

O relato de viagem como gênero literário-filosófico em Hölderlin e Dostoiévski

Claudia Drucker¹

Resumo: Tanto na obra de Hölderlin como na de Dostoiévski a viagem ao estrangeiro exerce um papel. A ida ao estrangeiro é uma oportunidade de autoconhecimento pelo contraste. Há diferenças importantes entre as descobertas. O “nós” de Hölderlin é o europeu, enquanto o de Dostoiévski é o russo, entendido como o antiburguês. Hölderlin encontra no sul da França aspectos dos gregos antigos, que ele opõe ao “ocidental” que ele é. Dostoiévski encontra em Paris o tipo acabado do burguês, que ele oporá ao russo. Nos dois casos, a viagem põe o escritor diante da tarefa da sua arte.

Palavras-chave: Antiguidade, Ocidente, Rússia; estranhamento, oposição

Abstract: Both in Hölderlin’s and Dostoevsky’s work travel into foreign lands plays an important role. Loss of familiarity is an opportunity of self-knowledge by contrast. There are differences between the findings. “We” for Hölderlin stand for Europeans, while for Dostoevsky stands for Russians. Hölderlin finds in Southern Greece resemblances to Ancient Greece, that he opposes to the “Westerner” who he himself is. Dostoevsky finds in Paris the accomplished example of the bourgeois, which he will turn later into the opposite to the Russian. In either case, the act of traveling places the writer before the task of his art.

Keywords: Antiquity; West; Russia; estrangement, opposition

A viagem ao estrangeiro, relatada sob a forma de diário literário, está presente na obra de Dostoiévski. O escritor só conseguiu realizar o sonho de “escapar para o estrangeiro” em 1862, quando passou dois meses e meio percorrendo Bélgica, Suíça, Itália, França, Alemanha, Inglaterra e Áustria (Dostoiévski 2000, p. 70). Na volta publicou, em sua revista *Tempo*, as *Notas de inverno sobre impressões de verão*, um pequeno ensaio que vai ser tratado como um verdadeiro vestibulo da obra posterior. A experiência imediata é tratada como “impressão” (впечатление) que depois vai ser elaborada como “nota” (заметка), ou seja, como recordação. Não se pense, contudo, que a viagem foi cega, e que só a reflexão posterior lhe dá sentido. Em Dostoiévski, a experiência vivida nunca se apresenta como um móbil que é deixado de lado depois de desencadear a reflexão. Existe um vínculo íntimo entre viajar e pensar. A impressão do viajante já antecipa alguns temas fundamentais dos anos posteriores.

O romantismo já fizera da viagem uma experiência existencial de primeira importância. Vou me limitar ao caso do poeta-filósofo Friedrich Hölderlin. Um dos poemas mais importantes de Hölderlin, porque um dos últimos a ser dado como terminado intitula-se “Recordação” ou “Recordar” (uma vez que o verbo *andenken*, substantivado a partir da forma

¹ Professora Doutora do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina. claudia.drucker@ufsc.br

infinitiva, pode ser assim traduzido). Ele se reporta a uma viagem feita pelo poeta em dezembro de 1801 à França, com o fito de ocupar um lugar de predecessor na casa de um comerciante de vinho hamburguês, quando o poeta desceu até Bordéus. Escrito quatro anos após seu retorno à Alemanha, pode ser considerado um dos últimos poemas antes do colapso do poeta.

Hölderlin não parte despido de expectativas. Uma carta hoje famosa, escrita na véspera da partida ao amigo Casimir Böhlendorf, mostra que certo “programa” já o preocupava então: o de estabelecer um contraste produtivo entre os gregos antigos e os alemães (os “ocidentais” ou “hespérides”). Não se trata mais de estabelecer se os modernos podem criar obras de arte que se igualem às dos antigos, mas de encontrar, na sua arte, aquilo que é distinto dos modernos. Não interessam todas e quaisquer diferenças, apenas as que estabeleçam contrastes decisivos. Busca-se, assim, diferenciar aproximando, ou aproximar diferenciando os ocidentais dos gregos. A carta elabora a distinção entre fogo asiático e sobriedade junônica:

Nada nos é mais difícil de aprender do que o uso livre do nacional. E, como creio, exatamente a clareza da exibição é-nos originariamente tão natural como o fogo do céu era para os gregos. Por isso mesmo é que eles serão mais fáceis de superar no campo da paixão bela [...] do que no daquela presença de espírito e dom de exposição homéricas.

Poderá parecer paradoxal. Mas, afirmo-o mais uma vez [...] o verdadeiramente nacional ficará com vantagem sempre menos à medida que a cultura progredir. Por isso é que os gregos se tornaram cada vez menores mestres do *páthos* sagrado, porque este lhes era inato, ao passo que, a partir de Homero, se fizeram e excelentes no dom da exposição, porque este homem extraordinário teve alma bastante para conquistar para o seu reino de Apolo a *sobriedade ocidental* de Juno, apropriando-se assim verdadeiramente do que era estrangeiro.

Conosco, dá-se o contrário. Por isso é também tão perigoso querer, por abstração, ir buscar as regras de arte única e exclusivamente à excelência grega. Meditei muito nisso, e agora sei que, além daquilo que para os gregos e para nós deve ser a coisa suprema – a relação viva e a destreza (*Geschick*) — nada mais deveremos ter de *comum* com eles. Porém, o que nos é próprio tem de ser aprendido, tão bem como o que nos é estranho. Por isso nos são os gregos indispensáveis. Só que lhes não devemos seguir as pisadas exatamente no que nos é próprio, no nacional nosso; pois que, como já disse, o que é mais difícil é o *livre* uso do *próprio* (in Quintela 767-8).

O ponto cego dos gregos consiste em se deixar colher pelo destino, isto é, de não manter o autocontrole diante de forças que lhes parecem sobrepujar as suas. Foi-lhes necessário adquirir o sentido da medida e o distanciamento diante do excesso de força das forças não-humanas. Ao contrário, aos alemães é inata a tendência à clareza, à precisão e ao

ordenamento. O seu ponto fraco é precisamente a falta de destreza. Isso parece estranho, se justamente eles tendem naturalmente para uma certa destreza nas artes da classificação e da organização. Contudo, o termo *Geschick* é ambíguo. Também significa “envio”, donde “destino”. “*Geschick zu haben*” é traduzido por ter “destreza” por Paulo Quintela, mas também é importante notar que, “na época dos alemães, a ‘tendência principal’ deve, segundo a sentença do poeta, ‘ser capaz de encontrar algo com precisão’, ter ‘jeito’ para o destino” (Heidegger 2013, p. 103). Valendo-se do vocabulário que se encontra nas observações hölderlinianas à tradução da *Antígona*, continua: “a ausência de destino [*das Schicksaallose*], o *dúsmoron*, é a nossa fraqueza” (Heidegger 2013, p. 103). Assim, o que é comum a gregos e alemães, respeitados os diferentes pontos de partida, é que ambos têm de adquirir pela cultura o que lhes falta no nível da “natureza”. A diferença é que “as formas de representação e as formas poéticas dos gregos se subordinaram mais ao patriótico”: eles buscaram uma lei a que se subordinar, e parecem tê-la encontrado mais do que os ocidentais, o que se mostra na sua conquista da destreza e na “virtude atlética dos heróis da *Ilíada*” (Hölderlin 2004b, p. 217) Se o ponto cego dos gregos sobre si mesmos é a dificuldade de autocontrole, o ponto cego dos alemães, aquilo diante de que eles nada podem, não é o fogo sagrado, pois isso não lhes é natural. Ao ocidental, ao moderno, escapa o sentido de destino. Ao morrer, ele é despachado em uma caixa, para um lugar que, no fundo, não lhe concerne, uma vez que já lhe foi explicada a incognoscibilidade do além-morte e que ele, por fim, considera inexistente, ou equivalente ao inexistente, aquilo que não pode conhecer.

Deste modo, a viagem iminente anunciada na carta abrange o espaço e o tempo. Ir para o Sul é se expor ao contraste com a Antiguidade clássica. Eis como o poeta se preparou para, a partir de 1803, inaugurar a fase dos “cantos pátrios”. Em uma carta de 1803 ao editor Wilmans, Hölderlin diferencia entre as canções de amor, os cantos noturnos e os “cantos pátrios, de alto é puro júbilo”, aos quais ele pretende se dedicar daí por diante (Hölderlin 2004b, p. 227). Sobre os cantos pátrios, o que sabemos deles é que eles não cantam o que já não é mais (o dia grego, em que “os deuses estavam mais presentes”, segundo o verso de Schiller). Tampouco podem cantar o livre uso do que é próprio, uma vez que isso ainda não aconteceu. O encontro do que é pátrio, do que é propriamente ocidental, mas ainda não veio a ser de forma realizada, doravante é tarefa de Hölderlin cantar. A reflexão e o canto sobre o que foi não visam reviver o que já passou, por ser o passado superior ao presente. A reflexão implica tirar uma lição do passado, que não está dada lá, e só existe para quem perfaz o

exercício da recordação. Assim, os cantos pátrios se encontram dentro do mesmo âmbito de preocupações que caracterizam a “virada pátria ou patriótica”.²

Bordéus fica na direção sudoeste em relação ao lugar em que o poeta está, na Alemanha, e por isso o vento nordeste sopra na sua direção. O poeta esteve na França durante a chegada da primavera, “quando a noite é igual ao dia”, e a estação dos dias quentes e longos começa a despontar, como se lê na segunda estrofe (in Quintela 1997, pp. 421-3):

Ainda me lembro bem
e como
inclina os largos cumes
o bosque dos olmos, por sobre o moinho,
no pátio, contudo, cresce uma figueira.
Em dias de festa vão
as mulheres morenas por ali
em chão de seda,
no mês de março,
quando a noite é igual ao dia,
e por sobre os atalhos vagarosos,
pesadas de sonhos dourados,
passam brisas embaladoras.

Há uma relação íntima entre a chegada da primavera e a “festa”. Esta não deve ser vista como uma extrapolação de uma descrição da visita do poeta a uma taverna ao longo do rio. A festa se refere a um momento de pausa, mas não uma pausa temporária no trabalho, em prol da continuidade do próprio trabalho. Há uma referência aqui à festa de casamento, a que se faz menção na décima terceira estrofe da ode “O Reno” (in Quintela 1997, p. 400):

Então celebram a boda homens e deuses
celebram todos os viventes
e equilibrado
numa pausa está o destino.

Não é um exagero pensar aqui no *Banquete* de Platão e no mito do nascimento do Deus Eros. Durante a festa em louvor do nascimento de Afrodite, e decerto inspirada pela deusa, uma mortal se deitou com um deus. Dessa união só pode nascer alguém que não seja

² A expressão se encontra nas “Observações sobre a *Antígona* de Sófocles”, de 1803 (Hölderlin 2004b, p. 218). Seria impossível aqui interpretar adequadamente esse difícil texto, bem como retrazar a recepção de todo o problema do “pátrio”, desde o ensaio pioneiro de Friedrich Seebass, “Friedrich Hölderlin enquanto poeta pátrio”, de 1920 (Seebass, p. 71). A partir daí, o tema foi adotado sobretudo por Martin Heidegger, principalmente na sua interpretação do poema “Recordar” (Heidegger 2013 [1943], pp. 93-170). Na falta de uma discussão suficiente do estado dos estudos eruditos pró e contra a hipótese da virada pátria atuais, bastará uma apresentação de alguns dos textos hölderlinianos que se encontram no centro das leituras do próprio Heidegger.

nem homem e nem deus, e que não seja nem uma mistura de ambos, mas um semideus, que, ao contrário de homens e deuses, se define por ocupar um lugar intervalar. O semideus que nasce em um dia que não pertence à ordem dos dias normais e produtivos tampouco pertence a essa ordem. O seu nascimento anuncia um momento também incomum: o momento da “pausa”. A festa não se define, aos olhos de Hölderlin, nem pela embriaguez nem pelo mero repouso do corpo, mas por anunciar um momento intervalar, em que “o destino está equilibrado”. O “equilíbrio” se refere aqui não apenas aos dias e noites de igual duração, mas ao ponto de virada no qual os dias começam a ficar mais longos que a noite. O destino se equilibra em um momento que pode vir a anunciar o fim de uma longa noite.

O poeta tem de se afastar de casa para descobrir esse lugar intervalar, que não se sabe bem se é pós-histórico, pré-histórico ou trans-histórico, mas que, de qualquer forma, rompe com o império da continuidade temporal despida de ruptura. As estrofes seguintes do poema louvam justamente as virtudes da partida para o distante (in Quintela 1997, pp. 413-4):

Mas onde estão os amigos? Belarmino
Com o companheiro? Muitos
Têm pudor de ir à nascente;
Pois é no mar que começa
A riqueza. Eles,
Como pintores, juntam
O belo da Terra e não desdenham
A guerra alada, e
Viver solitários, anos a fio, sob
O mastro sem folhas, onde não iluminam a noite
Os dias de festa da cidade,
Nem a lira nem a dança nativa.

Mas agora foram para os Índios
Os homens,
Além no cume arejado
Junto aos vinhedos, onde
Desce o Dordonha
E juntamente com o soberbo
Garonna largo como um mar
O rio acaba. Mas o mar tira
E dá memória,
E o amor também prende diligentes olhares.
Mas o que fica, os poetas o fundam.

Em conexão com esse poema, Heidegger lembra uma estrofe escrita inicialmente para “O pão e o vinho”, mais tarde não aproveitada (2013, p. 104):

É que o espírito não está em casa
nem no início, nem na nascente. A pátria o espreita.
O espírito ama a colônia, e o corajoso esquecimento.
Nossas flores e as sombras de nossas florestas alegram
o lânguido. Quase o animador ardeu.

Dentro da explicação heideggeriana, não é difícil encaixar essas palavras: de início, não nos conhecemos a nós mesmos como mais verdadeiramente somos. É preciso viajar para o estrangeiro primeiro e expor-se ao distante. Só depois de chegar a um ponto extremo, seja ela a Índia, a colônia, ou a compreensão mais profunda do fogo asiático, podemos chegar a uma experiência que possa servir de um ponto inicial ou fundador legítimo. Por isso o espírito não está em casa nem no início nem na nascente. Porque tudo o que sabia sobre si mesmo ainda era fantasmagórico e superficial frente ao conhecimento adquirido na viagem ao mais longínquo. No começo, o que falta é justamente a recordação poética.

Pierre Bertaux, biógrafo de Hölderlin, escreve sobre a relação entre essa estrofe e o poema “Recordar” (1983, p. 238). Ele especula que, em Bordéus, o poeta deve ter travado contato com os comerciantes alemães de vinhos e com os cultivadores e transportadores locais, que lhe explicaram a origem da denominação “*retour*” para certos vinhos cobiçados. “*Retour*” é a forma abreviada de “*retour des îles*”. Muitos navios levavam vinhos de Bordéus para as Antilhas, então chamadas colônias. Uma vez, ao provar o vinho de um carregamento que não pudera ser desembarcado na América, os comerciantes descobriram que o acondicionamento em barris de madeira e o balanço das ondas deram ao vinho um sabor excepcional, e começaram a fazer com que os vinhos viajassem. Portanto, os “índios” se refere às Índias Ocidentais, como então a região do Caribe era chamada; é o vinho que ganha caráter e personalidade com a viagem até as colônias, e o espírito em questão é simplesmente o alcoólico. Ao vinho leve, que precisa ser bebido de imediato e não suporta viagens compridas, que se refere o “sofrido” ou lânguido que precisa da sombra das florestas pátrias. “Quase o animador ardeu” seria uma referência ao encharcamento dos barris pelo álcool, que torna perigoso acender o fogo perto deles (Bertaux 1984, p. 240).

O alvo confesso de Bertaux é Heidegger, citado nominalmente em duas passagens (1984, pp. 237, 241). Para Bertaux, está aí a prova de finitiva de que Heidegger projeta uma questão metafísica onde existe apenas uma reflexão sobre as virtudes da viagem, e seu efeito revigorante sobre o vinho -- e só sobre ele. Heidegger transforma o poema em alegoria,

literalmente em um dizer algo diferente do que é dito e está escondido por trás deste. O poema, ao contrário, é um mostrar imediato do que é, e como tal deve ser lido. Decerto, parece que o biógrafo fez uma descoberta valiosa no que diz respeito à compreensão de versos um pouco enigmáticos, ao associá-los com o cotidiano dos comerciantes e transportadores de vinhos. De todo modo, a pergunta mais importante aqui é: por que precisamos tomar qualquer outra interpretação além da mais imediata como estranha ao poema? A seu ver, Heidegger também sustenta que o poema dá algo a ver, ao invés de remeter a outra coisa. O que vale para o espírito alcoólico vale para todo espírito, e assim o quis nomear o poeta. A seu próprio ver, também, ele não alegoriza, isto é, não toma as coisas que vemos como trampolins para falar daquilo que não pode ser visto. Precisamente todo o projeto de superação da metafísica entendida como uma teoria dos dois mundos já recusa de saída a dimensão metafórica ou alegórica da linguagem para além da dimensão descritiva. No entanto, Hölderlin é tomado como o poeta de formação filosófica rigorosa que foi. Assim, temos duas reivindicações a não reduzir o poema à condição de alegoria, só que a de Bertaux se levanta contra os direitos do intérprete a considerar qualquer sentido além do mais imediatamente descritivo. É uma abordagem bastante estreita, que parece se voltar não apenas contra Heidegger, mas contra todo o ofício do intérprete. A relação entre Grécia e “Hespéria”, tema explícito da obra ensaística do próprio Hölderlin, fica alijada de qualquer possibilidade de aproximação com a sua obra poética, isso para não falar nada dos seus outros escritos teóricos. Trata-se não apenas de jogar Hölderlin contra Heidegger, mas Hölderlin contra si mesmo.

Assim, no caso de Hölderlin, o contraste entre a arte alemã (e não só a arte) e a arte grega não é nem fruto da nostalgia, nem um lugar-comum. A preocupação com os gregos nasce de uma necessidade íntima de autodefinição por contraste com um referencial estrangeiro privilegiado. Guardadas as devidas diferenças, o mesmo se pode dizer de Dostoiévski. O gesto de se reportar às obras primas do mundo clássico não é repetido pelo russo, porque o vigor da arte grega, em comparação com a moderna, não é uma questão essencial para a sua arte. O tema da viagem ao Sul não passou despercebido na literatura russa prévia a Dostoiévski. Na estrofe 49 do primeiro canto de *Eugênio Oneguín*, o protagonista nos é mostrado como alguém que teve todas as experiências de uma pessoa culta e buscou em todos os lugares conhecidos uma solução para o tédio. Nada mais previsível que sonhe com a “Itália sensual/ dourada, livre e tão ditosa” (Púchkin, 2010, p. 48). O contraste entre terras frias e quentes não é desenvolvido para além dessa menção. Podemos dizer que o Sul não é um problema literário genuíno para Púchkin, como não será para Dostoiévski. O escritor narra

sua viagem até a Itália, mas em um contexto muito diferente, que não deixa dúvidas sobre o contraste realmente importante.

A Europa não está para a Rússia como a Grécia está para a Alemanha. Reflete-se aqui o enorme alargamento da questão das artes no decorrer do século XIX. Outros criadores passam a integrar o grande concerto das artes. Os antigos já não são os modelos cuja grandeza ainda assalta o poeta do começo do século retrasado. Ao contrário, o modelo para a arte do escritor russo está a Oeste, na Europa, que não é o passado da Rússia -- senão como ideal absorvido desde cedo, com a educação, e depois disso, pois “toda a nossa vida se dispôs em moldes europeus” (Dostoiévski 2000, p. 79). O que permanece idêntico é que o relato de viagem ao estrangeiro é recordação pensante. As *Notas de inverno sobre impressões de verão* contêm muito mais do que observações sócio-culturais argutas, que poderiam ser reportadas in loco. Elas têm a marca do relato retrospectivo, mediante o qual e no qual acontece uma redescoberta do mundo e uma confrontação consigo mesmo.

O capítulo principal das *Notas de inverno*, desse ponto de vista, é o sexto em que Dostoiévski satiriza o burguês francês. O francês aqui representa apenas o homem ocidental nos seus traços mais essenciais e por isso exagerados: o calculismo extremo, junto com a necessidade de negar para si mesmo que se guie pelo cálculo. Fazer fortuna é um dever e de tal forma difundido que “até os operários são proprietários”, no íntimo, pois o seu maior desejo é acumular bens, isso para não mencionar os camponeses, que são “arquiproprietários” (Dostoiévski 2000, p. 129-130). Aqui, o burguês é uma categoria existencial, mais do que apenas econômica. Não é apenas alguém que ganha a vida por meio do comércio e da indústria, de forma contingente, e que não afeta outros aspectos da sua existência. O burguês é aquele para quem não há como obter consideração alheia e autoconsideração de outro modo senão pela aquisição de bens (p. 126). Os bens visam outra coisa além de si mesmos: eles visam transmitir ao seu possuidor o seu valor como pessoa. Seria até possível resistir à falta de consideração alheia; o problema é que a própria autoconsideração é impossível, na ausência de uma posição social.

Antes que se suspeite que Dostoiévski condene uma classe social, é preciso dizer que o seu incômodo se dirige a todas. Nem mesmo o operário e o camponês ocidental conseguem sentir algo diferente. Embora a França seja o berço do socialismo, Dostoiévski se mostra bastante cético diante desse também. Pois o socialismo é justificado também com base em um cálculo de vantagens, ainda que agora mais bem distribuídas. Pela via do socialismo, tanto quanto pela do liberalismo, nunca se vai alcançar a verdadeira fraternidade. O problema da fraternidade é, assim, o problema central do ensaio, ou melhor, a contradição entre a

fraternidade e o Ocidente. “O ocidental refere-se a ela como a grande força que move os homens, e não percebe que não há de onde tirá-la, se ela não existe na realidade” (p. 130-1). A fraternidade não pode ser alcançada pelos meios ocidentais, pois ela não pode surgir de cálculo nenhum de vantagens e precisa ser um fim em si mesma.

O relato de viagem de Dostoiévski faz parte de uma linhagem de obras em que a recordação da viagem ao estrangeiro é a forma privilegiada do pensamento. A recordação do passado ou do diferente de si mesmo localiza aquele que recorda no seu presente. A recordação da Europa vai se constituir em uma espécie de tomada de consciência de si mesmo como não-europeu e como anti-europeu. Nesse sentido, as *Notas de inverno sobre impressões de verão* constituem um autêntico manifesto. Elas podem ser tomadas como uma condenação do liberalismo – e são — mas o que as move é a descoberta das limitações das instituições ocidentais. Vai-se muito além de uma filosofia política: há quase uma recusa da política, tal como ela existe nas condições atuais, por ela não conseguir alcançar uma transformação essencial da relação entre o indivíduo e a comunidade.

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” (p. 131). 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 (p. 133).

Dostoiévski consegue a partir de agora verbalizar o que é voltar ao lar. O lar russo é o ainda não totalmente ocidental que, exatamente ao encarar a impossibilidade de ser burguês, consegue redescobrir o que lhe é mais próprio. Ao invés de o russo ser apenas uma carência do europeu, ou um europeu mal-acabado, ele consegue descobrir uma verdade a respeito do europeu e de si. O texto que leva adiante essa reflexão é um escrito aproximadamente um ano e meio após seu regresso a São Petersburgo. Há um esboço de apenas duas páginas, de 1864, hoje publicado no volume 20 das *Obras reunidas*. A biografia de Joseph Frank atribui-lhe

grande importância: “essas anotações têm um valor inestimável no cânone de Dostoiévski” (Frank, p. 423). Refiro-me a uma meditação junto ao leito de morte de Maria Dmitriévna Dostoiévskáia, primeira mulher do escritor, em 1864. As crenças morais e religiosas de Dostoiévski, daí por diante, são formuladas e continuarão presentes. As primeiras linhas trazem consigo a pergunta sobre o reencontro das almas imortais após a morte terrena. O argumento a favor da imortalidade será apresentado a partir da possibilidade de o homem seguir o exemplo de Cristo, isto é, renunciar ao eu:

Amar o homem como a si mesmo, segundo o mandamento de Cristo, é impossível. A lei da personalidade é impositiva. O eu atrapalha. Somente Cristo podia amar o homem como a si mesmo, mas Cristo era um ideal eterno permanente que o homem se esforça, e seguindo a lei da natureza, deveria esforçar-se para alcançar. Enquanto isso, desde o aparecimento de Cristo como o *ideal de homem na carne*, tornou-se tão claro como o dia que o mais elevado desenvolvimento final da personalidade deve chegar a isso (ao próprio fim do desenvolvimento, à consecução final do objetivo) [...] o mais elevado uso que um homem pode fazer da sua personalidade, do pleno desenvolvimento do seu Ego, é por assim dizer aniquilar esse Ego, entregá-lo totalmente a cada um de forma indivisa e altruísta.³

Estas palavras não visam apenas um sentido religioso e moral, mas também filosófico. Aniquilar o Ego é servir o próximo, mas também é *compreender-se* de maneira transformada. A superação do “princípio de personalidade” ou “lei da personalidade” é o maior dos desafios para o homem secular, mas também é um problema filosófico. Livrar-se do predomínio da lei da personalidade é não mais se compreender como um sujeito auto-subsistente, mas compreender-se como radicalmente remetido ao próximo e à totalidade do real. Para isso, não basta transformar nossa relação com o próximo; de fato, para sermos capazes disso é necessário termos nos transformado, a ponto de considerar que o uso supremo da personalidade é olhar o todo não mais como nosso oposto, mas como algo a que pertencemos.

Neste momento, não só o eu como também o todo se destroem – isto é, entram em uma nova relação recíproca. Não se trata necessariamente de mudança física ou metabólica. Sobretudo, significa que uma certa concepção do eu é perdida, mas se trata de uma boa perda, e o mesmo pode ser dito do que não sou eu. Tanto o eu como o todo são recuperados numa nova relação após a aniquilação da personalidade, numa “síntese” que não implica uma fusão em que tudo se torna indistinto. Ao contrário, temos aí o que Dostoiévski, e só ele, chama

³ Dostoiévski, Fiódor. Obras completas v. 20, p. 172. *Apud* Frank, Joseph. *Dostoiévski 1860-1865 – Os efeitos da libertação*, p. 411.

“humanismo”, pois então o eu atinge o seu mais alto grau de desenvolvimento (apud Frank 2002, p. 411).

Um dos objetivos do texto é estabelecer a plausibilidade da noção de imortalidade. Scanlan a classifica entre as provas morais da imortalidade (2002, p. 21). Se a vida humana é um esforço constante de aperfeiçoamento, quando chegar ao estágio final, ela ou a sua etapa terrena tornam-se dispensáveis, pois o fim já foi atingido. Não faria sentido que o homem se esforçasse para seguir o exemplo do Cristo e libertar-se do eu, e só o alcançasse justamente quando já nada o espera. Assim, algo nos espera depois da morte: “não tem sentido alcançar esta grande meta se tudo se extingue e desaparece quando é alcançada” (apud Frank, 2002 p. 415). Portanto, existe uma vida futura no Paraíso.

No curso do pensamento ocidental, provas da imortalidade da alma foram descartadas, de modo mais definitivo a partir do Esclarecimento. A filosofia crítica kantiana é a interpretação mais acabada do pensamento esclarecido. Para Kant, a alma não se dá a conhecer pelos sentidos, portanto são dogmáticas e infundadas as tentativas de provar a sua simplicidade, donde a sua incorruptibilidade. A prova da imortalidade a partir da indecomponibilidade da alma já fora esboçada por Platão e alcançou grande prestígio depois de Sto. Agostinho a adotar, mas Kant considerou toda descrição objetiva das propriedades da alma como pseudo-conhecimentos. Kant reconhece que há muito mais motivos, nesse mundo, para não seguir a lei moral do que para segui-la, sendo o principal deles que, cumprir o dever, raramente vai nos fazer felizes e, fazer o que nos traz felicidade, raramente vai coincidir com o dever. O problema de uma filosofia moral esclarecida é que é necessária uma “mola propulsora de intenção e ação”, sem as quais as “majestosas ideias da razão” só despertariam “admiração” (CRP B841, Kant 1999, p. 644). O problema passa a ser como convencer a razão humana a seguir a lei moral, em face da impossibilidade de estabelecer o seu castigo ou recompensa em um mundo futuro.

Na *Crítica da razão prática*, Kant aprofunda a interdição ao conhecimento metafísico. A razão para agir moralmente deve ser encontrada na razão prática, sem nenhum recurso a um objeto motivador externo. Uma mera probabilidade de castigo e recompensa futuras pode mover uma razão prática esclarecida. Ela mesma deve se mover, por respeito à lei moral que encontra em si mesma. Agora, Kant considera a dificuldade de atingir humanamente uma vontade determinada única e exclusivamente pela lei moral: pois o estágio em que se a atinge é a santidade. Para o homem, a santidade implica no fim do conflito entre lei e vontade, por ambas coincidirem. É um estado impossível de se atingir durante a sua vida nesse mundo, e ao mesmo tempo é necessário, do ponto de vista moral. A santidade aparece então como algo

alcançável “mediante um *progresso* que estende ao *infinito*” (CRPr, 122, Kant 1985, p. 140). Tal progresso ao infinito, porém, supõe uma existência também ininterrupta, “que é chamada imortalidade da alma”. Em outras palavras, não nos teria sido dada a exigência moral da santidade sem que a condição para o seu alcance, isto é, a imortalidade, pudesse ser esperada (usando-se a linguagem da religião) ou ao menos postulada pela vontade.

Assim, tanto Kant quanto Dostoiévski argumentam que seria absurdo se o imperativo moral tivesse sido dado ao homem sem que ele também pudesse esperar a imortalidade, pois só a imortalidade providencia a oportunidade para a completa realização do imperativo moral. Ao ver de Scanlan, também para Kant faltaria motivação para agir moralmente, e a vida moral humana não faria sentido, sob o pressuposto de uma vida finita (2002, p. 21). Scanlan reconhece as diferenças entre Kant e Dostoiévski. Para Kant, a imortalidade é a condição sob a qual se torna pensável um “*progresso* que estende ao *infinito*”, de modo que a fronteira entre santidade e humanidade não é ultrapassada (Scanlan 2002, p. 23). Ademais, as representações que movem a razão prática ou vontade nunca podem aspirar ao estatuto de conhecimentos, permanecendo na condição de postulados despidos de teor cognitivo legítimo. Em Dostoiévski, ao contrário, personagens humanamente próximos à realização do sentido moral passam a integrar seus romances. Quanto a uma conversão pessoal do autor pode haver bastante dúvidas. Quanto à mudança de tom na sua obra, parece bastante claro que após as *Memórias do subsolo* um novo tipo de personagem ganha as páginas dostoiévskianas. A dos heróis da ficção dostoiévskianas depois que encarnam justamente a superação do princípio da personalidade, como Sônia Marmieládov, Makar Dolgorúki, o Príncipe Míchkin e Aliocha Karamázov. Elas não atingem a santidade kantiana, que consiste na coincidência do desejo com a lei, onde não há mais conflito nem sofrimento por se desejar algo diferente do que o simples dever. A sua santidade reside na sua renúncia ao eu, e com ela a toda vaidade, orgulho, arrogância e sentido de merecimento.

Todos eles renunciaram a tomar-se por virtuosos – a sua renúncia ao Ego impede-lhes até a afirmação da virtude pessoal. Eles ilustrariam o que Dostoiévski chama “personalidades em um grau muito mais elevado do que o daquele que se definiu agora no Ocidente” (2000, p. 132). Mediante o sacrifício humilde, o altruísta demonstra o “mais alto desenvolvimento da personalidade”, quando ela não pode fazer nada além de “entregar-se completamente a todos para que os demais também sejam personalidades igualmente plenas de direitos e felizes”. Não existe senão o caminho do sacrifício do ego como prelúdio a um estado moralmente superior, e todo proveito que pode surgir daí não é coincidência do desejo com a lei, mas a coincidência do que é bom pra a comunidade com o que é bom para o indivíduo: o sacrifício

recíproco. O sofrimento essencial e supremo para o homem é, ao contrário, fechar-se à doação aos semelhantes, porque nesse estado ele não está em “equilíbrio” e se vê presa da “estagnação”. O pecado e o sofrimento consistem na insistência na personalidade autônoma:

Quando o homem [...] não sacrificou o seu eu através do amor ao povo ou a outra pessoa [...], ele sofre e chama de pecado essa condição. E, assim, o homem deve experimentar, incessantemente, o sofrimento, que é compensado pela alegria celestial de cumprir a lei, isto é, pelo sacrifício. Eis aí o equilíbrio terrestre. De outro modo, a terra não teria sentido. O ensinamento dos materialistas – estagnação universal e o mecanismo da matéria – significa morte. O ensinamento da verdadeira filosofia – é a destruição da estagnação.⁴

Além de ver nestas palavras o esboço de um programa filosófico, religioso e moral, podemos ver aí também uma concepção do que seja a grande arte como aquela que “destrói a estagnação” a que a doutrina “materialista” pareceria nos confinar. A doutrina “materialista” significa aqui ateísmo, mas também toda concepção do movimento como puro deslocamento de lugar ou de transformação ou metabólica, em favor de uma concepção de movimento que precisamente por ser mais ampla foi rejeitada no curso da passagem da física antiga para a física moderna. Só compreender o movimento desse modo é que é ter uma visão estagnada do mundo. A obra de arte apresenta uma outra concepção do movimento, a saber, a superação da separação entre o eu e o todo. A separação é demoníaca por si mesma; o pecado original é um pecado metafísico, e a redenção é a recusa da separação.

Para Dostoiévski, não apenas não faria sentido dar ao homem um vislumbre de uma vida moral sem que ela pudesse ser alcançada como ainda por cima ele nos mostra algumas etapas possíveis no caminho rumo a esse fim. Até os pecadores que ainda não chegaram à capacidade para o sacrifício já estão a meio caminho da redenção. Pensemos no homem do subsolo, que simplesmente renuncia a enganar a si mesmo sobre as suas virtudes. Ou então no narrador do *Sonho de um homem ridículo*, que descobre ser incapaz de, uma vez hipoteticamente transportado para o paraíso, não levar consigo também a malícia, a animosidade e a inveja. O *Sonho de um homem ridículo* pode ser apelidado o *Anti-Contrato social*. Ao invés de narrar, segundo a doutrina rousseauiana da bondade natural do homem, como ela é destruída pela sociedade, Dostoiévski conta como um homem perfeitamente ajustado à sua sociedade e, portanto, “bom” por padrões medianos, destruiria a pureza do seu

⁴*Ibid.*, p. 175, trad. p. 422.

entorno. Mesmo sem desejá-lo expressamente, ele o faria apenas por exercer as nossas mesquinhas cotidianas – e reconhece, ao fim da experiência hipotética, que não pode se orgulhar de si mesmo. Nem o homem do subsolo nem o protagonista de *Sonho de um homem ridículo* podem ser ditos altruístas ou moralmente superiores, mas até eles já estão a caminho de se libertar do princípio da personalidade, porque renunciaram a considerar-se bons. Eles já não pertencem ao que Dostoiévski entende por mundo burguês, exatamente porque faz parte do princípio do Eu acreditar no seu próprio desprendimento das coisas vis.

Podemos agora considerar se há uma filosofia da história em Dostoiévski baseada em uma concepção moral ou nas suas impressões de viagem. Parece-me que sim. Já nas *Notas de inverno* aparecem indicações de uma ligação invencível entre os povos e suas ideias. Poderia estar errada a concepção segundo a qual “não há solo, não há povo, a nacionalidade é apenas um determinado sistema de impostos, a alma, uma *tabula rasa*” (p. 95). De fato, pode haver “uma associação química entre o espírito humano e o solo pátrio” (p. 80). Há nacionalidades para as quais resulta mais difícil superar a fragmentação social, como a francesa, seja em vista do solo, diretamente, seja em vista dele indiretamente, por meio de outras ideias, como a ideia cristã ortodoxa. “Se toda história, seja da humanidade em partes, seja de cada homem separadamente, é apenas o desenvolvimento, a luta e a consecução de uma única meta (a fusão do egoísmo com o que chama “humanismo”), haverá agentes históricos cujas ações aproximarão a humanidade da renúncia do eu e os que não. A filosofia da história dostoiévskiana começa a se delinear na viagem à Europa, cuja recordação é uma das bases da guinada cristã da sua obra. A descoberta de que a nacionalidade importa será associada às preocupações morais do autor, tal que ao povo russo caberá a peculiaridade de estar mais próximo da renúncia ao ego.” É verdade que as reivindicações de traços nacionais exclusivos pode abrir caminho para a xenofobia. Passagens de chauvinismo e antissemitismo, ocasionais na obra do escritor, fazem com que a sinceridade de Dostoiévski seja alvo de dúvidas nos dias que correm. Para dar um exemplo entre vários, Harold Bloom inclui Dostoiévski na sua lista de gênios em meio a grandes hesitações (2003). Mas a discussão moral proposta por ele deveria poder ser escutada sem o recurso imediato às passagens mais infelizes da obra.

Referências bibliográficas:

Bertaux, Pierre. *Hölderlin ou le temps d'un poète*. Paris: Gallimard, 1984.

- Bloom, Harold. *Genius: a mosaic of one hundred exemplary creative minds*. Nova Iorque: Warner, 2003.
- Dostoiévski, Fiódor. Notas de inverno sobre impressões de verão. Em: _____. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- Frank, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da libertação (1860-1865)*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: EDUSP, 2002.
- Heidegger, Martin. *Explicações da poesia de Hölderlin*. Tradução de Claudia Drucker. Brasília: Editora da Universidade, 2013.
- Hölderlin, Friedrich. Recordação. Em: Quintela, Paulo. *Obras completas: traduções I*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997, pp. 412-414.
- Hölderlin, Friedrich. An Casimir Boeheldorf. Em: *1800-1802: Oden, Elegien I, Gesangentwürfe*. Munique, Luchterhand, 2004a. (Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente 9.)
- Hölderlin, Friedrich. Carta a Boehlendorf de dezembro de 1801. Tradução de Paulo Quintela em *Obras completas*, pp. 767-768.
- Hölderlin, Friedrich. An Friedrich Wilmans. Em: *1802-1804: Gesänge, Die Trauerspiele dos Sophokles, Nachgesänge*. Munique: Luchterhand, 2004b. (Sämtliche Werke, Briefe und Dokumente 10.)
- Kant, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburgo: Felix Meiner, 1985.
- Kant, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1997.
- Pushkin, Alexandr. *Eugênio Oneguín*. Tradução de Dário Alves. Rio de Janeiro: Record, 2010.
- Scanlan, James. *Dostoevsky the Thinker*. Ithaca: Cornell University Press, 2002.
- Seebass, Friedrich. *Friedrich Hölderlin – Eine Bibliographie*. Brêmen: Europäischer Hochschulverlag, 2010.