passado (pré moderno) da Rússia, propõe uma outra visão de futuro, que vê a catástrofe, e não o paraíso, no horizonte de expectativas moderno.

Nesse sentido, propomos a leitura de *Memórias do Subsolo* como um prognóstico porque esse não é uma simples e descompromissada imaginação de como será o futuro, mas é um elemento componente da própria condição humana de experiência do tempo, embasadas nas experiências conhecidas e vividas⁶⁸¹. Como exposto por Koselleck, o humano “[...] permanece dependente da visão do futuro para poder existir. Para ser capaz de agir, precisa incluir em seus planos a impossibilidade empírica de experimentar o futuro. Precisa prevê-lo, corretamente ou não”⁶⁸². A impossibilidade de se viver o futuro exige, assim, a sua previsão a partir das instâncias temporais passíveis de experimentação, como o passado e o presente, de forma que “o prognóstico extrai sua evidência de experiências já feitas, processadas cientificamente [ou não, no nosso caso] e cuja projeção sobre o futuro representa uma arte de combinação de múltiplos dados de experiência”⁶⁸³.

Nesse sentido, tomar *Memórias do Subsolo* como um prognóstico antimoderno de Dostoiévski implica em perceber uma outra relação temporal com o tempo histórico moderno, que se situa na contramão da modernidade e que nos aponta outras formas de pensar e sentir a modernidade, marcadas não pela euforia, pela expectativa positiva em relação ao futuro, mas pela percepção da tragédia. Essa outra forma de sentir a modernidade, de experienciá-la enquanto tragédia e de sentir, em relação ao futuro de maravilhas esperado, dúvida e receio, é uma forma de experienciar os tempos modernos que é antimoderna. Dado que o retorno e retomada de elementos pré modernos, comum aos intelectuais românticos e antimodernos, só pode ocorrer a partir dessa percepção do futuro moderno enquanto catástrofe, o que não foi exclusivo ao literato russo.

O antimoderno e o romântico, portanto, compartilham com seus contemporâneos a perspectiva histórico temporal moderna de um futuro desconhecido e aberto, mas fazem um um

⁶⁸⁰KOSELLECK, *op. cit.*, 2014.

⁶⁸¹*Ibidem*.

⁶⁸²*Idem*, p. 191.

⁶⁸³KOSELLECK, *op. cit.*, 2014, p. 192, comentário nosso.

prognóstico antimoderno de como será esse futuro. Além disso, eles propõem outro horizonte de expectativas que tem como fonte, ou ao menos respaldo, elementos encontrados no passado pré moderno, como a fé e a moral cristã, por exemplo. É essa forma dissidente de se experienciar a modernidade que torna possível que o romantismo e o antimodernismo sejam, como apontamos anteriormente, a presença do espírito pré moderno que convive com a modernidade enquanto sua negação.

Em Dostoiévski, apesar da presença de muitos elementos que o aproximam dos românticos/antimodernos, como as três categorias pelas quais analisamos *Memórias do Subsolo* e o pensamento do literato russo a partir de Compagnon, existem características que o distanciam dos mesmos. Pelo próprio contexto russo, de uma modernidade cindida que não havia se instaurado por completo, com a enorme massa camponesa convivendo com a isolada e moderna São Petersburgo, não parece existir em Dostoiévski um sentimento de perda e melancolia em relação aos aspectos pré modernos solapados pela modernidade. Pelo contrário, como entrevemos a partir de Frank⁶⁸⁴, o espírito cristão fraterno e amoroso era visto por Dostoiévski como algo ainda presente nos camponeses russos, mesmo que de forma difusa e incompleta. No literato russo, portanto, não existe a noção de que a comuna russa e a sua fraternidade haviam sido desfeitas, mas sim de que essa comuna estava em perigo diante das investidas de uma lógica moderna realizada por intelectuais como Tchernichévski.

Essa percepção de perigo, entrevista como prognóstico, já que a Rússia futura imaginada por Tchernichévski não era algo concreto no séc. XIX, é marcada pela experiência moderna de Dostoiévski e a conexão que o autor fazia entre a modernidade ocidental, as propostas do egoísmo racional e a sua possível instauração na Rússia. Essa experiência tem como início a viagem de Dostoiévski ao Ocidente, e das fortes, e até mesmo sombrias, perspectivas e projeções que a modernidade londrina deixou no autor, expostas em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*:

Esta cidade que se afana dia e noite, imensurável como o mar, como o uivar e ranger de máquinas, estas linhas férreas erguidas por cima das casas (brevemente, serão estendidas também por debaixo delas), esta ousada iniciativa, esta aparente desordem, que em essência é a ordem burguesa no mais alto grau, estes terríveis recantos da cidade como White Chapel, com a sua população seminua, selvagem e faminta. 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, vindos 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 que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. « Não será este o fim? Não será este, de fato, o rebanho único? » Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isso é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo o globo terrestre, pessoas que vieram com um

⁶⁸⁴FRANK, *op. cit.*

pensamento único, que se aglomeraram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constituiu 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 a Baal⁶⁸⁵, isto é, não aceitar o existente como o ideal⁶⁸⁶.

A visão apocalíptica de Dostoiévski da modernidade ocidental, a deificação da materialidade, do eu, do ego, percebidas em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, são readaptadas e reimaginadas por Dostoiévski no contexto russo, a partir de *Memórias do Subsolo* e seu embate com o egoísmo racional⁶⁸⁷. De forma que o estabelecimento das ideias ocidentais na Rússia, a aproximação da Rússia com a Europa, as perspectivas de se seguir o caminho europeu pelos russos, é sintoma, para Dostoiévski, do desenraizamento da intelectualidade russa de seu solo⁶⁸⁸ e a adoção do caminho escatológico ao qual o Ocidente estava fadado. Em Tchernichévski, como apontam Frank e Sloterdijk, Dostoiévski percebeu essa mesma realização de algo definitivo, o fim da história e a desumanização completa entrevistas na modernidade ocidental, só que encarnada na proposta do Palácio de Cristal de matriz fourierista do egoísmo racional, que encontrou grande número de adeptos em meio à juventude russa do séc. XIX.

Assim, diante da ameaça de europeização da Rússia pela intelectualidade influenciada pelo Ocidente, diante da perspectiva de colocação da Rússia nos eixos escatológicos da modernidade ocidental, que o solo russo⁶⁸⁹, e o substrato cristão contido nesse, surge como um ideal antimoderno/romântico ao da modernidade. Nesse ponto, portanto, Dostoiévski se aproxima dos românticos/antimodernos ao identificar em elementos do passado, contidos no solo, tradição e povo pátrio, uma proposta alternativa de desenvolvimento e futuro para a Rússia. Porém, diferente dos eslavófilos, que se encaixam melhor na proposta de romantismo abordada por Löwy e Sayre, Dostoiévski não possuía um desejo de reatualização do passado, de restabelecimento de uma era dourada eslava anterior às reformas petrinas que instauram a modernidade na Rússia.

A partir do exposto no capítulo anterior, Dostoiévski via em Cristo, e no que ele via de Cristo no povo russo, um ideal de humanidade duradouro a ser perseguido, um ideal alternativo e superior ao que se apresentava na modernidade. De forma que, como o atesta a Doutrina do

⁶⁸⁵A modernidade londrina é lida pelo autor através da figura de Baal, o demônio bíblico que representa a materialidade e a sua adoração.

⁶⁸⁶DOSTOIÉVSKI, Fiódor. O Crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão. São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 238-239.

⁶⁸⁷FRANK, *op. cit.*

⁶⁸⁸FERNANDES, *op. cit.*, 2017.

⁶⁸⁹*Ibidem.*

solo e a sua proposta de conciliação entre a intelectualidade e o povo, não se trata, em Dostoiévski, de se negar a modernidade, mas se trata de buscar uma alternativa conciliatória entre as conquistas obtidas pela aproximação com a Europa e a mensagem de amor e fraternidade deixada por Cristo na Terra e encrustrada nas tradições populares e comunais russas. No passado pré moderno parecia haver, para Dostoiévski, uma proposta de desenvolvimento do eu na figura de Cristo, marcada pela doação e abnegação, ao qual a modernidade, a partir dos pressupostos que a guiavam, parecia ser totalmente blindada, para o autor.

A partir do esgaçamento dos pressupostos modernos realizado em *Memórias do Subsolo*, nos parece que a antimodernidade, em Dostoiévski, não se assume somente como resistência à modernidade, mas se insinua como um projeto de futuro, mesmo que vago e pouco delimitado em seus termos práticos. Principalmente a partir da análise sobre a centralidade da fé no pensamento e visão de humanidade do autor, nos parece que, a partir de seu posicionamento antimoderno, Dostoiévski nos propõe um outro tipo de desenvolvimento. Um tipo essencialmente cristão, dado que assentado nos pressupostos morais de Cristo, e que tem como proposta um desenvolvimento humano, da personalidade, da humanidade enquanto comunidade/unidade em meio e pelo amor. Na contracorrente das modernas filosofias da história, que possuíam um *telós* definido a ser alcançado, se insinua em Dostoiévski uma missão histórica sem fim para a humanidade, retirada diretamente do exemplo de Cristo: a de amar o próximo como a si mesmo, deliberada e conscientemente.

A partir dessa proposta de desenvolvimento e futuro antimoderna, e em meio às disputas pelos sentidos e rumos do tempo histórico russo do séc. XIX, Dostoiévski se apresenta como um intelectual de proposta dissidente e alternativa nas batalhas pelo futuro russo. A partir de *Memórias do Subsolo*, e do questionamento dos pressupostos e filosofias da história modernas que guiavam tanto Tchernichévski, com a sua proposta de vanguarda revolucionária esclarecida, quanto Herzen, que via na comuna russa o socialismo já sendo realizado, Dostoiévski rejeita uma aproximação radical com o Ocidente e a implementação de suas ideias na Rússia. Em defesa da comuna russa, na qual a moral e ética cristã, a fraternidade e o amor de Cristo ainda existiriam, Dostoiévski indica um caminho russo próprio para se adentrar à modernidade. No qual a Rússia, como exposto anteriormente por Frank⁶⁹⁰, teria a missão histórica de levar essa fraternidade e amor ao resto da humanidade, por ser a nação cujo povo estaria em um estágio de maior desenvolvimento de uma “personalidade cristã”.

Da mesma forma, Dostoiévski também se encontra em uma posição dissidente em relação aos eslavófilos, mesmo que, de um ponto de vista histórico temporal, o literato russo

⁶⁹⁰FRANK, *op. cit.*

compartilhe com esses uma perspectiva temporal passadista, que encontra no passado, nos elementos pré modernos, armas para uma crítica e resistência à modernidade. Assim, Dostoiévski compartilha com os eslavófilos, como exposto no anúncio do primeiro número da revista *O Tempo*, a não recusa do passado russo, reconhecendo os valores tradicionais e elementos religiosos presentes em solo nacional. Porém difere desses ao não idealizar o passado pré reformas petrinas, assim como em não recusar os aspectos positivos advindos das mesmas reformas. Em suma, a partir da reflexão e posicionamento romântico e antimoderno dissidente visto por nós em Dostoiévski, analisamos a participação do autor nas disputas pelos sentidos do tempo histórico russo em um entremeio: na negação dos projetos secularizantes encarnados na figura do Palácio de Cristal, assim como na recusa de uma proposta de reatualização do passado mítico eslavófilo. Assim, propomos que a antimodernidade/romantismo que habitam o pensamento de Dostoiévski são também uma forma de posicionamento do autor, através de sua literatura, em meio aos embates temporais que marcaram a Rússia no séc. XIX, por meio de uma posição antimoderna/romântica dissidente.

A antimodernidade/romantismo se apresenta em Dostoiévski, portanto, a partir de uma série de elementos, além dos já analisados em *Memórias do Subsolo*, tais como o prognóstico futuro sombrio sobre a modernidade, a busca de elementos pré modernos para se enfrentar e resistir à modernidade, a reflexão sobre os supostos efeitos positivos dos pressupostos racionais e secularizantes que guiaram a modernidade, entre outros. Entretanto, dentre esses elementos, o de maior importância, por coadunar as definições de romantismo, de Löwy e Sayre, e as de antimodernidade, de Compagnon, é a leitura do futuro como catástrofe moderna e, diante disso, a percepção de que, no passado, já existiriam os elementos para a estruturação dos *telós* propostos pelas modernas filosofias da história.

A percepção negativa da entrada das ideias européias na Rússia, e o enfrentamento a essas a partir de uma base moral cristã, são elementos que definem a crítica à modernidade, operada por Dostoiévski, como uma crítica antimoderna. Dado que Dostoiévski, na disputa pelo horizonte de expectativas aberto pela modernidade, não opera o salto da expectativa sobre a experiência, assim como os românticos/antimodernos. A partir da análise da obra e pensamento do literato russo, é nítido que, para Dostoiévski, o futuro só pode existir, enquanto presença de uma humanidade viva, como melhoramento da existência, a partir do passado, a partir do exemplo deixado por Cristo. Pela análise do autor, depreendemos que os paraísos a serem construídos na terra, o melhoramento sem precedentes da vida e existências humanas, postulados pelos liberais, socialistas, anarquistas e comunistas, não se encontram no futuro. Mas já existem de forma embrionária no passado, na antiga, irrealizável e nobre mensagem de amor e fraternidade deixada por Cristo, e lida como missão histórica do povo

russo por Dostoiévski. De forma que para Dostoiévski, assim como para os românticos/antimodernos, o futuro ainda é passado.

A busca do futuro no passado, portanto, não implica em uma negação do momento histórico vivido por Dostoiévski e os demais antimodernos/românticos, mas implica em uma outra perspectiva de se viver a modernidade, que não seja uma forma mecânica, regida pelas leis do materialismo, da desumanização, do fetichismo da mercadoria, do dinheiro⁶⁹¹. Ou ainda, no caso específico de *Memórias do Subsolo*, que o futuro de igualdade esperado não tenha como custo a perda total da liberdade e o controle do livre arbítrio para se atingir o bem. Em Dostoiévski, tendo-se em mente o contexto de disputa entre os diversos projetos de Rússia que surgiram durante o séc. XIX, diante das variadas propostas de futuro analisadas anteriormente, a busca do futuro no passado é a busca por uma outra proposta de desenvolvimento. Uma proposta que encontrou, na figura e ideal moral de Cristo, uma perspectiva de desenvolvimento humano, da personalidade, que não pressupõe nenhuma tarefa histórica universal de marcha evolutiva, que não pressupõe movimento temporal, mas que pressupõe a execução do amor, o único poder realmente livre, em meio e na liberdade.

O amor e a fraternidade, estipulados como metas de um desenvolvimento da personalidade para Dostoiévski, não assumem o caráter de uma linha evolutiva histórica ascendente, como as do progresso ou da ciência, por exemplo. Em Dostoiévski, os *telós* das filosofias da história são retirados do futuro e colocados na ordem do dia, no presente, devendo ser realizados constantemente e através da via do exemplo, no processo de amor ao próximo. A partir da análise do pensamento e obra de Dostoiévski, depreendemos que, para o autor, as condições de melhoramento da vida humana, os *telós* das filosofias da história moderna, não poderiam ser alcançados a partir de um simples encadeamento lógico e a concepção de uma lei histórica universal evolutiva, como o pressupõe o egoísmo racional. Para Dostoiévski, nos parece, o melhoramento da humanidade passa invariavelmente pela ação consciente e deliberada de se fazer e buscar o bem, não somente para si próprio, mas para todos. E que essa busca não pode ser somente uma expectativa atrelada ao desenvolvimento técnico e científico, mas que precisa de uma postura ética, da convivência empática com o outro, na construção do amor e da fraternidade diariamente.

Assim, a despeito da plausibilidade da execução prática da proposta de amor cristão de Dostoiévski, essa proposta se assume como uma importante resistência à modernidade, dada a sua recusa à universalização dos preceitos modernos como a única forma de se existir, viver e sentir a modernidade. Além disso, a proposta dostoiévskiana é uma proposta de resistência por afirmar o passado, e nesse as tradições, culturas e crenças pré modernas, como outra forma de

⁶⁹¹LÖWY; SAYRE, *op. cit.*

epistemologia e vida alternativas e dissidentes às formas modernas. Nesse sentido, a defesa do passado, de uma outra forma de se encarar a humanidade e o desenvolvimento desta, é a defesa de uma outra perspectiva de vida não mecânica; é a percepção de que cada povo e cultura possuem a sua própria forma de adentrar à modernidade, e de que não há uma forma única para se realizar isso. Em última instância, a defesa do passado é a resistência à modernidade niveladora, que viu no progresso material e tecnológico a única forma de desenvolvimento humano possível; e que para isso necessitou relegar tudo o que fosse pré moderno ao não lugar, a não história, ao atraso.

A despeito da crítica dirigida por Dostoiévski ao pensamento de Tchernichévski, um pensamento de matriz socialista, essa mesma crítica pode ser dirigida também ao mundo e pensamento burguês materialista, que Dostoiévski identificou tanto em Londres quanto na proposta do egoísmo racional. Dessa forma, a antimodernidade de Dostoiévski se apresenta para nós, contemporâneos da vida mecânica e desumanizada que o autor previa, como fonte de reflexão sobre os rumos que a modernidade levou, no séc. XIX, e levará, a partir do momento atual. A antimodernidade/romantismo, identificada no pensamento e obra de Fiódor Dostoiévski, pode vir a nos servir, hoje, para repensar os rumos de nossa existência e coexistência enquanto humanidade, ao operarmos uma nova leitura sobre a nossa experiência moderna, crítica às concepções de progresso pautadas somente na materialidade e racionalidade, e assim repensarmos nossas possibilidades de futuro, hoje tão abaladas, desgastadas e quase nulas.

Como exposto por Leonardo Boff, no prefácio da obra *Revolta e Melancolia* de Michael Löwy e Robert Sayre, o romantismo, que identificamos também como antimodernidade, não se trata somente de uma escola literária e artística. O romantismo/antimodernidade se trata

[...] de uma cosmovisão, de uma forma de habitar o mundo, não apenas prosaicamente com artefatos, máquinas, ordenações sociais e jurídicas, mas, principalmente, habitar poeticamente o mundo ao articular a máquina com poesia, o trabalho rotineiro com a criatividade, o interesse com a gratuidade, a objetividade nos conhecimentos com a subjetividade emocional, o pão penosamente ganho com a beleza fascinante das relações calorosas. Isso deve ser resgatado⁶⁹².

O romantismo e antimodernidade se apresentam, portanto, como vida viva, como proposta de desenvolvimento alternativo, como um novo horizonte de expectativas a ser considerado na atualidade; sobretudo pelos historiadores, esses investigadores do passado, próximos dos românticos/antimodernos por encontrar no passado tanto as brasas para o reavivamento da esperança futura quanto elementos para a crítica e desnaturalização das formas de vida opressivas e mecânicas que hoje se mantêm sob o estatuto da naturalidade do “sempre

⁶⁹²LÖWY; SAYRE, *op. cit.*, p. 16.

foi assim”. Por fim, o romantismo e a antimodernidade podem nos servir como substrato para aquela extrema resistência espiritual que Dostoiévski postulou como necessária para não se curvar diante da modernidade londrina. E a partir dessa resistência, consigamos deixar de nos curvar a Baal, e deixar de tomar o existente, a vida morta e mecânica, à sujeição ao dinheiro e as artimanhas do consumo, a medição da importância do outro pelo que ele possui de riqueza, como o ideal.

REFERÊNCIAS

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. **História: A Arte de Inventar o Passado**. Bauru: EDUSC, 2007.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. **O Tecelão dos Tempos: novos ensaios de teoria da História**. São Paulo: Intermeios, 2019.

ALBUQUERQUE JR., Durval Muniz. Tema, meta, metáfora: porque a historiografia teme e treme diante da literatura. **Linguagens – Estudos e Pesquisas**, Catalão, vol. 17, n. 02, p. 17-41, jul./dez. 2013.

ALEKSIÉVITCH, Svetlana. **Vozes de Tchernóbil: a história oral do desastre nuclear**. São Paulo: Companhia das Letras, 2016.

ALENCAR, Manoel Carlos Fonseca de. Memórias do Subsolo: o Romantismo em Dostoiévski. **Blecaute – Revista de Literatura e Artes**, Campina Grande – Paraíba, ano 5, n. 15, 2013.

ALMEIDA, Giuliana et al. Nos mais les ennemis: nuances da querela “eslavófilos versus ocidentalistas”. **Rus**, São Paulo, v. 10, n. 14, 2019.

ALVES, Daniela Alves de. Gestão, Produção e Experiência do Tempo no Teletrabalho. Tese (Doutorado em Sociologia) – Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, p. 246, 2008.

ALVES, Frederick Gomes; OLIVEIRA, Flávio Silva; TIAGO, Daniele Maia. Entrevista realizada com o professor doutor Durval Muniz de Albuquerque, em primeiro de Junho de 2011. **Revista de Teoria da História**, Ano 2, n. 5, jun. 2011.

AMARAL, Cassiano Clemente Russo do. **Nilismo e Cristianismo em Dostoiévski e Nietzsche**. Dissertação (Mestrado), Programa de Pós Graduação em Filosofia da Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual Paulista Júlio Mesquita Filho, Marília, 2017.

ANKERSMIT, Franklin Rudolf. **A escrita da história: a natureza da representação histórica**. Londrina: Eduel, 2012.

ANTELO, Raúl. As flores do mal: sintoma e saber anti-modernos. **Alea**, Rio de Janeiro, v. 9, n. 1, jan./jun. 2007, p. 152-164.

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da Poética de Dostoiévski**. Tradução de Paulo Bezerra. 5ª ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

BAKHTIN, Mikhail. **Questões de Literatura e de Estética: A Teoria do Romance**. São Paulo: Hucitec Annablume, 2002.

BARROS, José D’Assunção. A historiografia e os conceitos relacionados ao tempo. **Dimensões**, Vitória, v. 32, 2014, p. 240-266.

- BARROS, José D'Assunção. Koselleck, a história dos conceitos e as temporalidades. **Araucaria – Revista Iberoamericana de Filosofia, Política Y Humanidades**, ano 18, n. 35, jan./jul. 2016.
- BELCHIOR. **Velha Roupa Colorida**. Rio de Janeiro: Polygram, 1976. Disponível em: <https://youtu.be/eZLnsWwZvc>.
- BERDJAJEV, Nikolai. La Concezione di Dostoevskij, Torino, Einaudi, 1945, 1977, p. 41. In: PAREYSON, Luigi. **Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa**. São Paulo: Edusp, 2012.
- BERMAN, Marshall. **Tudo que é sólido desmancha no ar: A aventura da modernidade**. Tradução de Carlos Felipe Moisés e Ana Maria L. Ioriatti. São Paulo: Cia das Letras, 1986.
- BERNARDINI, Aurora Fornoni. Os escritores russos na época do populismo. **Outra Travessia**, Florianópolis, n. 7, 2008.
- BORGES, Valdeci Rezende. História e Literatura. **Revista de Teoria da História**, Ano I, n 3, Jun/2010.
- BRÜSECKE, Franz Josef . Romantismo, Mística e Escatologia política. **Lua Nova - Revista de Cultura e Política** , São Paulo, n.62, 2004, p. 21-44.
- BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Tradução de Sebastião Nascimento. **Novos Estudos – Cebrap**, São Paulo, n. 90, jul. 2011.
- CABRAL, Jimmy Sudário. Transcendência e Materialismo em Memórias do Subsolo. **Numen: Revista de estudos e pesquisas da religião**, Juiz de Fora, v. 19, n. 1, p. 163-194, 2016.
- CABRAL, Jimmy Sudário. **Dostoiévski – Consciência Trágica e Crítica Teológica da Modernidade – Subterrâneo, Tragédia e Negatividade Teológica**. Tese (Doutorado em Teologia) – Programa de Pós-Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, p. 298, 2012.
- CARDOSO, Matêus Ramos. Racionalização e modernidade em Max Weber. **Revista Húmus**, São Luis, v. 3, n. 9, set./dez. 2013, p. 80-100.
- CARLETTI, Renan Silva. A antropologia religiosa de Dostoiévski. **Revista último Andar**, São Paulo, n. 31, 2018.
- CARR, David. A narrativa e o mundo real: um argumento a favor da continuidade. In: MALERBA, Jurandir (org.). **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016.
- .
- CHALHOUB, Sidney. **Machado de Assis historiador**. São Paulo: Cia das Letras, 2003.
- COMPAGNON, Antoine. **Literatura para quê?** Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.
- COMPAGNON, Antoine. **Los antimodernos**. Barcelona: Acantilado, 2007.

D'ANGELO, Martha. A modernidade pelo olhar de Walter Benjamin. **Estudos Avançados**, São Paulo, v. 20, n. 56, abr. 2006.

DOMINGUES, Camilo José Teixeira Lima. **Que Fazer? A História do Romance e do Gênero**. Tese (História) – Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Universidade Federal Fluminense. Niterói, p. 699, 2020.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Abril, 2010. Clássicos Abril Coleções, vol. 1 e 2.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

DRUCKER, Claudia. **A Palavra Nova: o diálogo entre Nelson Rodrigues e Dostoiévski**. Brasília: Editora UNB, 2010.

DRUCKER, Claudia. Dostoiévski, Nihilismo e Fé. **Numen: Revista de Estudos e Pesquisa da Religião**, Juiz de Fora, 2016, v. 19, n. 1, p. 100-126.

DRUCKER, CLAUDIA . O relato de viagem como gênero literário-filosófico em Hölderlin e Dostoiévski. **Revista Rus**, São Paulo, v. 6, p. 21-35, 2015.

DUARTE, João Azevedo e Dias. Tempo e crise na Teoria da Modernidade de Reinhart Koselleck. **Escritos** (Fundação Casa de Rui Barbosa), v.6, p.37-71, 2014.

DUARTE, Osvaldo Copertino; NASCIMENTO, Liliane Pereira Soares. Ficção, Imaginário e Necessidade de Autorrepresentação. **Sociopoética**, Campina Grande, v. 1, n. 18, jan./jun. 2017, p. 4-20.

EAGLETON, Terry. **Teoria da Literatura: uma introdução**. Tradução de Waltensir Dutra. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

FARIA, Daniel. Quando os poetas se despediram da felicidade: Baudelaire e Dostoiévski criticam as utopias. **Revista História: Questões & Debates**, Curitiba, n. 44, p. 69-86, 2005.

FERNANDES, Arlene. Racionalismo e Romantismo em “Memórias do Subsolo”, de Dostoiévski. **Rus – Revista de Cultura e Literatura Russa**, São Paulo, v. 12, n. 18, abr. 2021.

FERNANDES, Arlene Aparecida. **O Solo Sagrado: Crítica da Modernidade em Dostoiévski**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião do Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2017.

FIGES, Orlando. **La tragedia de un pueblo - La Revolución Rusa (1891-1924)**. Barcelona: Edhasa, 2000.

FILHO, Daniel Aarão Reis. **Uma revolução perdida**. São Paulo: Perseu Abramo, 2007.

FILIPE, Sara de Athougua. **A aristocracia de serviço e a intelligentsia de oposição na Rússia Imperial (1815 – 1914)**. 2016. 145 p. Dissertação (Mestrado em Ciência Política e Relações Internacionais – Área de especialização em Ciência Política) - Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Lisboa, 2016. Disponível em:<<https://run.unl.pt/bitstream/10362/19913/1/Disserta%C3%A7%C3%A3o.A%20Aristocra>

[cia%20de%20Servi%C3%A7o%20e%20a%20Intelligentsia%20de%20Oposi%C3%A7%C3%A3o%20na%20R%C3%BAssia%20Imperial_SaraFilipe.pdf](#)>. Acesso em: 1 out. 2018.

FLORINSKI, M. Russian Social and Political Thought (1825-1855). **Russian Review**, Vol. 6, n. 2, 1947.

FÖLDENYI, László. **Dostoyevsky Reads Hegel in Siberia and Bursts into Tears**. NewHaven/London: Yale University Press, 2020.

FONSECA, Ludmilla Carvalho. O contexto histórico da Rússia czarista e o surgimento do romance social de Dostoiévski. **Litterata**, Ilhéus, vol. 6/1, jan./jun. 2016.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: a vontade de saber**. Rio de Janeiro/São Paulo: Paz & Terra, 2018.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: Um escritor em seu tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

FUKS, Julián Miguel Barbero. **História abstrata do romance**. Tese (Teoria Literária e Literatura Comparada) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 144, 2016.

GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Ed. Unesp, 1991.

GILROY, Paul. **Entre Campos: Nações, Culturas e o Fascínio da Raça**. São Paulo: Annablume, 2007.

GLEHN, Priscila Rodrigues Von. **A Figura de Cristo em Personagens de Dostoiévski**. Dissertação (Mestrado em Teoria Literária e Literaturas) – Programa de Pós Graduação em Estudos Literários Comparados do Departamento de Teoria Literária e Literaturas da Universidade de Brasília, Brasília, 2014.

HERZEN, Aleksandr. Literatura e Pensamento Social depois de 14 de dezembro de 1825. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções, 1789-1848**. São Paulo: Paz e Terra, 2015.

HUGUENIN, Ana Carolina. Modernidades periféricas, literaturas policêntricas: Dostoiévski, Machado de Assis e o “figurino” europeu. **Revista Literatura e Sociedade**. São Paulo, n. 24, p. 44 – 67, jan./jun. 2017.

HUGUENIN, Ana Carolina. O que fazer? Pais e Filhos modernidade e revolução. **Revista Contemporânea – Dossiê História & Literatura**, Rio de Janeiro, v. 2, n. 4, 2013.

HUGUENIN, Ana Carolina. Ciência, Razão e Sintoma em Memórias do Subsolo. **Letrônica**, Porto Alegre, v. 6, n. 2, 2013, p. 642-661.

HUGUENIN, Ana Carolina. **Da Casa Verde ao Subsolo: Machado de Assis e Dostoiévski entre a modernidade e tradição**. Tese (Doutorado em História) – Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2011.

JABLONKA, Ivan. O terceiro continente. *ArtCultura*, Uberlândia, v. 19, n. 35, p. 9-17, jul./dez. 2017.

KIRIËIEVSKI, Ivan. Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). **Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901)**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

KOSELLECK, Reinhart. **Crítica e crise**. Rio de Janeiro: Eduerj: Contraponto, 1999.

KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto: PUC-Rio, 2014.

KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado: Contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto: Ed. PUC Rio, 2006.

KOSELLECK, Reinhart. **Historia de conceptos: Estudios sobre semántica y pragmática del lenguaje político y social**. Madrid: Editorial Trotta, 2012.

KOSELLECK, Reinhart. **Aceleración, Prognosis y Secularización**. Valencia: Pre-textos, 2003.

LÖWY, Michael; SAYRE, Robert. **Revolta e Melancolia: o romantismo na contracorrente da modernidade**. São Paulo: Boitempo, 2015.

LÖWY, Michael. **Walter Benjamin: aviso de incêndio** – uma leitura das teses “Sobre o conceito de história”. São Paulo: Boitempo, 2005.

LUKÁCS, György. **Ensaios sobre literatura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1965.

MAGRIS, Carlos. **O romance é concebível sem o mundo moderno?** In: MORETTI, Franco (org.). *A cultura do romance*. Trad. Denise Bottmann. São Paulo: Cosac Naify, 2009, 1120 pp.

MALERBA, Jurandir (org.). **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MARTINO, Agnaldo. Literatura como fonte histórica: a língua portuguesa pelas crônicas de Machado de Assis. **Revista Verbum**, São Paulo, v. 7, n. 1, p. 72-92, maio 2018.

MEGILL, Allan. Literatura e História. In: MALERBA, Jurandir (org.). **História & Narrativa: a ciência e a arte da escrita histórica**. Petrópolis: Vozes, 2016.

MOCELLIM, Alan. Simmel e Bauman: modernidade e individualização. **Tese**, Florianópolis, v. 4, n. 1, ago./dez. 2007, p. 101-118.

NOBRE, Renarde Freire. Max Weber, desencantamento do mundo e politeísmo de valores. In: CUSTÓDIO, Henrique Florentino Faria; SENEDA, Marcos César (orgs.). **Max Weber: religião, valores, teoria do conhecimento**. Uberlândia: Edufu, 2016.

NOGUCHI, Eduardo Armaroli. **Nihilismo ou Religião: Os caminhos da liberdade no romance Os Demônios de Fiódor Dostoiévski**. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Insituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, p. 166, 2007.

NUNES, Diogo Cesar. História, linguagem e literatura: dilemas e perspectivas da historiografia contemporânea. **Revista Crítica Histórica**, Maceió, Ano I, n. 2, dez. 2010.

ORTEGA, Raquel da Silva. La Guerra Carlista e as figuras de antimodernidade. In: Congresso Brasileiro dos Professores de Espanhol, 16, 2015, São Carlos. **Anais Eletrônicos** [...] São Carlos: Revolução eBook, 2017, p. 537-543.

ORWELL, George. **1984**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

PAREYSON, Luigi. **Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa**. São Paulo: Edusp, 2012.

PAZ, Octavio. **Os filhos do barro: do romantismo à vanguarda**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1984.

PERPETUO, Irineu Franco. **Como ler os russos?** São Paulo: Todavia, 2021.

PEREIRA, Elaine Aparecida Teixeira. O conceito de campo de Pierre Bourdieu: possibilidade de análise para pesquisas em história da educação brasileira. **Revista Linhas**, Florianópolis, v. 16, n. 32, p. 337 – 356, set./dez. 2015.

PETITFILS, Jean-Christian. **Os socialismos utópicos**. São Paulo: Círculo do Livro, 1977.

PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. 3ª ed. São Paulo: Ed. 34, 2013, 240 p.

PONDÉ, Luiz Felipe. **Crítica e Profecia: A filosofia da religião em Dostoiévski**. São Paulo: Ed. 34, 2003.

PÚCHKIN, Aleksandr. Da insignificância da literatura russa. In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). **Antologia do Pensamento Crítico russo**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

QUIJANO, Aníbal. **A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas**. Buenos Aires: CLACSO, 2005. Disponível em: http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/sursur/20100624103322/12_Quijano.pdf. Acesso em: 5 fev. 2021.

REIS, José Carlos. O conceito de tempo histórico em Ricoeur, Koselleck e “Annales”: uma articulação possível. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 23, n. 73, 1996.

REIS, José Carlos. **Teoria & História: Tempo histórico, história do pensamento histórico ocidental e pensamento brasileiro**. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2012.

REIS FILHO, Daniel Aarão. **Uma revolução perdida: A história do socialismo soviético**. São Paulo: Perseu Abramo, 2007.

REIS FILHO, Daniel Aarão. À procura de modernidades alternativas: a aventura política dos intelectocratas russos em meados do século XIX. In: **Intelectuais e Estado**, realizado na Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, 2005. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/culturaspoliticass/files/daniel2.pdf>. Acesso em: 1 out. 2018.

REIS FILHO, Daniel Aarão. Alexandre Herzen: um estrangeiro no mundo, um revolucionário. In: **Seminário do Programa Nacional de Excelência (CNPq/FAPERJ)**. 2006. Disponível em: <http://www.historia.uff.br/culturaspoliticass/files/daniel%201.pdf>. Acesso em: 1 out. 2018.

- REIS FILHO, Daniel Aarão. Revolução e liberdade: a trajetória de Alexandre Herzen. **Verve (PUCSP)**, São Paulo, v. 3, p. 50-74, 2003.
- SÁ, Daniel Serravallo de (org.). **O corvo multilíngue**. Florianópolis: DLLE/CCE/UFSC, 2015.
- SALOMON, Marlon (org.). **Heterocronias**: Estudos sobre a multiplicidade dos tempos históricos. Goiânia: Ricochete, 2018.
- SCHAEFER, Sérgio. Dialogismo, polifonia e carnavalização em Dostoiévski. **Bakhtiniana**, São Paulo, n. 6, ago./dez. 2011.
- SCHNAIDERMAN, Boris. Crítica Ideológica e Dostoiévski. **Revista Literatura e Sociedade**, São Paulo, n. 26, p. 133-142, 2018.
- SCHÜLER, Donaldo. **Teoria do Romance**. São Paulo: Ática, 2000.
- SENA JUNIOR, Gilberto Ferreira. Realidade versus ficção: a literatura como fonte para a escrita da história. In: **Anais VI Simpósio Nacional Estado e Poder**, São Cristóvão-SE, 2010.
- SEGRILLO, Angelo. **Os Russos**. São Paulo: Contexto, 2012.
- SEGRILLO, Angelo de Oliveira. A Carta Filosófica de Chaadaev: o tiro no escuro que detonou o debate entre ocidentalistas e eslavófilos na Rússia. **Caminhos da História (UNIMONTES)**, Montes Claros, v. 15, p. 113-122, 2010.
- SEVCENKO, Nicolau. **Literatura como Missão: tensões sociais e criação cultural na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense, 1999.
- SILVA, Arlenice Almeida da. O símbolo esvaziado: a teoria do romance do jovem György Lukács. **Trans/Form/Ação**, São Paulo, 29 (1), p. 79-94, 2006.
- SILVA, Claudinei Fernandes Paulino da. **O Cristo da Liberdade em Dostoiévski: Teologia e Literatura em diálogo**. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião da Faculdade de Humanidades e Direito da Universidade Metodista de São Paulo, São Bernardo do Campo, 2009.
- SILVA, Evander Ruthieri da. Almas ousadas, naturezas impestuosas: crime e degenerescência na literatura de Bram Stoker (1847-1912). **Dimensões**, Vitória, v. 38, jan./jun. 2017, p. 69-97.
- SILVA, Renan Ferreira da. Entre o romance e a poética representativa: Jacques Rancière e a ficção moderna. **Viso – Cadernos de Estética Aplicada**, n. 22, jan./jun. 2018.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. A produção social da identidade e da diferença. In: SILVA, Tomaz Tadeu da *et. al* (orgs.). **Identidade e Diferença: A Perspectiva dos Estudos Culturais**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- SOARES, Sonia Branco. Mapeamento da Crítica Literária Russa do séc. XIX e a Discussão sobre Estética. **Revista Terceira Margem**, n. 33, ano XX., p. 82-108, jan./jun. 2016.
- SOARES, Sonia Branco. **Figurações críticas e literárias na Rússia oitocentista**. Tese (Doutorado em Ciências da Literatura) – Programa de Pós Graduação em Ciências da Literatura, Universidade Federal do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, p. 294, 2014.

SOUZA, Letícia Schevisbisky de. Ivan Turgueniev e o pensamento russo do século XIX, uma análise a partir do romance *Pais e Filhos*. **Cadernos de Clio**, Curitiba, v. 9, n. 1, 2018.

SOUZA, Fábio Francisco Feltrin de. Margens da Prata: modernidade e antimodernidade no discurso fundacional da Argentina. In: **Anais do VI Simpósio Nacional de História Cultural**, Teresina, 2012.

SOUZA, Fábio Francisco Feltrin de. Os conceitos de cultura e linguagens na historiografia: um debate interdisciplinar. **INTERthesis**, Florianópolis, v. 12, n. 2, jul./dez. 2015.

SOUZA, Fábio Feltrin de. **Extremidades da nação: violência, biopolítica e anti modernidade no discurso fundacional da Argentina**. Tese (doutorado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em História, Florianópolis, 2011.

TCHAADÁIEV, Piotr. Primeira Carta Filosófica (1836). In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). **Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)**. São Paulo: Ed. 34, 2017.

TEDESCO, João Carlos. Georg Simmel e as ambiguidades da modernidade. **Ciências Sociais Unisinos**, São Leopoldo, v. 43, n. 1, jan./abr. 2007.

TÓLSTOI, Liév. **A Morte de Ivan Ilitch**. Porto Alegre: L&PM, 2013.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e Filhos**. São Paulo: Abril Cultural, 1981

TURIN, Rodrigo. Ivan Jablonka: subjetividade, ficção e escrita da história. In: **O futuro da história: da crise à reconstrução de teorias e abordagens**. Julio Bentivoglio; Alexandre de Sá Avelar (org.) Vitória: Editora Milfontes, 2019.

VASSOLER, Flávio Ricardo. **Vassoler responde: Dostoiévski era de esquerda?** Youtube, 01 set. 2021. Disponível em:
https://www.youtube.com/watch?v=zKyzq5llxg&t=717s&ab_channel=Fl%C3%A1vioRicar
do Vassoler. Acesso em: 26 maio 2022.

VILLAÇA, Davi Lopes. Memórias do Subsolo: Problemas Interpretativos. **Rus**, São Paulo, v. 12, n. 20, 2021.

WALICKI, Andrzej. **A history of russian thought from the enlightenment to marxism**. Oxford: Clarendon Press, 1980.

WHITE, Hayden. **Meta-História: A imaginação do século XIX**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

WHITE, Hayden. Teoria literária e a escrita da história. **Estudos Históricos**, Rio de Janeiro, vol. 7, n. 13, p. 21-48, 1991.

WHITE, Hayden, **Trópicos do Discurso: Ensaio sobre a crítica da cultura**. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.

ZÉ RAMALHO. **Canção Agalopada**. Rio de Janeiro: Som Livre, 1981. Disponível em:
https://youtu.be/q_ApmtluYI4. Acesso em 10 ago. 2021.

BIBIOGRAFIA CONSULTADA

ALCIDES, Sérgio. História. Ficção. Literatura (Resenha). **Revista Brasileira de Literatura Comparada**, Porto Alegre, v. 8, n. 9, p. 336-344, 2006.

ARBEX JR, José; NAKAMURA, Danilo Chaves. Os camponeses russos sob o olhar da intelligentsia revolucionária do século XIX e XX. **Projeto História**. São Paulo, v. 60, p. 189-220, out./dez. 2017.

BLANCO, Daniela Cunha. Jacques Rancière e a revolução sensível: uma (outra) leitura política de Madame Bovary. **Princípios: Revista de Filosofia**, Natal, v. 26, n. 49, jan./abr. 2019.

BLANCO, Daniela Cunha. **Rancière, bordas da escrita**. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo. São Paulo, p. 215, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **As Regras da Arte**. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

BOURDIEU, Pierre Bourdieu: os mandamentos do intelectual. **FAMECOS**, Porto Alegre, n. 10, jun. 1999.

BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Lisboa: Difel, 1989.

CANCIAN, Juliana R.. Fictício e imaginário no romance sem nome: episódios da literatura e da vida real. In: CELLI – COLÓQUIO DE ESTUDOS LINGUÍSTICOS E LITERÁRIOS. 3, 2007, Maringá. Anais.... Maringá, 2009, p. 537-548.

CASTRO, Sandra de Pádua. O imaginário na construção da realidade e do texto ficcional. **Leituras Transdisciplinares de Telas e Tetos**, Belo Horizonte, v. 3, n. 5, p. 53-60, 2007.

COUTINHO, Fernanda . Pierre Bourdieu e a Gênese do campo literário. **Revista de Letras**, Fortaleza, v. 1/2, p. 53-59, 2004.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **O sonho de um homem ridículo**. São Paulo: Ed. 34, 2009.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Diário de um escritor (1873) – Meia carta de um sujeito**. Tradução de Moissei Mountian e Daniela Mountian. São Paulo: Hedra, 2016.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Ed. 34, 2018.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos karamázov**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

HOGEMANN, Edna Raquel . Campo intelectual e formação do conhecimento, um contributo de Pierre Bourdieu à academia. **Revista de Direito da Unigranrio**, Rio de Janeiro, v. 9, 2019, p. 2-13.

ISER, W. **O fictício e o imaginário**. In: ROCHA, João Cezar de Castro (org.). Teoria da ficção: indagações à obra de Wolfgang Iser. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999. pp. 65-77.

ISER, Wolfgang. Os atos de fingir ou o que é fictício no texto ficcional. In: LIMA, Luiz Costa Lima (org.). **Teoria da Literatura e suas fontes**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2002. Vol. 2.

LIMA, Denise Maria de Oliveira. Campo do Poder, segundo Pierre Bourdieu. **Cógitto**, Salvador, n. 11, p. 14-19, Out. 2010.

LIMA, Luiz Costa. **História. Ficção. Literatura**. São Paulo: Cia das Letras, 2006.

LIMA, Luiz Costa. História. Ficção. Literatura. Uma breve apresentação. **Eutomia**, Recife, v. 1, n. 1, p. 167-176, jul. 2008.

MENDES, Paula Cecília Borges. **Cidade, Crime e Castigo**: uma leitura da modernidade em Dostoiévsky. 2017. 145 p. Monografia (Licenciatura e Bacharelado em História) – Universidade Federal de Uberlândia, Uberlândia, 2017. Disponível em:< <https://repositorio.ufu.br/handle/123456789/19542>>. Acesso em: 1 out. 2018.

RANCIÈRE, Jacques. **A partilha do sensível**: estética e política. São Paulo: Exo experimental org.; Editora 34, 2009.

RANCIÈRE, Jacques. **As Margens da Ficção**. São Paulo: Ed. 34, 2021.

RANCIÈRE, Jacques. O efeito de realidade e a política de ficção. **Novos Estudos**, São Paulo, ed. 86, v. 29, n. 1, mar. 2010.

RANCIÈRE, Jacques. **O fio perdido: ensaios sobre a ficção moderna**. São Paulo: Martins Fontes, 2017. TANASE, Virgil. **Dostoiévski**. Porto Alegre: L&PM, 2018.