

Esquemas para Crítica Literária como Ponto Crucial na Democracia Russa

Cristiana Maria Cardachevski (Bolsista PIBIC/CNPq DF/USP/SP)

Orientador: Paulo Eduardo Arantes

A etapa anterior dessa pesquisa teve por preocupação imediata as possíveis relações entre Hegel, idealismo alemão, e emancipação do pensamento russo. Ou seja, em que medida teria sido possível o arrolar da *intelligentsia* russa sem a contribuinte importação da filosofia alemã, mais acertadamente a de Hegel por Aleksandr Herzen; que se afigura, na história das idéias da Rússia na primeira metade do século XIX; o apoio mestre, no que diz respeito à formação de um socialismo que tomaria corpo no desenrolar das décadas.

Tentei relacionar o surgimento da separação entre o espírito subjetivo e o universal (que é nitidamente num povo o recuamento de indivíduos para si mesmos a atenderem suas paixões e fins, considerada como morte natural do espírito de um povo e anulação política) com a Idéia hegeliana que, segundo Herzen, é a Álgebra da revolução. O resultado desse processo pode ser chamado progresso? o que, para Hegel, é o transfundir-se do espírito num princípio superior, pois o espírito, ao objetivar-se e ao pensar o seu ser, destrói, por um lado, a determinação do seu ser, por outro, apreende o seu universal e, deste modo, confere ao seu princípio uma nova determinação, alterando-se assim a determinidade substancial deste espírito do povo. Porém, para Herzen, o momento dialético, que deve seguir a conquista da verdade abstrata, pode ser tomado como retorno à realidade e ação no mundo do ser e também o historicismo não constitua um fim em si mesmo, mas uma etapa para consolidar o objetivo nele inevitável, a liberdade.

Inventariei como apelos (da pesquisa) impossíveis de serem ignorados, os conceitos de Estado, auto-consciência e Idéia em Hegel, para tornar mais compreensível em que pontos, por exemplo, a visão socialista de Herzen é impregnada pela concepção hegeliana de Estado, Verdade, Espírito; o que me viabilizou uma maior compreensão do que seria o conceito de “ciência” como ponto de viragem social para Herzen, a partir da idéia hegeliana de “reconciliação”, pois o pensador russo parece ter se reportado ao conceito de “ciência” como “reconciliação” que representaria a síntese dialética, liberação da contradição presente e integração do indivíduo no mundo racional, após um longo período de alienação. Ou seja, ele acreditava na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela “ciência” que assumiria a premissa de “ação”

Enfim, as leituras levam a crer que Herzen se dispunha a lutar contra a “história-odisséia” hegeliana, sancionando a redução do homem à condição de vítima do “espírito do mundo” (*weltgeist*), pois tentava dar a Hegel uma interpretação ativista, o que indubitavelmente, foi imprescindível para os que a ele se opuseram, ou não, através da genuína expressão da crítica literária na segunda metade do século XIX. A seguir... a atual fase do projeto.

1.

Início de um panorama da Rússia no século XIX, sobretudo da situação instaurada na primeira metade do século, por conta de uma decorrente reivindicação por identidade cultural, oriunda da fase de Pedro, o Grande, com sua abertura à cultura européia, mais especificamente a francesa, e, posteriormente, pelo idealismo alemão nos meios acadêmicos e intelectuais russos do início do século XIX. Panorama em que é possível aferir que haja publicamente posturas antipódicas: eslavófilos e ocidentalistas e seguidamente os populistas (especificando cada uma das posturas), para, em seguida, apontar o papel político e intelectual das grandes figuras deste período: Aleksandr Herzen e do crítico literário Bielinski, cuja base teórica se erigia perceptivelmente sobre um plano estético hegeliano.

Segundo o Joseph Frank, comentador de Dostoiévski e autor de vários ensaios sobre cultura e literatura russa, “um conhecimento da história cultural é indispensável para o estudo de qualquer literatura, mas pode-se argumentar que isso seja mais verdadeiro para a literatura russa do que para qualquer outra literatura européia do mesmo período”¹. Devido à dificuldade para expressar idéias controversas diretamente na imprensa (embora cause espanto o número das idéias que chegaram até os periódicos pela obtusidade da censura czarista), a literatura serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape pela qual assuntos proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Por conta desse contexto peculiar, pode-se constatar a indubitável densidade ideológica da melhor literatura russa. Não pretendo desenvolver o que se enquadraria sob esse título de “a melhor literatura russa”, mesmo porque as controvérsias que se seguem de três, quatro ou cinco mais “brilhantes” nomes não me atraem, não seguem a esteira desta avaliação, que não se crê em condições de criar aparatos estéticos dignos de engaiolar alguns, em detrimento de outros. Aceito a paixão que move as pesquisas mas duvido dos frutos imediatos, portanto, reproduzo ainda, pareceres de Frank e Lukács aos quais referir-me-ei adiante, contrapondo um ao outro, e, quanto a ambos mantereí a distância que espero que tempo e arcabouço me permitam geometricamente aumentar.

Bem, para Frank, a literatura russa com sua densidade ideológica e importância no cotidiano russo não faz dela adorno nem acessório, justamente pelo caráter de necessidade, ou seja, por ser a única forma na qual os russos poderiam ver discutidos os “verdadeiros” problemas. Se a literatura russa foi criada numa relação praticamente siamesa com o pensamento russo, o foi porque esse pensamento estava ele próprio amplamente focalizado nas preocupações políticas e sócio-culturais que ocupavam todo cidadão russo “pensante”

Para reforçarmos as lentes à busca de compreensão mais aguçada quanto aos grupos radicais e a passagem da primeira metade para a segunda do século XIX, permeada da inversão do quadro teórico do idealismo alemão para o socialismo pré-marxista, há que mencionar, salvo exceções, que filósofos profissionais na Rússia, até o último quartel do século XIX, eram, segundo Frank e Walicki (historiador polonês), inclinados a ser “alemães”, teólogos do catolicismo ortodoxo, que apresentavam algum “sistema” assimilado na juventude.

A distinção entre eslavófilos e ocidentalistas que representavam duas correntes

pensantes que divergiam quanto a esteios teórico-políticos mas, buscavam a autonomia intelectual russa – tem por causas posturas críticas favoráveis e não favoráveis aos valores iluministas importados por Catarina, a Grande, nas últimas décadas do século XVIII, que se intensificaram numa vertente considerada iluminista russa e que abalou as fundações do império. Contudo, ainda que se empreendesse um recuo em face das idéias liberais, era impossível deixar de enxergar a servidão, por parte da própria aristocracia esclarecida, na qual houve, obviamente, exceções, como a do príncipe, Sherbátov, que depositava em Pedro, por conta de suas reformas (no início do século XVIII) a responsabilidade pelo início da *Corrupção Moral Russa* (título de seu discurso).

Infelizmente, em outra etapa dedicar-se-á a inventariar a situação político-social do início do século XIX, dos decembristas (revoltas da classe alta russa contra o trono); a propósito disso, segundo Walicki, a ideologia decembrista era um exemplo de liberalismo moderno. Em função disso, alguns aspectos começaram a chamar a atenção: a comuna camponesa russa (*obschina*) e sua aproximação com *mir* (assembleia). Para Walicki, a ideologia decembrista não encontrou adeptos no pensamento russo posterior. Para o historiador polonês, nenhum movimento radical na Rússia produziria uma concepção liberal ou mesmo uma concepção liberal aristocrática de liberdade ou apoiaria o liberalismo econômico. E parece então que a ausência de tais movimentos, de fato, constitui uma das diferenças mais marcantes entre o desenvolvimento sócio-político russo e o da Europa ocidental.

Aproveitando o fio deixado também por Frank, o do argumento de que, depois do fracasso da revolta decembrista, a *intelligentsia* procurou consolo no idealismo alemão e na literatura romântica, pode-se dizer que daí começa uma distinção ainda tênue de posições de ordem nacionalista ou das mergulhadas em hegelianismo. Segundo os historiadores, Tchaadáiev (amigo de Pushkin) foi o primeiro pensador de relevo do início do século XIX a formular uma tese que refletisse a situação russa – que era peculiar com relação à Europa ocidental com o argumento seguinte: o “atraso russo era em si o privilégio” Ali defendia que a falta de desenvolvimento na Rússia, segundo os padrões ocidentais, seria na verdade uma grande vantagem (pelo fato de ter sido isolada das raízes da civilização ocidental, incorporadas e preservadas no catolicismo romano) pois, segundo a conclusão por Walicki, “Tchaadáiev defenderia uma Rússia que, ao construir seu futuro, teria a possibilidade de fazer uso da experiência das noções européias, evitando ao mesmo tempo os seus erros: podendo ser guiada somente pela voz da razão ilustrada e pela vontade comum” Como resultado, Tchaadáiev concluiu que a Rússia estaria destinada “a resolver a maioria dos problemas sociais e a aperfeiçoar a maioria das idéias que tinham surgido em sociedades mais antigas”

Todo este percurso para nos aproximarmos dos anos de 1840 e da questão dos eslavófilos, ocidentalistas e os do círculo de Pietrachévski (intelectuais estudiosos de Fourier).

Bem, parece que podemos falar dos eslavófilos como intelectuais que recorriam demasiadamente às idéias dos românticos alemães conservadores, isso porque tanto a Rússia quanto a Alemanha estavam relativamente atrasadas em seu desenvolvimento industrial, e o novo sistema social e político (para o qual desejavam dar uma resposta) já começara a revelar as suas características negativas e fora

atacado por críticos de direita e esquerda. Isso, inclusive, tornou mais fácil e viável para os pensadores de linha conservadora, segundo Walicki, a idealização das tradições patriarcais e das estruturas sociais arcaicas que em seus países tinham mostrado uma vitalidade obstinada; refiro-me à unidade social básica da vida russa (*obschina*) fundada no uso comum da terra e regida segundo tradições que remontam da Rússia pré-petrina (embora a aristocracia tenha sofrido alterações por valores e noções importadas). Os eslavófilos apontavam que o excessivo racionalismo da cultura ocidental teria destruído a “integridade” do eu, levando a uma profunda ruptura da personalidade, a qual só poderia ser curada pela fé. Eles respondiam a Tchaadáiev sobre uma glorificação inicial da civilização européia relacionando suas dificuldades presentes com um passado clássico do qual a Rússia – felizmente – teria sido excluída. Kirêievski (eslavófilo) argumentava que o Estado Romano tinha sido baseado num “racionalismo jurídico”, que pressupunha o conflito entre indivíduos competidores, e apenas o despotismo, como no catolicismo romano, poderia impor algum tipo de unidade. Em linhas gerais, a convicção dos eslavófilos se pautava por isso. Walicki aproveita para indicar semelhanças entre as idéias eslavófilas e a concepção de Max Weber sobre a questão do direito romano, sendo responsável pela racionalização progressiva das instituições sociais e do Estado social. Joseph Frank diz que ainda que as idéias eslavófilas nunca tenham sido amplamente aceitas em sua forma original, foram elas o verdadeiro fermento para o pensamento russo, pois constituíram a primeira tentativa em larga escala de apresentar uma imagem alternativa aos modelos sócio-culturais.

Já os ocidentalistas, segundo Frank, tomaram a direção oposta (entre os ocidentalistas encontram-se: Aleksandr Herzen, Bakúnin e Bielínski). É denominador comum a todos o fato de terem passado por alguma forma de um romantismo social ou filosófico inicialmente e terem-se aprofundado em Hegel, dando atenção para a “realidade” e terem sido inspirados, depois, pelos hegelianos de esquerda (cujo representante mais destacado era Bruno Bauer, com contribuições significativas no âmbito da história do cristianismo, que foi opositor do absolutismo prussiano mantendo-se no território do idealismo filosófico e da perspectiva da revolução burguesa) e particularmente por Feuerbach (no próprio quadro das idéias para Engels e Marx, a idéia se colocava no quadro do sistema de Hegel como sujeito, cujo predicado consistia nas suas objetivações. Já Feuerbach na obra *Essência do Cristianismo*, inverteu ao fazer do homem natural – homem enquanto produto de suas organizações naturais – o sujeito e das idéias religiosas suas objetivações). Esses ocidentalistas voltaram-se para uma filosofia da ação política com o fim de transformar o mundo à luz da razão consciente (ou seja, com uma preocupação inclinada à aplicação do quadro teórico hegeliano a um fim chamado realidade material). O ideal, tal como em Marx, era fundir os resultados da filosofia alemã com o ativismo político francês. Bielínski não era filósofo mas um dos maiores críticos literários, segundo Lukács (com todo fervor), escreveu em uma de suas famosas cartas a denúncia do universal hegeliano em nome do indivíduo sofrido (que talvez seja fonte da revolta de Ivan Karamázov contra o mundo de Deus segundo Joseph Frank). Herzen contribuiu filosoficamente em *Diletantismo na Ciência e nas Letras acerca do Estudo da Natureza*, e procura a síntese do

materialismo e do idealismo, isto é, a dialética hegeliana, que Herzen chamava a “Álgebra da revolução”; em suas obras, ele se inclina a uma organização conceitual dita (ou entendida, talvez precariamente, por alguns estudiosos) metafísica, ou seja, tende a apoiar-se na utopia, no que diz respeito ao Absoluto Ideal hegeliano. Sua visão socialista também impregnada do antigo idealismo, em que o Estado é uma volta à comunhão com a Idéia, o que dá absoluta autoconsciência à liberdade e ensina a divindade ao homem. Bielínski e Herzen se aproximam quanto à postura frente ao papel do Universal hegeliano – ainda que tenha sido Herzen o teórico de uma formulação que visa a superar o conceito hegeliano. Herzen acreditava na imputação do elemento transcendente à libertação atuada pela “ciência” (ela não encontrava origem em Deus nem num princípio eterno exterior ao homem, nem na religião, que revelasse que o absoluto filosófico não era o que produzia a necessidade terrena do homem. A única realidade da vida era a vida da natureza e a unidade dialética da consciência humana com essa, o resto seria mitologia) e não como em Hegel, em que Deus era a manifestação (representação) do absoluto, ainda que Herzen tenha permanecido fiel a Hegel no que se afirma sobre o universo sendo completamente racional e imanente. Sobre o conceito de ciência, para Herzen ele assumiria a premissa de ação (libertação), já para Hegel ele era pertinente num sentido puramente interior. Segundo Herzen, era a transformação intuída e operada de dentro do sistema hegeliano, no qual a razão se dirige da autoconsciência do Absoluto para a liberdade. Afinal, Herzen, mesmo quando hegeliano, posicionara-se de forma contrária ao historicismo enquanto fim, crendo-o como meio para a liberdade-ação-ciência.

Percebe-se, então, a divergência que ocorrerá quanto à liberdade e ao livre-arbítrio entre Dostoiévski (neste ponto partidário de Herzen) e Tchernichévski que, ao lado de Dobroliúbov, compõem o cenário da segunda metade do século XIX, radicais “iluministas” (dos quais falarei em breve) e que antecedem os populistas dos anos 1870. Joseph Frank diz que embora fossem sucessores dos antigos ocidentalistas e idólatras de Bielínski, estavam engajados demais na atividade de jornalistas para pensarem seriamente sobre os assuntos em que tocavam. Sobre os populistas, rapidamente digo que eram os já familiarizados com Marx, que não tinham um programa político claro, mas desaprovavam a luta por direitos políticos, já que esta se achava ligada ao capitalismo burguês e porque traria benefícios apenas para a classe educada. Acreditavam numa ditadura revolucionária que lutasse por um reinado de igualdade orgânica, fisiológica – da qual Dostoiévski se aproveita para satirizar em *Os Demônios* (com o professor, a personagem, que sempre tenta fazer suas conferências sobre a sociedade perfeita segundo Joseph Frank).

2.

Após esta etapa, intenciono dedicação ao papel da literatura e crítica literária russa pós-1850, com Tchernichévski e Dobroliúbov, discípulos de Bielínski e que em seu método crítico se valem, antes mesmo do socialismo científico de Marx, de um embasamento a partir do socialismo utópico, passando por Fourier, Saint-Simon e Feuerbach. Segundo Lukács, Bielínski é o fundador da crítica democrático-

revolucionária russa e é um contemporâneo de igual valor em relação aos maiores espíritos europeus da época anterior a 1848. Inclusive, a evolução de Bielínski é paralela a de Heine, considerando que este último tenha se limitado a eliminar da filosofia da evolução dialética de Hegel os elementos manifestamente conservadores, reconstruindo-a num sentido radical e harmonizando a doutrina hegeliana com o socialismo utópico de Saint-Simon.

Para Lukács, os críticos russos reconheceram o eixo dialético sem a clareza metodológica de Engels num período pós-1848, no qual a evolução social da Europa Central e Ocidental tinha sofrido uma violenta reação contra as tendências dos escritores. Quanto mais sofrem os escritores a influência da depressão ideológica (oriunda da perda de sentido desencadeada por um caráter anti-artístico do mundo capitalista – motivos sociais em que se somam fatores objetivos e subjetivos da sociedade burguesa moderna – a falta de conexão entre forma artística, forças motrizes da sociedade e os princípios estruturais da realidade social), quanto mais se isolam e se separam da “vida” para conservar incólumes seus ideais estéticos, mais se tornam ineptos para penetrar as raízes dos acontecimentos, da realidade, da ordem social. Já os críticos russos, segundo Lukács, injustamente apontados – como os que teriam se usado da crítica literária como um meio para evitar a censura do despotismo e para difundir assim de contrabando suas idéias revolucionárias entre a massa – importantes revolucionários democráticos que conceberam grande salto social da revolução como uma transformação radical das contingências humanas. Seguindo assim, o pensamento dos iluministas e de Feuerbach, pois suas aspirações foram sempre de encontro a possibilitar ao homem uma evolução universal, múltipla e livre. Eles jamais perderam de vista a “interdependência” ou seja, priorizar o princípio de não separar a literatura do caminho extensivo da vida inteira e de considerar toda a obra de arte como produto de conflitos sociais. A consequência ideológica deste ponto de partida é que toda obra de arte é imagem reflexa da vida social. Esta crítica consiste na confrontação entre vida e literatura, original e imagem refletida. A concepção segundo a qual a arte deve representar a realidade é a essência comum a toda a estética fundada sobre as bases filosóficas do materialismo. De tal plano, surgiu o método crítico negativo de Bielínski, Tchernichévski e Dobroliúbov (os quais pretendo estudar para melhor compreensão das críticas, a uma das quais referir-me-ei adiante) que consiste em confrontar com o original, implicando uma crítica demolidora de toda a literatura suprimida de conteúdo. Sendo assim, Lukács, em seu texto sobre o realismo, afirma que a crítica de Tchernichévski e Dobroliúbov não se dedica a sondar a profundidade psíquica dos escritores, enfocam o verdadeiro problema: como a evolução da sociedade produz os problemas típicos e as figuras típicas, como da evolução social certos tipos nascem espontaneamente, como tipos e sociedade se complementam e continuam formando-se reciprocamente. Com isto, a crítica revolucionária democrática russa chega ao ponto no qual a gênese histórica e o valor estético da obra literária se cruzam e se fundem. Isso enquanto os estetas ocidentais estavam exagerando o caráter formal da arte mediante uma falsa interpretação subjetiva, ou haviam se apropriado de forma demasiado direta e linear dos fenômenos superficiais da vida social baseando-se num vulgar, rígido e excessivo objetivismo;

a crítica russa indagava e particularizava os princípios densos da realidade vital, em cuja direção o arrolar da sociedade encontra sua imagem estética adequada, verdadeira e profunda.

3.

Chegando ao ponto de falar sobre a singular criação de “tipos” humanos verdadeiros e duradouros, há que se encaminhar a pesquisa para o papel de Dostoiévski, na literatura russa e tentar responder posteriormente em que ponto nas *Memórias do Subterrâneo*, com comentários de Joseph Frank, Dostoiévski responde a Tchernichévski, autor de *O que Fazer?*, tentando combater os efeitos da obra do último. Segundo o comentador Joseph Frank, Dostoiévski com sua “intuição” haveria captado o “proselitismo” de Tchernichévski.

Assim sendo, quero buscar as origens destes confrontos e opor até mesmo à postura de Lukács que defende os críticos russos como inclusive formas de superar as falsas orientações da crítica atual e que ulteriormente encontrariam reconhecimento e difusão de seu significado e valor literário. Lukács os defende como críticos democráticos os quais pregavam que a obra de arte refletia sua realidade e que o escritor, ainda que reacionário, ao fazê-la reconhecida e interdependente abstraía-se (subtraindo-se ainda que fora do seu controle) na obra. Posto isto, Dostoiévski como “catalizador da realidade” “filtro genial” teria intuído o “proselitismo” de Tchernichévski, respondendo-lhe ou também criticando-lhe? Para Joseph Frank, Tchernichévski e Dobroliúbov, guardadas as honras e valores, teriam ensaiado, uma teoria estética reducionista, na qual sob as influências de J. Bentham e S. Mill, que tornavam, visivelmente, a crítica deles um “coquetel” e a literatura seria utensílio panfletário. Joseph Frank num ensaio sobre o pensamento russo aponta que Turgueniêv, Tolstói e Dostoiévski, ainda que reconhecessem a coragem e dedicação política de Tchernichévski, consideravam suas opiniões ultrajantes a ponto de constituírem um ataque implícito até ao próprio direito da arte existir, pois segundo Nikolai Tchernichévski, a arte só poderia ser tolerada como um substituto até o momento em que o que fosse retratado pudesse ser obtido na realidade.

Tenho, então, como objetivo viabilizar o confronto de Dostoiévski com auxílios de Joseph Frank, em um ensaio sobre *Memórias do Subterrâneo*, com Tchernichévski por Lukács: utilizando-me do aparato conceitual e da proposta inicial da pesquisa e fazendo-me valer inclusive das aproximações entre Dostoiévski e Herzen quanto a concepções e posturas antideterministas; tomando a *Memórias do Subterrâneo* (a qual defende como “*díptico que apresenta dois episódios de uma história simbólica da intelectualidade russa*”² como crítica ao “assassinato” do livre-arbítrio defendido e operado por Tchernichévski, em quem é possível detectar os “espectros” de um materialismo do século XVIII, no qual “*o Homem é produto da sua organização nativa e, por outro lado, fruto da circunstâncias que o rodeiam durante a sua vida, sobretudo durante o período de seu desenvolvimento*” (Segundo Engels, p. 59 da obra *Do Socialismo Utópico ao Socialismo Científico*).

Com tais urdiduras, suponho que Dostoiévski, com o homem subterrâneo, aluda à “consciência hipertrofiada” como sofrimento:

“Juro-lhes, senhores, que uma consciência demasiado lúcida é uma doença, uma verdadeira doença. Em todo o tempo, para cada indivíduo, bastaria a simples consciência humana, isto é, metade, senão a quarta parte daquela que costuma possuir o homem inteligente do nosso infeliz século...”³

Seria esse homem o homem supérfluo do qual Herzen fora acusado por Tchernichévski? Cito o fim da obra:

“Deixem-nos sós, sem livros, e logo nos perderemos e confundiremos, sem saber o que fazer nem o que pensar, sem saber o que se deve amar nem o que se deve aborrecer, ignorando igualmente o que merece estima e o que apenas deve inspirar desprezo. Até os próprios semelhantes se nos tornariam insuportáveis; haveríamos de nos envergonhar do homem autêntico, daquele que tem carne e sangue; consideraríamos esse semelhante como uma desonra. Empenhamo-nos em ser um gênero de homem vulgar que nunca existiu. Nascemos mortos, há muito tempo que nascemos de pais que já não vivem, e isso nos agrada cada vez mais. Tomamo-lhes o gosto. Dentro em pouco desejaremos nascer de uma idéia. Mas chega. No entanto, as memórias deste ser paradoxal não terminam aqui. Não pôde conter-se e continuou a garatujar. Mas parece-me que podemos pôr-lhe ponto final nesta página.”⁴

Em contraposição ao homem de ação:

“Agora termino os meus dias no meu canto, com esse maligno e vão consolo de que um homem inteligente não pode conseguir abrir caminho e que só os néscios o conseguem. Sim, meus senhores; o homem do século XIX tem a obrigação moral de ser uma nulidade, pois o homem de têmpera, o homem de ação, de maneira geral tem vistas curtas.”⁵

Quando se depara com a parede de pedra, esse homem néscio é detido por ela? É aqui que parece sofrer o rechaçamento, através de um homem hiperconsciente (paródia de Tchernichévski) que refutaria, segundo a teoria deste último, a existência do livre-arbítrio já que todas as ações que o homem possa atribuir a sua própria iniciativa sejam, na realidade, resultados das leis naturais. O homem do subterrâneo revela os efeitos, sobre seu caráter, desta “hiperconsciência” derivada de um conhecimento das tais leis e assim exemplifica burlescamente o que a doutrina na realidade significa na prática. A consciência hipertrofiada baseada na “convicção” de que o livre-arbítrio fosse um engano, conduz – como quis Dostoiévski com seu “*engenho dialético*”⁶ díptico – a uma desconcertada desmoralização dramatizada: o fruto direto, legítimo, imediato da consciência é a inércia, ficar sentado de braços cruzados, não culpar nada, nem ninguém. Dostoiévski constrói um personagem que é coagido ao constatar a incompatibilidade deste determinismo aceito inicialmente pelo homem subterrâneo, mas que lhe resulta impossível viver com suas conclusões.

“Que pedras são essas? As leis da natureza, as induções das ciências naturais, as matemáticas, sem dúvida (...).”⁷

“A propósito, os homens de ação se detêm sempre, com toda a sinceridade diante de uma parede de pedra (...). A parede tem para eles qualquer coisa de calmante, de decisivo, de derradeiro, talvez algo de místico (...). Falaremos disso mais adiante.”⁸

Então, vê-se aqui ilustrada a crítica à obra de Tchernichévski (que pesquisarei)

a essa “benção da parede” que é até providencial, representando a formulação determinista-materialista em que não há livre-arbítrio. Através deste exemplo é possível averiguarmos a aproximação das idéias afins entre Herzen e Dostoiévski. O primeiro escreveu uma carta sobre o livre-arbítrio, e inclusive discutiu o assunto com o seu filho que era fisiólogo:

“Em todos os períodos, o homem buscou sua autonomia, sua liberdade e ainda que arrastado pela necessidade, não deseja aquilo senão de acordo com a sua própria vontade, não deseja ser um passivo coveiro do passado ou inconsciente carteiro do futuro; considera a sua obra como livre e indispensável. Crê na sua liberdade como crê na existência do mundo externo tal como se apresenta a ele, pois confia em seus olhos e porque, sem tal confiança, não poderia dar um passo. Para ele, a liberdade moral é uma realidade psicológica, ou, se quiser, antropológica.”⁹

Voltando à crítica de Dostoiévski ao proselitismo de Tchernichévski detectado em *O que fazer?* ele responde agudamente sobre o determinismo que cercearia até mesmo qualquer possibilidade de transformação. Como se redimir, se seríamos frutos de “2+2=4”, somos (por conta da “providencial” parede das leis naturais, somos eximidos de responsabilidades, de fomentar movimento) com todo direito, canalhas:

“O mais importante era que aquilo devia produzir-se segundo as leis normais e fundamentais da consciência hipertrofiada e da inércia, como consequência fatal dessas leis, de onde se vê que uma pessoa não pode transformar-se e nada há para fazer. Assim, pois, segundo essa consciência hipertrofiada, uma pessoa tem razões de sobra para ser um canalha.”¹⁰

E como a crítica de Dostoiévski segue o encaixo de Herzen, ela entra em conflito com a verdadeira questão de ação e liberdade, ciência e consciência – para o homem, a parede, o obstáculo, é objeto de reflexão e não gozo creditado a um elemento supra-humano.

“Que me importam as leis da natureza, ou as da Aritmética, (...) é certo que não hei de deitar abaixo essa muralha, porque minhas forças não chegam; mas não hei de resignar-me só porque diante de mim se levante uma muralha de pedra que as minhas forças não possam derrubar (...).”¹¹

“É preciso, em todos os romances, apresentar um herói, e aqui se encontram expressamente reunidos todos os caracteres de um anti-herói; e, sobretudo, a minha narrativa deve produzir uma impressão desagradável, porque todos, mais ou menos, perdemos o hábito da vida...”¹²

BIBLIOGRAFIA

LUKÁCS, Georg;

Ensayos sobre el realismo; Trad. *Juan José Sebrelli*; Ediciones Siglo Veinte; Buenos Aires; s/d.

Ensaio sobre literatura; Coord. *Leandro Konder*; Ed. Civilização Brasileira; Rio de Janeiro; 1965.

La theorie du roman; Ed. Gonthier; Paris; s/d.

Marxismo e teoria da literatura; Trad. *Carlos Néilson Coutinho*; Ed. Civilização

Brasileira; Rio de Janeiro; 1968.

JOSEPH, Frank;

Dostoiévski - La secuela de la liberación 1860-1865; Fondo de Cultura Econômica; México; 1986.

Pelo Prisma Russo. Ensaio sobre literatura e cultura; EDUSP; São Paulo; 1992

DOSTOIÉVSKI, Fiodor; Obras Completas; 4 Volumes; Ed. Aguilar; Rio de Janeiro; 1963

NOTAS

1. FRANK,J.; *Pelo prisma russo*;pg. 61.
2. FRANK,J.; *Dostoiévski – La secuela de la Liberación*; pg. 398.
3. DOSTOIÉVSKI,F.; *Memórias do Subterrâneo* in *Obras Completas*; cap.II; pg. 667.
4. DOSTOIÉVSKI,F.; *op. cit.*; pg. 748-749.
5. DOSTOIÉVSKI,F.; *op. cit.*; pg. 666.
6. FRANK,J; *op. cit. II*; pg. 402.
7. DOSTOIÉVSKI,F; *op. cit*; pg. 671.
8. DOSTOIÉVSKI,F; *op. cit*; pg. 669.
9. FRANK,J; *op. cit. II*; pg. 412.
10. DOSTOIÉVSKI,F; *op. cit*; pg. 668.
11. DOSTOIÉVSKI,F; *op. cit.*; pg.671.
12. DOSTOIÉVSKI,F.; *op. cit.*; pg.748.