

DOSTOIEVSKI: VOLUNTARISMO = NIILISMO*

Gilvan Fogel

Depto. de Filosofia - UFRJ

Mais do que o incêndio, é a *hybris* que precisa ser apagada. (Heráclito, frag.43)

Na composição de *Os Demônios* (1870/71), Dostoievski escreve a um amigo, Stráchov, dizendo: "Isso pode tornar-se um panfleto, mas direi o que penso". E, logo após a aparição da obra, escreve ele ao herdeiro do trono russo e que viria a ser o Czar Alexandre III: "*Os Demônios* pode ser visto como um estudo histórico, com o qual procuro esclarecer como um fenômeno tão escabroso quanto o movimento Netschájev se torna possível em nossa sociedade... Nesta obra, quis expressar este parentesco e continuidade de idéias que são transmitidas de pais a filhos".

-Sergêj Netschájev liderou um movimento político-social de caráter anarquista, que culminou com o assassinato do estudante Ivánov num parque em Moscou, em 21 de novembro de 1869. Ivánov foi assassinado pelo simples fato de manifestar o desejo, por discordar das idéias anarquistas propagadas pelo grupo, de não mais participar do círculo liderado por Netschájev. É este o caso a que Dostoievski, na carta ao futuro Czar, se refere como "um fenômeno tão escabroso". Este episódio serviu de motivo inspirador para o romancista e teve como resultado, como já ficou claro, a obra *Os Demônios*, onde Ivánov aparece como Chátow.

Quando Dostoievski, na carta citada, fala de "parentesco e continuidade de idéias que são transmitidas de pais a filhos", fica evidente a alusão ao romance

* Este texto é parte de um estudo sobre Dostoievski desenvolvido pelo Autor

de Iwan Turgenjev *Pais e Filhos*, de 1862, onde Turgenjev também expõe a transmissão de um parentesco e continuidade de idéias de pais a filhos. Na verdade, porém, estas "idéias" são uma: o niilismo - o niilismo como o fenômeno característico da Europa Contemporânea. É sobretudo desde Turgenjev e com ele, i.é, com *Pais e Filhos*, que a palavra "niilismo" ganha circulação ampla na Rússia e, logo, então, em toda a Europa, ainda que a expressão já tivesse sido cunhada e gozasse de uma circulação muito restrita, no âmbito do epistolário idealista e romântico, na Alemanha da primeira metade do século XIX.

Em *Pais e Filhos*, a palavra e a primeira rápida caracterização de "niilista" e respectivamente de "niilismo" são introduzidas no capítulo V da obra, quando o jovem Arkardij kirsanov, que está, de volta ao campo, na casa paterna, após estudos universitários em Petersburg, apresenta ao pai e ao tio, um amigo que o acompanha, também egresso da universidade, e do qual ele, Arkardij, é, ao mesmo tempo, amigo e "discípulo". Este jovem apresentado, Jewgenij Wassiljitsch Basarow, o personagem-herói do romance, é um devotado estudante de ciências naturais e cheio de entusiasmo por modernas idéias científico-naturais. Lê-se no capítulo V: "O que é realmente o filho do senhor Basarow?", pergunta o tio de Arkardij. "Será que devo dizer, caro tio, o que ele realmente é?" - "Faça-me este favor, meu querido sobrinho". "Ele é um niilista". "Como?", perguntou o pai ... "Sim, ele é um niilista", repetiu Arkardij. "Um niilista!", disse Kirsanow (o pai). "A palavra deve vir do latim 'nihil', 'nada', e quer pois dizer um homem que ... nada quer reconhecer". "Ou, antes, que nada respeita", disse o tio. "Um homem que vê todas as coisas sob o ponto de vista da crítica", disse Arkardij. "Mas isso não é o mesmo?", perguntou o tio. "Não. E não porque um niilista é um homem que não se curva diante de nenhuma autoridade, que não adere a nenhum princípio sem a correspondente prova processual, ainda que este princípio pareça evidente", retrucou Arkardij.

Pouco adiante, tio dirá, voltando-se para o irmão, pai de Arkardij: "Ah, sim, no nosso tempo tínhamos os hegelianos, agora são os niilistas. Veremos, pois, como será possível existir desde o nada, no 'vacuum', tal como sob uma máquina pneumática".

O enredo do romance de Turgenjev é a exposição da tessitura desta tese, configurando com este desdobramento um conflito de gerações, onde a nova

geração, a niilista, é marcada pela dominação, i.é, pela legitimação e positivação da ciência, da pesquisa natural, e, a partir daí, tudo destitui e desintegra desde que não haja "a correspondente prova processual" - entenda-se: a adequada prova científico-natural, que se constitui em ver, i.é, pegar, cortar, vivisseccionar, anatomizar, pesar, medir e assim controlar quantitativo-estatisticamente. "A natureza não é nenhum templo, mas uma fábrica, e o homem um operário dentro dela", diz Basarow.

Esta obra de Turgenjev, porque ficou adscrita à apresentação pura e simples deste fato, à sua positividade pois, é insípida, comparada com a obra de Dostoiévski que, partindo quase do mesmo fato, se empenha por fazer o que ele chama "um estudo histórico" deste estado de fato. Mas, é a este fenômeno denominado "niilismo" que Dostoiévski se refere na carta, ao falar de "parentesco e continuidade de idéias transmitidas de pais a filhos". Mas por que "transmitidas" de pais a filhos, i.é, por que o "parentesco", a hereditariedade? É isso que irá revelar o que ele denomina "estudo histórico" para caracterizar *Os Demônios*. Este estudo histórico revelará que o niilismo é o fenômeno fundador da modernidade (aí é que Dostoiévski terá seu ponto de partida) e, assim, constitui sua tradição e, por isso, é transmitido, ou seja, enviado e legado, de pais a filhos. Porém, não é só *Os Demônios* que se constitui num estudo histórico deste fenômeno, mas sim toda a obra de Dostoiévski, sobretudo a que vai de *O Subsolo* (1864) a *Os Irmãos Karamazov* (1880), passando por *Culpa e Expição* (1866), *O Idioma* (1868) e *O Covaescente* (1875), conjunto este que circunscreve a plêiade dos chamados grandes romances do autor.

Dada a natureza da obra de Dostoiévski, por "estudo histórico" cabe compreender uma meticolosa análise do enraizamento, i.é, da origem ou gênese deste fenômeno e a conseqüente exposição da dinâmica desta origem no movimento de concretização da vida européia no século XIX e, por extensão, de toda a modernidade e contemporaneidade européias, até nossos dias; isto porque esta análise de Dostoiévski, que revela a força de promoção de nossa existência até nossos dias, é insuperável na sua atualidade. É, pois, esta análise que torna compreensível, inteligível, a possibilidade de "um tal movimento", quer dizer, o fenômeno do niilismo europeu. É cumprindo este

programa de realização de uma tal análise que a obra de Dostoievski se agiganta e se torna ímpar. Neste trabalho, no cumprimento deste programa, somente a "psicologia de cavernas" ou "do ver através de esquinas", de Nietzsche, pode vir a ser equiparado ao gênio psicológico, i.é, genealógico ou analítico-histórico, de Dostoievski.

2. Citou-se a carta de Dostoievski a Stráchof, onde ele escreve: "Direi (i.é, em *Os Demônios*) o que penso". Perguntemos, pois: E o que pensa realmente Dostoievski a respeito do fenômeno do niilismo europeu? Como se funda, para ele, o niilismo? Qual sua origem ou gênese? O que é, para Dostoievski, o niilismo?

Sabe-se que o autor, nos anos de prisão na Sibéria (1849/59), ocupou-se com a *Crítica da Razão Pura* de Kant e com as *Prelações Sobre a História da Filosofia* de Hegel, obras estas que foram por ele solicitadas ao irmão Michail, em carta de 1854. Não sabemos, e nem tampouco é preciso que se saiba, pois não é de nenhuma relevância historiar este percurso - não sabemos, dizia-se, até que ponto Dostoievski caminhou com estas áridas leituras, mas as obras solicitadas não poderiam ser mais significativas para se entrar no espírito de fundação da modernidade européia, i.é, no espírito do cartesianismo. E Dostoievski, por esta e seguramente também por outras vias, aí penetrou com agudeza e determinação. O cartesianismo é, para ele, o fundamento, i.é, a origem ou gênese do niilismo europeu e aí vai centrar-se sua análise do enraizamento deste fenômeno, ou seja, aí vai deter-se em perscrutação e auscultação seu "estudo histórico", sua "psicologia", sua morfologia da vida européia moderna.

O triunfo do "cogito", a dominação da consciência, pensada como a representação da razão matemático-geométrica, que passa então a operar como intelecto e "ratio", reduzindo a isso o "espírito", a vida - pois bem, isso é para Dostoievski o "demônio", o "demoníaco" do homem, da Europa Moderna. É isso que ele vê como o Ocidente dos ocidentalistas revolucionários russos do século XIX. Este "cogito", Dostoievski, em incisiva percepção do sentido e do propósito da tradição moderna que se inaugura com Descartes e culmina com Nietzsche, propagando-se em modulantes reverbações na nossa hodierna

cotidianidade - enfim, este "cogito", Dostoievski o pensa como vontade, melhor: como voluntarismo. É este "*O Subsolo*", a masmorra, a lúgubre e asfixiante prisão do típico homem do século XIX que escreve suas subterrâneas anotações, dando um extraordinário testemunho da natureza do homem do ressentimento, da mecânica ou da lógica do ódio, que é a mecânica ou a lógica do homem rebelado, a partir da vigência e da positividade do heroísmo da consciência - do voluntarismo. Este escrito (*O Subsolo*), de 1864, constitui-se num programa de trabalho para Dostoievski - o que se segue, a série dos grandes romances, é desdobramento, alargamento e explicitação de tessituras e vicissitudes, aprofundamento e intensificação da urdidura desse "tipo", dessa natureza, como a típica natureza moderna. Tessituras e vicissitudes desse "tipo" de *O Subsolo* ou, arriscamos traduzir assim, de *A Masmorra*, são, p.ex., Raskolnikow, Rogoschin, Nastasja e Ippolit, Stáwrogin, Pjotr Stepánowitsch e Kirílow, Gruschenka, Dmitri e Ivan Karamozov. Seja dito entre parênteses, que a força que permite a detecção da natureza, da dinâmica deste "tipo" cresce desde as figuras paralelas e contrárias a estas e que são, p.ex., Sonia, Myschkin, Alioscha, Sosima, enfim, o "tipo idiota" - o Cristo!

"Ego cogito = ego volo" - é esta a tese da modernidade e é com esta tese, claramente, i.é, cartesianamente (!) formulada, que Dostoievski vai se confrontar no esforço por realizar um "estudo histórico" da fonte, do enraizamento do fenômeno do niilismo. "Ego cogito = ego volo" - é esta a "hybris" moderna que, em Dostoievski, fiel à tradição cristã, aparece como pecado de orgulho, de presunção. *Ego cogito = ego volo = hybris = niilismo* - é esta a equação dostoievskiana emergente da radiografação do subsolo europeu moderno. Mas, o que diz esta equação, esta tese? Por que e como *ego cogito* é igual a *ego volo*, ou seja, por que e como esta igualdade de pensar e querer, de pensamento e vontade? E, o que está co-implicado, por que esta igualdade define princípio de realidade e respectivamente de verdade, que resultará na "verdade" e na "realidade" niilistas?

É isso que precisamos formular e elucidar no próprio elemento dostoievskiano. E, para tanto, vamos tomar uma personagem de *Os Demônios*: Kirílow.

3. Alexej Nilytch Kirílow é um jovem engenheiro que diz estar preocupado em esclarecer "as razões pelas quais os homens não ousam se matar". Segundo ele, "dois preconceitos" impedem-nos: a dor e o medo do além. Isso constitui uma covardia - a covardia do homem. Por isso, para coexistir suportavelmente com estes medos e, ao mesmo tempo, escamotear a covardia, ele "inventa Deus", que não é outra coisa senão "a dor do medo da morte". O homem que supera a dor e o medo do além, em suma, o homem que supera o medo da morte, este será ele próprio Deus e este será realmente livre, pois "haverá liberdade completa quando for totalmente indiferente viver ou não viver. Tal é o fim universal", diz Kirílow. Haverá então "um homem novo; tudo será novo ... e a história se dividirá em duas partes: do macaco ao aniquilamento de Deus e do aniquilamento de Deus à ... transformação da Terra, ... pois o homem mesmo será Deus ... e o mundo e todas as coisas serão transformadas".

Assim é apresentado, em resumo, o argumento na parte I, capítulo III. Este argumento, no entanto, encerra uma série de coisas sub- e co-pensadas, as quais constituem uma operante e vigente pré-compeensão de vida, de existência, e que precisam ser elucidadas para que o argumento se esclareça. Estas coisas sub- e co-pensadas constituem, na verdade, o subsolo de Kirílow, o subsolo com o qual a modernidade, o homem moderno *conta*, pois Kirílow é um arquétipo da modernidade. Que seja o subsolo com o qual conta, quer dizer: o que ele tem como a evidência pela qual não pergunta e não precisa perguntar, por se constituir na positividade e na legitimidade daquilo com o que se conta e a partir do qual se age, se pensa, se vive, enfim, se é. É isso se determina como sendo verdadeiramente o princípio de realização da realidade ou a verdadeira substância - no caso, a verdadeira substância moderna.

Os elementos ou os índices elucidativos desta compreensão subjacente, não formulada, que sustenta e possibilita a argumentação de Kirílow, i.é, seu modo de ser ou sua existência, vem à tona de maneira mais nítida, mas sempre só em insinuação e aceno, na parte III, capítulo VI da obra, quando Kirílow, provocado por Piotr Stepánowitsch, resolve explicar as razões pelas quais está decidido que ele se matará, para assim redimir e libertar o homem do grande erro, a saber, Deus, e com isso tornar-se ele próprio Deus, i.é, elevar, desse

modo, o próprio homem à condição de Deus. Trata-se de expor as razões ou a fundamentação do suicídio lógico. O diálogo se desenrola na casa de Kirílow, já alta noite e virando para a madrugada, quando para lá se dirigiu Stepánowitsch, o grande propagandista e ativista do anarquismo; isto logo após à execução de Chátow, com o intuito de obter de Kirílow a assinatura de uma confissão; com esta, ele, Kirílow, se responsabilizava, e conseqüentemente inocentava os verdadeiros responsáveis, pelos acontecimentos políticos de natureza anarquista, (inclusive o recém assassinato de Chátow), que se vinham dando na cidade. Kirílow, ainda que pelo seu próprio caráter não se constituísse num "homem de ação", num "ativista", participava do grupo e, porque já há muito estava decidido por si mesmo que ele se mataria, aquiesceu também em, antes, assinar tal confissão, pois isso lhe seria absolutamente indiferente.

4. Com a questão do suicídio lógico, tal como é posta por Kirílow, o que realmente está em questão é Deus. E estando Deus em questão, o que ou qual é realmente a questão? A palavra está esvaziada, desgastada - pois não é fato que "Deus está morto"? ! -, arredondada pelo uso e abuso, uma vez que se fez moeda universalmente corrente, mas nem por isso Deus perde sua força de atuação e de determinação. Pelo contrário, é assim que ele, calada e soturnamente em sua cristalização, mais e melhor atua, opera e determina. Porque falando-se de Deus, explícita ou implicitamente, pensam-se e subpensam-se "coisas" como: razão (de ser), sentido (de ser), começo, origem, causa, substância, princípio, fundamento. Assim, em se pensando fundamento, razão ou sentido, causa ou substância, está-se sempre sub- e co-pensando Deus, uma vez que a desarticulação da compreensão implícita nestas categorias revela a igualmente implícita articulação compreensiva da "categoria", do conceito ou da determinação "Deus". É isso também e até mesmo sobretudo na própria ciência e nos chamados princípios científicos, que em geral se autodenominam "ateus", como, p.ex., "átomo", "partícula", "energia", "força", "acaso", "lei ou princípio de indeterminação" - a própria equação ou a relação matemática. Se cada uma destas determinações é desarticulada em seu modo de pensar, em sua arquitetura ou princípio formal, revelar-se-á sempre um modo de pensar "teísta", i.é, modos, modalidades de "Deus" ou da substancialidade ocidental.

A filosofia, a razão ocidental "latu sensu", que hoje se concretiza como razão científica, como a vigência da cientificidade e da tecnologia, é, disse Kant e é revigorado e explicitado por Heidegger, onto-teo-lógica. Dentro disso estamos - isso nós somos. "Acreditada" ou "Desacredita", a fala de Deus foi e é, i.é, continua sendo, em suas diferentes modulações de envio e reenvio, a fala radical da ocidentalidade do Ocidente ou do europeísmo pura e simplesmente.

Para encaminharmos a compreensão do argumento de Kirílow, digamos que, estando em questão Deus, o problema presente e insistente é o da definição do modo de relação e de constiuição de origem ou a questão da natureza de vida, de existência. A pergunta é pois esta: Como se define para Kirílow esta relação? Como se mostra - ou melhor: como ele subpõe esta natureza de vida, o modo de ser de existência? Talvez não haja nada mais obscuro do que a clarividência de Kirílow, a partir da qual esta relação originária, fundante, ou esta natureza de vida se revela para ele. Em outros termos: talvez que não haja nada mais obscuro, subterraneamente obscuro e confuso, do que a lógica de Kirílow, a lógica do suicídio lógico - enfim, a lógica da morte de Deus pelo "assassinato" de Deus. Esse obscuro, indefinido, este indeterminado ou amorfo da lógica de Kirílow constitui a sua força, o vigor de sua ação - ou seja, em tratando-se de Kirílow, a obsessão e o desespero, que fazem dele um arquétipo da modernidade e, do mesmo modo, da contemporaneidade. Deste mesmo solo, nascem os outros índices elucidativos da natureza de Kirílow, então da modernidade e da contemporaneidade, índices estes consagüíneos daqueles, ainda que à primeira vista de insólita consagüinidade: o tédio e a lassidão. É desde este fundo obscuro, inexplicito, e pelo qual jamais é perguntado, que é cultivada e promovida a natureza Kirílowiana e que se pode denominar e caracterizar como "a volúpia do aborrecimento". Volúpia do aborrecimento?! A palavra é de Machado de Assis e deixemos que ele, por hora, fale por nós: "Volúpia do aborrecimento: decora esta expressão, leitor; guarda-a, examina-a, e se não chegares a entendê-la, podes concluir que ignoras uma das sensações mais sutis desse mundo..." Kirílow, o tipo moderno, é um voluptuoso do aborrecimento... Esperemos pela hora, pelo tempo certo para a explicitação dessa ... quixotada! ? Mas, fica assim dito que tal obscuridade é a caverna, o cavernoso da evidência da tese

"ego cogito = ego volo", o que então se determina como a subterrânea ou cavernosa obscuridade das raízes da modernidade - do cartesianismo. E Dostoiévski, cumprindo isso que ele denomina "estudo histórico", foi um gênio na escavação e revelação do subsolo impensado desde onde cresce e aparece, se faz e domina, a evidência moderna ou o cartesianismo, evidência esta que, a título de provocação e insinuação, denominamos acima de volúpia do aborrecimento humano.

Mas, entremos na questão.

5. Kirílow diz: "Se há um Deus, então toda vontade é sua e eu não posso me livrar de sua vontade; mas, se não há, então toda vontade é minha e é minha obrigação manifestar minha própria vontade". O princípio, o fundamento, i.é, "Deus", é vontade. Esta é a evidência de Kirílow, pela qual, por ser evidência, não pergunta e a qual não discute, porque (por ser evidência) com ela ou com "isso" ele *conta*. E fundamento, respectivamente, vontade, continua pensando Kirílow, é absolutamente necessário. Se não há fundamento (vontade), nada do que é ou se apresenta poderia ser ou vir a ser. Fundamento enquanto e como vontade é a força, i.é, a essência ou o vigor de "physis", de "natura". É por isso que ele também diz: "Deus é absolutamente necessário, por isso ele precisa ser ..." Porém continuará dizendo: "Mas eu sei que ele não existe e absolutamente não pode existir". E de onde vem esta certeza? Que Deus, i.é, que fundamento, é este que não existe e não pode existir? E daí virá a conclusão maior e definitiva de Kirílow: "Se Deus não existe, então eu sou Deus". Onde e como também esta conclusão?

Estamos num emaranhado. Busquemos a ponta da meada - a questão da vontade.

Vontade, dissemos, é o "cogito". Mas como? Em se determinando como a substância (o "hypokeymenon"), o "cogito" se define como representação. Representação diz a re-apresentação, na forma da substância representante, daquilo que se apresenta ou se dá ("res extensa", "mundo") a esta substância (i.é, "res cogitans") como objeto da representação. Assim se define a objetividade do objeto *ou a realidade do real*. O "cogito" é, desse modo, princípio de realidade, ou seja, absoluto doador e instaurador de "mundo", de sentido, de significação - de "valor". O "cogito" é o sujeito (subjectum,

hypokeímenon) que, porque o sempre já subposto, se põe e se impõe, em se expondo na forma ou na estrutura de sua auto-exposição ou auto-explicação - sua dinâmica de auto-objetivação. Essa estrutura perfaz a dinâmica do real, o movimento de sua realização ou aparição, enquanto e como dinâmica do "cogito" (da substância ou sujeito) consigo próprio. O real (o "mundo", o domínio do objeto e do objetivo) é posição (tese) do sujeito, que sempre já se subpõe (= a priori). O sujeito é o real, **isto é**, o mesmo de ser e pensar se define como a correspondência ("adaequatio") da substância representante com o objeto ("coisa") representado no processo de constituição-igualação deste por aquela. Assim, intercalado pelo psicologizante "esse = percipi" berkeleyano, é herdado e interpretado, i.é, determinado, subjetivo-transcendentalmente o "o mesmo é pensar e ser", de Parmênides, na modernidade. É isso o novo, o moderno da modernidade.

E esta determinação substancial de subjetividade constituinte-objetivante - **é isso mesmo a determinação de vontade. Vontade diz o necessário (ontológico-substancial) e impositivo movimento esquematizante (categorizante) do "eu penso" no processo de sua auto-objetivação, que assim põe-se e impõe-se, porque sempre já sub-posto, como "quero" - o "eu quero"! subjetivo-transcendental da absoluta substância.** "Ego cogito = ego volo". Pensar (o poder ativo-autônomo de síntese **a priori** do sujeito) é querer (i.é, poder **a priori** de esquematização ou categorização, que é igual a objetivação ou dinâmica de realização de realidade).

6. Voltemos ao argumento de Kirilow: "Se há um Deus, então toda vontade é sua e eu não posso me livrar de sua vontade; mas se não há, então toda vontade é minha e é minha obrigação manifestar minha própria vontade".

De posse do esclarecimento do 5, pode-se começar a elucidar esta formulação. Duas coisas aparecem definidas para Kirilow: primeiro, o fundamento, a substância, a **causa** do real ou do devir é absolutamente necessária; segundo, esta substância ou causa **só** pode ser vontade, na forma explicitada em 5. O fato de que princípio, substância, só pode ser vontade caracteriza a modernidade de Kirilow, isto é, define o salto em que ele está, com o qual conta, enfim, o salto que ele é. Dissemos "salto" - mas que salto é este? Numa primeira formulação, e que absolutamente não satisfará a esta

pergunta, digamos que este salto diz a passagem da idéia ou da compreensão de princípio (fundamento) como absoluta transcendência para a idéia ou compreensão de princípio (fundamento) como absoluta imanência que **se** transcende ou **se** objetiva, assim se pondo e impondo. Este salto é o giro **da e para a** "revolução copernicana", i.é, o "cogito" como substância ou sujeito na formulação paradigmática da filosofia transcendental de Kant, que põe a subjetividade finita do homem (= razão = vontade), enquanto subjetividade transcendental, como fundamento (substância) - o originário ou **a priori**.

Kirilow, assim como toda a modernidade, já está fincado na instância instauradora deste salto-solo e desde aí tudo vê, pensa, organiza, faz. É assim que ele retrospectiva a história do homem ocidental, que é a "história de Deus", e diz: "Se há um Deus, então toda vontade é sua e eu não posso me livrar de sua vontade", i.é, fora dela eu nada posso. Isso quer dizer: se há um princípio ou fundamento transcendente ao homem, para fora e para além dele, antecedendo-o ou precedendo-o e assim, desde fora, atuando, determinando ou causando o ser ou o modo de ser do homem e do mundo - então, sendo e precisando ser este Deus vontade ("cogito"), eu mesmo, i.é, minha determinação respectivamente minha vontade, nada tenho de autônomo, de "livre", mas sou igualmente e necessariamente determinado (constituído e esquematizado) por ele. E disso, por ser necessidade ontológica, não posso me livrar, ou seja, fora disso eu absolutamente nada posso. E que eu nada possa, quer dizer: eu nada tenho a querer, mas tão só preciso "obedecer" desde o ditame do "dever e precisar ser" que este querer ou vontade transcendente põe e impõe. Eu não quero e não posso querer, mas tão somente "devo" obediência e submissão. Assim pensa Kirilow.

Mas este Deus, a transcendência do fundamento como a transcendência de tal vontade, ele, Kirilow, está convicto de que não existe, pois ele mesmo também já disse: "Deus é absolutamente necessário e por isso precisa ser ... mas eu sei que ele não existe e não pode existir". E isso quer dizer: o fundamento, a causa de todo o real é absolutamente necessária, pois, assim crê Kirilow, com sólida e sedimentada crença, é inconcebível e ininteligível um real, um "efeito" (assim ele sub-pensa) sem causa, um conseqüente sem antecedente; mas, esta causa (Deus), que sempre foi entendida e somente

entendida como o absoluto da transcendência e que para ele, Kirílow, aparece como precisando ser a transcendência da vontade - esta assim não existe e não pode existir, pois o princípio, a causa, **assim dita o salto que ele é**, só pode ser a imanência da vontade ("cogito") finita do homem como absoluta substancialidade.

Sua convicção da inexistência de Deus (= princípio transcendente) decorre portanto de fato de ele já estar previamente (este "prévio" é o sentido do **a priori**) instalado no salto que é a modernidade, i.é, o salto que põe o "cogito", a representação como sujeito, como substância. Sua convicção é a evidência da certeza do **cogito** que se assegura para si próprio. Sua certeza é então a certeza que é o auto-asseguramento da vontade que se quer - do pensamento que se pensa. Daí torna-se necessária a conclusão: "... mas se não há um Deus, então eu sou toda a vontade". Assim se funda e se explica também a afirmação: "Se não há Deus, então eu sou Deus", isto é, se não há (e, desde o imperativo do salto, não pode haver) um princípio transcendente fundador e causador, então este princípio, dado que a realidade do homem e do mundo é um fato, não é outra coisa senão a substancialidade da imanência (**cogito** finito ou o limite da razão pura) que se transcende e se objetiva, assim pondo toda transcendência (mundo) como posição-determinação da imanência (subjetividade transcendental).

7. E por que afirma Kirílow: "e é minha obrigação manifestar minha vontade própria"? O "e" insinua que tal obrigação é uma consequência necessária, um corolário, do que antecede, a saber, a exposição da razão pela qual ele, i.é, o homem enquanto tal, é toda a vontade e respectivamente todo princípio de realidade. Mas, justamente interrogado sobre tal obrigação, ele explicita adiante: "(sou obrigado a manifestar minha vontade própria) Porque toda a vontade tornou-se minha. Será que ninguém sobre este planeta, tendo uma vez dado cabo de Deus e crendo na vontade própria, não ousará mostrar esta vontade e precisamente no ponto crucial? Isso é como um pobre que, tendo recebido uma herança, se amedrontasse e não ousasse aproximar-se do saco de dinheiro porque se julga demasiado fraco para dele se apoderar. Quero dar testemunha de minha vontade. Pode ser que eu seja o único, mas o farei ...

Sou obrigado a estourar os miolos, porque o ponto supremo, o mais completo da minha vontade é: meu suicídio".

Que "toda vontade tornou-se minha", quer dizer: todo o fundamento, i.é, todo princípio de realidade possível, converteu-se, pela consciência da virada ou do salto que põe e impõe a representação como "subjectum", no absoluto da representação finita do homem. "Minha" diz, então, precisamente este "subjectum", ou seja, o homem como absoluto na subjetividade da representação como fundamento ou princípio supremo (ontológico) de realidade - o "eu quero!" da subjetividade que se expõe e, assim, tudo põe em tudo se impondo, i.é, impondo-se em todo o domínio do objetivo ou da objetividade, que é sua posição. Assim sendo, é verdade que esta vontade, e somente ela, está e sempre esteve se manifestando, se objetivando, mas, diz e pensa Kirílow, o homem ou a própria vontade nunca teve "coragem" de assim se tomar - isso é "a covardia" e o fracasso do homem, a sua "infelicidade", ainda no seu dizer. Vamos deixar de lado, aqui, este tema da "covardia" e da "infelicidade", pois só teremos elementos para abordá-los satisfatoriamente em II. Por ora, digamos que esta vontade, por ser o círculo e o limite do homem, constitui-se também no que ele, de modo geral, não vê e não pode ver, ou, atenuando, só por um extremo esforço da atenção, da reflexão, poderá fazer visível, e isso devido à excessiva proximidade, ou seja por ser nada mais nada menos do que o próprio homem e toda a realidade que o circunda. Quando mais próximo, tanto mais difícil para ver. Isso se torna radical quando este "mais próximo" é o próprio olhar de toda ótica possível. Mas é isso, precisamente isso, que aparece para Kirílow e, ao assim aparecer, revela-se também para ele ser sua "obrigação" "manifestar esta vontade". "Manifestar" agora quer dizer: fazer com que a vontade apareça para si própria e nela mesma, tal como o que ela é - i.é, fazer visível o princípio, o fundamento, em si mesmo, para ele próprio e **enquanto tal**, ou seja: a vontade, que é princípio de aparição ou de instauração, aparecendo ou se instaurando para si própria enquanto tal. Kirílow precisa fazer o olho visível para o próprio olho; apreender no olhar o próprio olhar, tornando assim visível esta máxima proximidade ou esta transparência com a qual ele (= o homem) sempre já conta. É este o limite da re-flexão. E isso é para ele "provar" a vontade como absoluto ou como radical subjetividade. E, mais, isso é

sua "obrigação", primeiro, pela prova mesma e, segundo, porque só por esta via da prova é atingida a consecução de sua grande, de sua maior meta, que é redimir o homem da grande mentira, do grande erro, a saber, Deus, e, assim, instaurar uma nova humanidade, aquela que tem como centro de irradiação e de promoção dela própria aquilo que é e que precisa ser: - justamente o homem e só o homem na sua absoluta subjetividade. Será uma humanidade na qual, segundo seu dizer, não se falará mais do "Deus-homem", mas, sim, do "Homem-deus". É tendo em vista este último propósito revolucionário ou, melhor, redentor-salvífico, pela via da grande inversão, que Kirilow dirá numa atmosfera de ardor febril: "Sou obrigado a proclamar minha incredulidade. Para mim não há nada mais elevado do que a idéia da inexistência de Deus. Para mim está em questão toda a história da humanidade. O homem só inventou Deus a fim de poder viver sem se matar. É nisso que consiste a história do mundo até hoje. Em toda a história do mundo, eu só, pela primeira vez, não quis inventar Deus. Que se fique sabendo de um vez por todas. ...Compreendes que toda a redenção para todos significa provar este pensamento? Quem provará? Eu! Não compreendo como até o presente um ateu pudesse saber que Deus não existia e não se matar imediatamente. Reconhecer que não há Deus e não reconhecer, ao mesmo tempo, que ele próprio se torna Deus é um absurdo e uma inconseqüência, porque de outro modo não deixaria de matar-se. Se tu reconheces isso, és um rei e não tens necessidade de te matares, mas vives no cúmulo da glória. Somente aquele que é o primeiro deve absolutamente matar-se, - senão, quem começaria e quem provaria? Matar-me-ei absolutamente, para começar e para provar. Não sou ainda Deus senão contra a minha vontade e sou infeliz porque sou obrigado a manifestar minha própria vontade. Todos são infelizes porque todos temem afirmar sua vontade. Se o homem até aqui foi tão pobre e tão miserável é porque tinha medo de proclamar o ponto capital de sua vontade, só a usava às ocultas e um pouco à maneira de um colegial. Sou terrivelmente infeliz porque sou terrivelmente medroso. O medo é a maldição do homem. Mas manifestarei minha vontade, sou obrigado a crer firmemente que não creio. Farei começo e fim, abrirei a porta. Redimirei".

É desse modo que ele precisa fazer-se ou tornar-se aquilo ou aquele que ele se pressente sendo: um novo Colombo, i.é, um inaugurador de mundo, a saber, o mundo novo da vigência da autonomia da vontade como o absoluto da subjetividade volitiva, que é representação absoluta. "Farei começo e fim, abrirei a porta. Redimirei" - i.é, inaugurarei a rota por um mar "nunca de antes navegado".

Mas, tal manifestação de vontade, tal prova, precisa dizer respeito "precisamente ao ponto crucial", precisa dizer respeito à questão precisamente "em sua questão capital", ou seja, precisa dirigir-se ou dizer respeito imediatamente, sem nenhum rodeio ou circunlóquio, à própria vida, à própria existência, que é o lugar, a instância limite de realização ou de concretização da vontade. O único caminho, o único "fato" capaz de provar a autonomia da vontade e, assim, libertar ou redimir o homem da história do erro é, pois, o suicídio: "Sou obrigado a estourar os miolos porque o ponto supremo, o mais completo de minha vontade própria é: meu suicídio". Pergunta-se: mas, como e por que realmente?

Manifestar maximamente a vontade precisa ser, foi dito acima, manifestá-la em relação ao ponto crucial, à questão capital, i.é, em relação à própria vida, cujo estofamento ou última respectivamente primeira textura é vontade - o "eu quero" absoluto da subjetividade que põe, que instaura realidade, mundo, ou seja, todo o domínio do "valor", do "sentido", da determinação ontológica, seja na dimensão moral, religiosa, estética, política, científica, filosófica ou qualquer outra de lida ou de ocupação cotidiana com as coisas. "Coisa", a própria "res" - isso já é sempre vontade, um modo de ser de vontade, pois a "res" mesma, desde uma atitude ingênua, existe, mas "antes" de existir ou mesmo existindo ela consiste em algo e esta consistência, que é um outro modo de dizer essência, é vontade. E a manifestação extrema, i.é, a prova-limite, da vontade é, precisa ser, o suicídio, pois o suicídio, este *suicídio*, que é o filosófico ou lógico-especulativo, não é outra coisa senão *a vontade nela mesma se querendo a si mesma contra si própria e em si própria* e, assim, é ele, o suicídio, o máximo exercício do poder como a máxima destituição e aniquilação do próprio poder absoluto, que é o querer.

Abra-se aqui um parênteses e faça-se observar que, sob pena de tudo esvaziar em tudo banalizando, não há que se entender isso como um mero capricho intelectualista, como exacerbada filigrana lógico-formal, i.é, como uma idiosincrasia ou atavismo burguês, mas como a determinação sincera de, tal como é preciso que se faça, levar às últimas conseqüências uma existência que se quer responsável desde o projeto ou programa de vida que ela é: o programa moderno da subjetividade da representação como movimento ou dinâmica do "eu penso" transcendental como "eu quero!". É este o projeto da consciência que precisa vir a ser auto-consciência. Por isso, dirá Kirílow, quase em solilóquio, que é quando mais próximo se é de responsabilidade e de autenticidade vitais: "Toda minha vida sempre quis que isso não fosse apenas palavras. Por isso vivi, porque não queria que assim fosse. E agora ainda, cada dia, quero que seja outra coisa que não só palavras".

Voltando à questão: através do suicídio, Kirílow está reivindicando para si, i.é, para a vontade, o direito de posse da vida, de propriedade da existência. Tal como um personagem de *Culpa e Expição*, Mikolka, ele grita inflamado e convulsivo: "Ela é minha propriedade! Minha propriedade! Minha propriedade!" Através do suicídio, aniquilando a vontade pela vontade, Kirílow aniquila todo o mundo ou toda a realidade, i.é, ele "desmundâniza" ou desrealiza absolutamente, provando assim, pela via oposta, que é a da nadificação ou niilização absolutas, a vontade como ser absoluto ou a textura ontológica - a substância. Por isso, porque a este extremo ou radicalidade deve levar seu suicídio, é que ele, à observação ou à objeção de que não é o único que se mata, pois há muitos outros que já o fizeram, responde: "Tinham, cada qual, sua razão para isso. Mas sem nenhuma razão, somente em nome da vontade própria, sou eu o único". Que outros suicidas tenham tido suas razões significa: tinham, tiveram, motivos estranhos, de fora da própria questão da vida nela mesma, da existência em si própria - algum desengano, alguma frustração, algum desespero por esta ou por aquela razão particular... Porém, em nome da vontade própria somente ou, o que é a mesma coisa, somente em razão da própria razão (é este o sentido do "sem nenhuma razão") que põe vontade como a dimensão ontológica de toda realidade possível - assim, é ele o único, o que quer também e antes de mais nada dizer: o primeiro. Pode ser até que

seja também o último, mas o primeiro que vê isso, o primeiro para quem vontade própria se revela como o absoluto - este precisa se matar. Matar-se para provar e, desse modo, também e sobretudo para salvar, para redimir, i.é, para libertar o homem da história da mentira, do erro - o Deus "objetivo", transcendente, produto do medo e da covardia, inventado "ad hoc" para o homem poder viver ou conviver com dor e medo do além, sem recorrer à auto-aniquilação. Só assim, pelo suicídio deste primeiro que assim vê meridianamente, vontade terá, por conquista, o direito de princípio, isto é, o direito de não mais precisar justificar sua atuação por se mostrar então, a partir deste suicídio, soberana, autônoma. É este o verdadeiro princípio da nova humanidade (do "homem novo" diz Kirílow, parodiando São Paulo), e o caminho para o *direito* deste princípio só pode passar por este suicídio, que será, que precisará ser também sem remorso, sem "culpa", sem o "morsus conscientiae". Isto, crê Kirílow, uma vez que, desde a absoluta autonomia ou soberania da vontade consigo própria, desde o seu inalienável direito de posse ou de propriedade de si mesma e, assim, sem se referir a nada que esteja de fora dela mesma ou além de si própria, então, assim, em relação a absolutamente nada, poderá a vontade mostrar-se, sentir-se em dívida, i.é, culpada.

Ainda na seqüência ou na conjuntura desta reclamação radical de Kirílow é que precisa ser entendida a sua recusa e mesmo a sua abjeção pelo homicídio. Não homicídio, mas suicídio, é o que impõe o extremo da vontade. "Matar outro é o ponto mais baixo de minha vontade própria" - isto é, o mais vil, o mais rasteiro, o mais servil, pois ela, a vontade, aparecendo para si própria como o absoluto e assim ganhando a instância-limite de sua automanifestação e da prova pelo suicídio, esquivar-se-ia de si desviando-se para outro e, mais uma vez, por covardia, recusar-se-ia a liberar o homem para si próprio e, então, recusaria a redenção que precisa ser a meta, o propósito último do homem. Tal propósito só pode ser atingido pelo suicídio, pois só aí se caracteriza o gesto último da autonomia, i.é, da autogestão da vida, do mundo, pela manifestação ou concretização da posse, da propriedade do princípio, a saber, da vontade como o mesmo de vida, de existência - o único horizonte possível de toda realidade do real. O suicídio, assim, liberta; o homicídio faz com que o homem persista na servidão que ele sempre foi.

1. Em I, de 5. a 7., fez-se um esclarecimento do argumento de Kirilow, trazendo à tona considerações que se situam num estrato ainda epidérmico. Aquilo foi tão só como que a entrada, o umbral de sua caverna. Há porém que verticalizar a interpretação, há que penetrar nesta caverna e sondá-la - iluminar suas paredes úmidas, arejar seus interstícios de fundo, onde proliferam os ratos, seus companheiros de eterna vigília. Mas, em falando isso, estamos nos precipitando, atropelando nosso próprio percurso em direção à compreensão da natureza Kiriloviana, da natureza do homem rebelado. É só contendo esta precipitação e retrocedendo, para assim retomar o mesmo percurso feito anteriormente de 5. a 7., agora porém numa camada mais funda, é que se esclarecerá o que estamos insinuando e isso em se restaurando o fundo de ressonância da lógica de Kirilow, o qual revelará também porque Dostoevski deixa se irradiar de sua fala redentora-salvífica do homem um "tom" de empáfia, de bazófia e, por isso, de puerilidade, que, como se verá, é o "tom" modulante do heroísmo da vontade ou do voluntarismo.

Foi dito em 4. que, estando Deus em questão, o que realmente está em questão é o modo de ser de origem ou a natureza de vida, de existência. Foi dito ainda que todo o problema se centra no modo como isso se mostra para Kirilow ou, mais explicitamente, como se define para ele esta relação originária ou fundante. É isso que agora precisa ser tomado e aclarado, apertando-se assim o cerco que se quer fazer ao esquivo Kirilow. Trata-se, pois, de esclarecer a fundamentação do discurso voluntarista do personagem arquétipo da modernidade e igualmente da contemporaneidade.

Para tanto, vamos tomar a exposição do Capítulo III da primeira parte do romance, que aqui (Cf. I,3.) foi mencionada a título de introdução. Mas, para efeito de definição de norte na hora de uma partida, que fique já agora anunciado o problema: a questão da natureza ou da origem de vida, de existência, a qual é a questão subjacente à postura de Kirilow e com a qual, então, ele sempre se bate e se debate, é a questão da relação com dor - ou, melhor: da relação (= vida, existência) que é em si mesma dor ou, ainda, da dor que é a relação mesma (= vida, existência). Dor é o nome da relação que é a vida, a existência, é isso que Kirilow, sempre já desde um salto, não suporta

e, por isso, refugia-se no anestésico da vontade própria e autônoma. Exatamente aí está a sua rebelião que, ao mesmo tempo, é sua empáfia, sua bazófia e sua puerilidade.

Mas, tentemos caminhar passo a passo com a questão.

2. Segundo Kirilow (Parte I. Cap. III, 8), "dois preconceitos" impedem que o homem se mate: a dor e o além - na verdade, o medo da dor e o medo do além. Para Kirilow "preconceito", em dizendo aquilo que por antecipação sempre já se sub-pensa e se sub-crê, diz, na verdade, medo - um medo sem fundamento, i.é, sem uma real correspondência de ameaça "objetiva". Por isso, é também uma mentira e, mais do que mentira, uma covardia. Há, sem dúvida, dirá Kirilow, os que se matam de repente e não refletem, não pensam na dor, seja em razão de uma grande aflição, seja por uma incontida inquietação, seja por qualquer outro motivo impulsivo e inesperado. Mas há os que se matam por reflexão, os que pensam muito na dor. E, concluirá ele, "não fosse o preconceito, seriam mais, muitos - todos!" Pergunta-se: o que é dor? O que é além? E, por que, não fosse o preconceito, i.é, o medo, **Todos** os homens se matariam?

A resposta a tais perguntas precisa nos ser dada a partir dos próprios argumentos de Kirilow ou, se se quer, desde sua compreensão e mesmo de uma calada pré-compreensão, com a qual ele conta. Inicialmente, cabe responder à pergunta que interroga pelo sentido ou pela determinação de dor. A isso somos levados por sua alegoria empregada por ele quando, à pergunta de seu interlocutor, se não haveria um meio e um caminho de morrer sem dor, retruca: "Imagine uma pedra tão grande quanto uma enorme casa; ela está dependurada e você sob ela; se ela desaba sobre você, sobre sua cabeça - isso doerá?" "Claro", diz o interlocutor, "isso seria medonho, apavorante". E Kirilow, secamente, observa: "Não falo do medonho, do apavorante. Pergunto se você sentirá dor!" O interlocutor é levado a confessar que absolutamente não doerá minimamente, pois trata-se de uma pedra gigantesca, uma pedra de um milhão de toneladas, e sua queda será até mais repentina do que o instantâneo do raio. Kirilow, então, completa a imagem, a alegoria: Sim, não doerá absolutamente, "mas você está aí sob a pedra e, tanto quanto ela pende

sobre sua cabeça, você temerá pelo fato que vai doer. Todo grande letrado, qualquer grande médico, todos, todos se intimidarão. Cada um saberá que não dói e, no entanto, cada um temerá muito pelo fato de que dói".

Perguntemos à alegoria o que ela quer dizer, pois, por ser alegoria, ela, dizendo o que diz, quer nos dizer outra coisa que isso que de fato diz. O que é aí, na alegoria, pedra? O que é, aí, dor?

Chamemos à pedra de vida, de existência. A desproporção de seu tamanho, a sua imensidão, talvez queira dizer que ela é tão "grande", tão "vasta", que nos abarca, que nos toma completamente. Tão completamente que ela é ou está como que para além de nosso poder e de nosso querer, pois nela nos encontramos imersos, submersos, jogados, sempre já ao seu sabor, sob seu imperativo. E porque ela assim se nos impõe, para além de nosso poder e querer, é ela o risco em que nos encontramos, o perigo - a grande ameaça, pensa Kirílow. A qualquer momento, inopinadamente, ela como que "desaba" sobre nós e como que nos esmaga com todo seu inexorável poder de ser contra toda nossa fragilidade e impotência em relação a ela ou a "isso" que nos sobrevém, nos tomando de assalto. É como um abismo à beira do qual sempre já estamos ou do qual nos damos conta, e em cuja beira, somente um fiapo nos mantém. A todo e qualquer momento ele pode nos sugar nas suas escâncaras, nos tragar no seu vórtice - a morte, a aniquilação, o deixar de ser é sempre possível e mesmo sempre iminente. Inexorável quando de seu advento. É como que o grande, o máximo poder contra o qual nada se pode.

A partir daí, como se determina, então, a dor? Será dor física, p.ex., a mesma que sinto numa topada que me arranca a unha do artelho ou a que me vem ao martelar o dedo? A alegoria-pedra parece inviabilizar isso, de imediato. Foi dito acima que vida, existência, sendo aquilo em que sempre já me encontro lançado ou em que sempre já me dou conta de estar jogado, é o que está para além de meu poder; aquilo contra o que nada posso. Pois bem, a dor aqui em questão é o dar-se conta assim jogado à beira desse abismo, é o aparecer para si próprio assim lançado, todo indefeso e exposto, ao sabor da ameaça da vida; é como que o ranger do balanço que é o certo deste incerto. Dor fala a irrevogabilidade desta "fraqueza", desta "Impotência" - fala do pouco e do pobre do estar na vida, do pouco e do pobre do existir. O incontornável, o

insuperável da insistência e da persistência desta sensação de deficiência, de pobre, de pouco e de fraco - é isso mesmo a dor. Ela é a iminência do sucumbir, da morte. Em outros termos, dor diz o modo de ser sob a "queda" - a culpa, o "pecado". Kirílow é o homem macerado pela consciência do pecado, da culpa, o que perfaz a raiz da experiência cristã e que fala da vida como pobreza, indigência, insuficiência. **Para Kirílow isso é límpido e contra isso ele se rebelará.** Precisamente esta insurreição contra a natureza de indigência e de limite da vida é o que caracterizará a rebelião de Kirílow, que é uma rebeldia contra a dor, a culpa. Submeter-se a isso é, para ele, o medo, a covardia, a infelicidade, a servidão. E o que funda e torna possível tal rebelião é o salto que põe a vontade finita do homem como a absoluta "sujeitade", i.é, a absoluta subjetividade da vontade como sujeito ou "subjectum".

Mas, caminemos um pouco mais com a fala de Kirílow. Na sequência, o interlocutor dirá: "O homem teme a morte porque ama a vida. E assim o quis também a natureza". A isso, Kirílow reage incisiva e acidamente: "Isso é baixo e nisso reside toda a burla, toda a mentira. A vida é dor, a vida é angústia e o homem é infeliz. Agora tudo é dor e angústia. Agora o homem ama a vida porque ama a dor e a angústia. E assim faz-se a vida até agora. Agora a vida se dá como dor e angústia e nisso reside toda a mentira. Agora o homem ainda não é aquele homem. Haverá um novo homem, um homem feliz e orgulhoso. Aquele para o qual for completamente indiferente viver ou não viver - este será um homem novo. Aquele que superar dor e angústia - este tornar-se-á ele próprio Deus. Mas aquele Deus deixará de existir". A passagem pisa e repisa em ênfase um "agora". Este soa como um "agora ainda". E este "agora ainda" fala do tempo da vigência do Deus transcendente, para fora e para além do homem, i.é, "aquele Deus", ou seja, o princípio ou fundamento que ele sabe e diz que precisa existir, mas que, desde o salto instaurador da substancialidade do "cogito-volo", ele sabe que não existe e não pode existir (Cf.1,6.). Este Deus "agora ainda" vige, "hoje" ainda domina e predomina, i.é, decide e define o modo de ser do homem e, por isso, este "ainda" é dor e angústia e, por isso também, "infeliz". Na vigência deste Deus o homem é dor e angústia - quer dizer, é ele o moer e remoer da insatisfação do pouco, do pobre e do fraco que é a vida, o existir. E isso para Kirílow é angustiante. **Angústia diz o modo de**

ser da dor que é a culpa; ela, na evocação do seu nome, fala dessa dor se dando como a constrição, como o estreitamento do poder no ser do viver; a obliteração, a asfixia e, enfim, a imobilização que exercem sobre o ser do homem a impotência, a fraqueza, a "pobreza" e isso desde a recalcitrância do anelo do superpoder, do absoluto poder, i.é, o obstinado desejo, a cobiça do absoluto da vontade. Angústia fala da tendência anulante e nadificante da dor da culpa atuando sobre o ser do homem contra ela rebelado. Sendo "ainda" desde o projeto "daquele Deus", o homem "agora ainda" é assim sob a maceração desta dor angustiosa, i.é, "infeliz", pois ainda não é "aquele homem", o "homem novo, feliz e orgulhoso". **O novo deste "novo homem" está no feliz e no orgulhoso.** E ele é feliz porque é orgulhoso. E o que é orgulho? O orgulho é a disposição, a coragem de afirmar a vontade, a vontade própria, quer dizer, o sujeito ou a subjetividade do homem como a força e a determinação do poder de seu querer. Sendo isso, orgulho fala da altivez na insubmissão àquele princípio, àquele Deus. Afirmando absolutamente esta sua vontade absoluta, o homem ganha autonomia, i.é, satisfação e auto-suficiência desde si próprio desde sua auto-gestão - e isso é a conquista da felicidade. A conquista da felicidade, pois é isso mesmo a superação da angústia e da dor e a ascensão à divindade, uma vez que por esta via o homem passa a ocupar o lugar, a instância, o "papel" que era do Deus transcendente, separado - "**aquele** Deus". Superar diz: ganhar o outro lado, passar para a outra margem. É isso que faz o "homem novo" ao afirmar sua vontade contra a ilusória e mentirosa vontade do Deus transcendente, inventado pela covardia do homem que teme e se nega a afirmar seu próprio querer, i.é, que se recusa a tomar em suas próprias mãos sua vida e seu destino. Na superação e por ela ele se toma como a vontade que se quer. Para o homem que é desde esta superação é completamente indiferente viver ou não viver - sobre isso ele decide desde sua absoluta autonomia e o faz, por ser a autonomia absoluta, sem remorso, sem "culpa" (daí a indiferença), pois, tal como já se viu (Cf.1,7.), então não há nada para fora ou para além da própria vontade ou do próprio querer, em relação ao qual ele pudesse se sentir diferente, i.é, em dívida, "culpado" ou em "estado de pecado".

À luz destas considerações, esclarece-se a irritação e a acidez de Kirílow que, à observação de que o homem teme a morte porque ama a vida e assim o

quer a natureza, retruca, dizendo que isso é baixo e que aí reside toda a mentira. Natureza, na fala descuidada do interlocutor, diz para ele o mesmo que o "velho Deus", "**aquele** Deus" e, por isso, a observação é, para Kirílow, servil, uma vez que é por este caminho de mecanização ingênua que este "velho Deus" persiste e se promove, promovendo assim a persistência do "velho homem" e obstaculizando a ascensão do "homem novo", o qual, mais uma vez, inverte o "homem novo" paulino, que foi e que é o da fé cristã, i.é, o do grande engano, da grande mentira.

Kirílow disse: "Mas **aquele** Deus deixará de existir". Extraíndo a consequência disso, o interlocutor fala-lhe: "Então este Deus existe, na sua opinião?" E Kirílow lhe responde: "Existe e não existe. Na pedra não há dor, mas a dor está no medo frente à pedra. Deus é a dor do medo da morte". Que Deus seja "a dor do medo da morte" parece querer dizer: Deus, o "velho Deus", é o fantasioso e ilusório produto que o medo da morte se inventa para tornar a vida, a existência, possível, suportável, i.é, de algum modo, desde a ilusão deste Deus é apagada a constante iminência da morte, pela segurança, pelo conforto que ele representa. É uma fantasia, uma ilusão que exorciza a morte e torna a vida assim possível. Por isso ele existe e não existe, quer dizer, ele não existe como realidade de fato, como princípio "objetivo", mas existe, ou seja está aí, como "valor" ou produto da fantasia, do medo, e desse modo ele atua e determina.

Porém a frase "Na pedra não há dor, mas a dor está no medo frente à pedra" - esta frase encerra o limiar que define o tipo desconcertante, paradoxal, que é Kirílow, i.é, a própria modernidade, quando ele (ela) se leva às últimas consequências. Segundo a interpretação que fizemos da alegoria-pedra, somos levados a ler a frase da seguinte maneira: na vida mesma, na própria existência, não há dor, i.é, a ameaça do pouco, do pobre, do deficiente; mas a dor está no medo frente ao pouco, ao pobre, ao deficiente, ou seja, a dor está em que este pouco e pobre passe a aparecer e se determinar como **ameaça**. E este medo, a saber, a ameaça do pouco e do pobre, é isso mesmo o medo da morte.

Retificamos a observação feita acima, segundo a qual, aqui reside talvez o aspecto mais desconcertante, mais paradoxal de Kirílow, a saber, no que se

refere à sua última conseqüência, a qual infere: "Se não há Deus, então sou Deus". Aqui ele define-se como o mesmo tipo nietzschiano de **Assim Falava Zaratustra**, denominado "O Homem mais Hediondo", que é o assassino de Deus, o assassino do Deus da piedade e que, por isso mesmo e nisso mesmo, ou seja, pelo assassinato de Deus e nele mesmo, restaura e ressuscita Deus, a saber, o mesmo Deus da Piedade. **Fazendo-se Deus, auto-fazendo-se Deus, Kirilow auto-comisera-se!** Mas estamos nos precipitando e nada esclarecendo, pois para entrarmos nesta questão faz-se mister algumas considerações que deverão rearticular tudo que até aqui foi exposto e, assim, fazer com que toda a exposição comece a aparecer sob uma ótica que até agora está calada e velada. Tais considerações possibilitarão a compreensão deste "medo frente à pedra" que, na verdade, não é outra coisa senão o "medo do além" e que foi caracterizado como o segundo preconceito, em razão do qual os homens não se matam. Este "segundo preconceito" é, de fato, "o primeiro", ou seja, é ele que funda isso que foi chamado o "primeiro preconceito" e que é o medo da dor. É o medo do além que põe e funda o medo da dor. É este o sentido subjacente à observação de Kirilow, ao falar dos dois preconceitos, das "duas coisas": uma é "muito pequena" e a outra "muito grande" ainda que também a "pequena" seja "grande". A primeira, a pequena, é o medo da dor e a segunda, a muito grande, é o medo do além. É que o medo da dor é um modo como o medo do além aparece e se concretiza. Mas, enfim, perguntemos: o que é o além? O que é o medo do além? Onde vem isso?

3. Recuemos um pouco, para de novo tomarmos pé. Nosso propósito é traçar uma linha mestra que nos permita compreender o modo como Dostoiévski realiza isso que ele denomina "um estudo histórico" e que nós caracterizamos como sendo uma análise do enraizamento, da origem da modernidade, da qual Kirilow se constitui em índice paradigmático, em categoria fundamental. No cumprimento deste processo analítico-descritivo dissemos revelar-se uma equação, cuja explicitação traz à tona a compreensão do problema proposto, i.é, traz à tona a compreensão que atua, possibilitando ou fundando o modo de ser da modernidade, do homem moderno. Tal equação (C.f.1,2.) dissemos ser: ego cogito = ego volo = Hybris = niilismo.

Esclarecemos (Cf.1,5.) de que modo "ego cogito" identifica-se ou iguala-se a "ego volo" e, de posse deste esclarecimento, iluminou-se alguma coisa do caráter, do tipo de Kirilow. Para nos ater à equação proposta e caminhar com sua demonstração, cabe agora mostrar como este "ego cogito = ego volo" diz "Hybris", para que, então, num passo posterior, revele-se como o movimento de desdobramento dos índices ou dos momentos constitutivos desta equação na vida ocidental moderna delinea ou configura a vigência do niilismo como a "idéia", o programa ou o projeto moderno.

Esclarecer o sentido de "Hybris", na equação acima referida, significa elucidar a **rebeldia** de Kirilow - do homem moderno. Kirilow é o homem, o "tipo" rebelado e seu suicídio, diz ele, é para exibir, para tornar pública esta rebelião, esta insurreição. Para Dostoiévski, esta rebeldia é movimento, é ação de vingança. De vingança e de ressentimento. Kirilow, o tipo moderno, é o tipo da vingança e o tipo do ressentimento, em sendo e porque sendo o tipo rebelado. Mas, o que está aí em questão? O que é vingança e o que é ressentimento? Vingança e ressentimento - de quê?

4. **O Subsolo**, já o dissemos, constitui-se como que num projeto arquitetônico da reflexão dostoiévskiana. Sob este título, o que aí vai exposto é, na verdade, o subsolo, o fundamento impensado e inexplicitado, porém determinante, da modernidade. O próprio personagem anotador daquelas extraordinárias memórias se autodenomina "um típico homem do nosso século", quer dizer, do século XIX. Este subsolo, que configura este típico, é vingança e ressentimento ou, pode-se assim formular, ressentimento desde a vigência e a operância da vingança. E aí, em **O Subsolo**, lê-se: "o homem se vinga porque crê ter o direito de se vingar. Logo, ele encontrou a causa primeira, a saber, o direito. Então, por todos os lados e modos, ele se tranquiliza e, em conseqüência disso, vinga-se com toda calma e sucesso, na convicção de que ele realiza uma obra nobre e justa".

Isso é fala de Kirilow, pois Kirilow está em direta e perfeita consangüinidade com a personagem de **O Subsolo**, à medida que também ele é o "tipo" moderno. Para que esta fala a propósito do "direito de vingança" se elucide, é preciso esclarecer o que está em questão com a questão da vingança. E em

questão está a vida, a existência, que, diz Kirílow, "agora", isto é, "ainda" na vigência do "velho Deus", o qual se constitui no único solo e no único horizonte do homem "até hoje", é dor. Dor e angústia. E que vida seja dor, viu-se, significa que ela é "fraca", "deficiente", marcada ou, diria Kirílow, estigmatizada pelo "pouco" e pelo "pobre". Enfim, vida é dor porque é culpada. Existência é floração de culpa. Por isso mesmo é ela também macerada por medo e angústia. Medo frente à incerteza e à insegurança deste tão fágil e tão exposto, frente à ameaça, que é a constante iminência do sucumbir no vórtice e na voragem de sua própria instabilidade. É angústia enquanto a maceração e a asfixia no estreitamento e na obliteração do poder de expansão e de manifestação desta vida, à medida que há esta constringência e opressão do fraco, do pobre e do pouco. E isso, pensa Kirílow, é o que precisa ser vencido, superado, superação esta que ele pensa como liberar-se disso, no sentido de "deixar isso para trás", desvencilhar-se e descompatibilizar-se deste óbice, à medida que ele o achata e o anula. Esta superação é a sua reivindicação, para que o homem se torne forte e alegre, i.é, no seu dizer, "orgulhoso e feliz", ou seja, para que por esta via se instaure "o homem novo", liberado do erro e da mentira. E isso, esta superação, é que é conseguido ou atingido pela vingança, através da vingança, quer dizer, vingando-se do pouco da vida, do pobre da existência. Mas como? Enfim, o que é e como se articula aqui vingança?

5. Voltemos à passagem citada de **O Subsolo**: "O homem se vinga porque crê ter o direito de se vingar. Logo, ele encontrou a causa primeira, a saber, o direito. Então, por todos os lados e modos, ele se tranqüiliza e, em consequência disso, vinga-se com toda calma e sucesso, na certeza de que realiza uma obra nobre e justa".

Vingança ("vindicare") diz um pedido - mais: uma reclamação insistente, uma reivindicação, i.é, uma "reclamação da coisa" - "reivindicazione". E qual é a "coisa" reclamada, aqui no contexto dostoiévskiano? É o "rico", o "forte", e o "muito" contra o "pobre", o "fraco" e o "pouco" da vida. Ainda na fala de Kirílow, contra a "infelicidade" e a "humilhação" são reivindicados "felicidade" e "orgulho", i.é, altivez, "nobreza", que, para ele, se tornará soberba. E isso, i.é, esta reivindicação, pela citação, é um "direito" que ele julga ter. Tal direito, que se

faz como "causa primeira", é sua crença. Por isso ele não precisa se perguntar pela origem dessa crença, respectivamente desse direito. Este direito de vingar-se, em sendo sua crença, é sua evidência, ou seja, aquilo com o que ele sempre já conta. É desse modo que isso constitui-se no seu solo - sua garantia, sua certeza. Ai, assentado nessa evidência e nesse direito, ele está seguro. Mais: aí, assim instalado, ele auto-assegura-se. Mas pergunta-se: e qual é a certeza maior, a verdade maior para Kirílow? "Deus é absolutamente necessário, por isso ele precisa existir... Mas eu sei que ele não existe e absolutamente não pode existir... Logo, eu sou Deus!" Por isso, porque ele é Deus, segundo a exposição de I, ele tem o direito de reivindicar isso que ele reivindica. Mas o fato de ele ser Deus, viu-se ainda em I, 6., tem seu fundamento calado, o qual, por ser calado, jamais é posto em questão. Tal fundamento definiu-se como **o salto**, no qual ele se instala e desde o qual tudo fala, pensa, age. E este salto, dissemos, constitui-se na passagem da idéia ou da compreensão de princípio (fundamento, origem) como absoluta transcendência para a idéia ou compreensão de princípio (fundamento, origem) como absoluta imanência. I.é, a autonomia subjetiva da vontade que se quer e, assim, **se** transcende e **se** objetiva, pondo-se e impondo-se a tudo e em tudo. Ser sob o modo de vigência deste salto constitui a modernidade de Kirílow - isso é que faz dele própria e especificamente o tipo moderno. A evidência do direito a este salto é que é própria e especificamente o direito de se vingar, i.é, o direito de, desde a autonomia e a subjetividade da vontade finita do homem, reclamar para a vida (= vontade) o **mais** de força, de poder, de "riqueza", "**mais**" este que, dada a natureza da vontade, constitui-se no **todo** de força, de poder, de "riqueza" - ou, da vontade, do querer. Este salto, portanto, é própria e especificamente seu verdadeiro solo, seu real fundamento e, por isso, sua "evidência", sua crença - aquilo que lhe garante, desde a vontade e como ação do poder ilimitado da vontade, o direito de vingança, o direito de vingar-se da vida, da existência. Este salto é que o persuade, que lhe dá a convicção de sua obra ser justa e nobre. "Justa e nobre" dizem: de acordo com o modo de ser do princípio, do fundamento. E a obra que assim se faz é, em última instância, o homem, a humanização do homem. O voluntarismo de Kirílow é um humanismo - o humanismo moderno ou o cartesianismo.

Antes de seguirmos com este personagem-tipo e ver como desde aí, desde sua rebelião, se articulam e se explicam as componentes de seu caráter, cabe perguntar: É *justa* esta reivindicação de Kirilow? Quer dizer: é justo ou verdadeiro o salto, do qual ele se apodera e no qual ele se instala? Toda justa reclamação, toda justa reivindicação liberta, pois, por ser justa, tal reclamação se faz como a exigência do cumprimento de uma necessidade, que é uma identidade - por isso liberta, i.é., libera para a realização desta identidade. Por outro lado, a reivindicação injusta, ao longo de seu movimento repetitivo e reincidente de reclamação e de exigência, projeta na servidão do alheamento da identidade e, assim, faz crescer indefinidamente um processo de desenraizamento, que é o constante e crescente afastamento ou desvio - daí a decadência - desta possível identidade.

Perguntava-se: É justa a reivindicação de Kirilow? Isso quer dizer: esta insistente reclamação do "rico" e do "forte" contra o "pobre" e "fraco" da vida dá ou diz a medida, i.é., a textura ou o modo de ser de vida, isso que, então, perfaz sua identidade? A sua rebelião, a sua auto-investiçao do direito de se vingar, não será já a instauração da desmedida, da "hybris", e então o afastamento ou o desvio radical da medida da vida, que se faz como o facticamente necessário? Melhor ainda: ele não reivindica *porque já é* hybris, *porque já* está no salto e desde o salto? Aquiescer a estas perguntas significa dizer que a vida, de fato e irrevogavelmente, é "pouco", "pobre" e "fraco" - enfim, que ela é essencialmente *culpa, queda*. Mas, se isso é necessário, vai dito que aí está sua identidade e respectivamente sua liberdade. Mas como isso? É o que cabe esclarecer para que se responda à pergunta que interroga pela justiça ou não da reivindicação, da vingança de Kirilow. E com o esclarecimento desta questão nos transportamos para o fundamento da reflexão dostoiévskiana, que é a compreensão e a determinação de vida, de existência, como *essencialmente dor*, isto é, *essencialmente culpa*. E aí mesmo está, por ser essencial, a liberdade e a ..., sim, inocência! Tal paradoxo não é artifício ou artimanha dialéticos, mas tão só a clarividência de uma compreensão radical.

E, com a elucidação desta questão, ao nos transportarmos ao fundamento da reflexão dostoiévskiana, nos transportamos à instância de compreensão desde a qual Dostoiévski vê e interpreta toda a modernidade, instância esta que esta

modernidade, por ser o que é, i.é., rebelião desde e como voluntarismo, não vê e não pode ver e, por isso, não se compreende e não pode se compreender. Em outros termos, com a questão acima colocada, ganha-se a diferença a partir da qual e com a qual Dostoiévski pode pensar a modernidade como vigência de decadência, como escalada do niilismo. O pior de todos os niilismos, isto é, o único real niilismo, que é aquele que se faz como a aniquilação ou a niilização da própria essência, i.é., do próprio modo radical de ser do homem - que é ser desde a dor e aculpa, i.é., desde e como limite, finitude

6. Uma experiência da natureza ou do modo de ser de vida, a qual se contrapõe radicalmente à "idéia" de Kirilow, encontra-se na Parte III, Cap.V,6, de *Os Demônios*. Aí é descrito um nascimento - o nascimento do filho de Maria, mulher de Chatov. Ouçamos inicialmente esta passagem:

"A noite se passou. Mandava-se Chatov embora, injuriavam-no, chamavam-no de novo. Maria chegou ao último extremo de pânico pela sua vida; gritava que queria viver, absolutamente, absolutamente, e que tinha medo de morrer. Não há razão, não há razão!, repetia ela. Sem Arina Próchorovna, as coisas teriam tomado mau rumo. Pouco a pouco, sentiu-se completamente senhora de sua paciente que acabou por obedecer às suas menores ordens, aos seus menores sinais, como uma criança. Arina Próchorovna agia por meio da severidade e não pelas carícias; em compensação, conhecia admiravelmente seu ofício. A aurora começava a surgir. Arina Próchorovna pensou, de súbito, que Chatov, um instante antes tinha saído para o patamar, a fim de rogar a Deus, e pôs-se a rir. Maria mostrou também um riso mau e amargo que pareceu aliviá-la. Por fim, expulsaram Chatov definitivamente. A manhã se erguia cinzenta e fria. Chatov de novo apoiou sua fronte contra o muro, de pé no ângulo do patamar, como na véspera, quando Erkel viera surpreendê-lo. Tremia como uma folha e tinha medo de pensar, mas seu espírito se agarrava então à primeira idéia, vinda como acontece no sono. Sonhos incoerentes apoderavam-se dele e rasgavam-se de repente como fios podres. Do quarto chegaram por fim não mais gemidos, mas urros horríveis, verdadeiros gritos de animal, intoleráveis, impossíveis. Teria querido tapar os ouvidos, mas não podia. Inconscientemente, caiu de joelhos repetindo apenas

esta palavra: Maria! Maria! E eis que de súbito ecoou um grito novo que o agitou até às entranhas e fê-lo levantar-se, um grito fraco, inarticulado, o vagido de uma criança... Benzeu-se e precipitou-se para dentro do quarto. Entre as mãos de Arina Próchorovna gritava, debatendo-se com seus braços e pernas minúsculos, um pequenino ser, todo vermelho, todo enrugado, sem defesa, à mercê do menor sopro, mas que gritava para atestar seu direito à vida... Maria jazia como que privada de sentidos, mas ao fim de um minuto reabriu os olhos e lançou para Chatov um olhar estranho, um olhar todo novo, tal que não podia ele ainda compreendê-lo, mas que não se recordava de lhe ter jamais visto antes".

7. Agora, vamos reler a passagem citada, acentuando as linhas de força que constituem a compreensão aí implícita. Dissemos que o texto nos fala de uma experiência da consistência de vida, de existência, e ele nos fala de um nascimento. Isso quer dizer que, se ganharmos o sentido ou o modo de ser de nascimento, ganha-se o sentido ou o modo de ser de vida, de existência. Este nascimento se dá como o tempo de maturação de uma noite. É descrito um fato cru, selvagem, quase grotesco. Antes que o quarto ou o cômodo de uma casa, tem-se um covil de bicho acuado. É assim, acuadas no ermo de um covil, que as bestas parem. Mas este é um acuado de homem, e imperam espasmos, gritos - medo e horror. A parteira, porém, não se toma por isso e conduz tudo em ordem e, afinal, a bom termo. Mas, enchendo e inchando a noite, dando-lhe uma estranha gravidez, gritos, berros, urros. O quarto é cingido e unido por uma espécie de aura de caverna paleolítica. Chatov é todo temor e tremor - todo ressonância desta aura. Seu tremor é o sacudir dos gritos e espasmos que o atravessam, o perpassam e o dispõem ao sabor da circunstância. Ele, nessa disposição de pôr-se ao sabor de, faz-se poroso, permeável à aura. Assim, todo atravessado, todo perpassado de temor e tremor ele é lançado, é projetado ao solo, em rogo. Ele não pensa. A situação é como que aquém de "consciência", de reflexão. Antes, o que lhe ocorre, é como que o ziguezaguear de imagens difusas, que mais parecem o sem-eco, o sem-tempo e o sem-nenhum-lugar de desencontradas e desenraizadas formas oníricas. Também

isso dele se apropria e dele faz uso. Ele é como naufrago na tormenta do mar desta noite, desta hora, deste instante.

A dor vem à culminância. A noite encheu-se, inchou-se, acumulou-se e no cheio de sua maturação insinua uma fenda, uma racha. Ela se fende e se racha - transborda. Aurora. Amanhece. Ela estava cheia, prenhe de luz. Ela se rompe, e por esta fissura transborda isso do quê ela estava cheia, prenhe, cumulada - o brilho, o luzir dela mesma. De repente, "um grito novo, fraco, inarticulado, o vagido de uma criança" agarra Chatov até às entranhas. Ele "se benze", isto é, rendido, ele agradece e assim é arrancado de sua prostração sobre o solo e corre ao encontro deste vagido. Nas mãos da parteira, jaz o rebento, o rebentado, o explodido e insinuado em floração pela fenda que se abriu. Nas mãos da parteira jaz o dom, o presente da noite: uma criança, um pequenino ente, vivo, desprotegido, exposto, largado, jogado, sem defesa, inteiramente e só à mercê. Também Maria, a mãe, no perpassamento de dor e angústia, está assim jogada, prostrada - também ela, exposta, jaz. Esse jazer de mãe é serenidade - a placidez na prostração do nada mais poder, do nada mais precisar poder e querer. E um olhar estranho, novo, tal como ele, Chatov, não podia compreender e tal como ele jamais vira antes, se irradiava daquele rosto, que tinha dor e angústia atravessados, perpassados - superados. O olhar do assentamento que é só jazer.

8. O que há nesta descrição? Qual o sentido orientador na exposição deste acontecimento? Surpreende-nos, de início, o fato de que tudo, à excessão da parteira, é "fraco" - Chatov, Maria, o recém-nascido. Forte é a situação que, na sua força, tudo toma, de tudo se apodera, em tudo impondo a sua modulação, o seu ritmo, o seu "pathos". Mas, entrevendo a situação, o medo e o tremor de Chatov, sua "fraqueza" e "impotência", não podem ser vistos como debilidade, como covardia, pusilanimidade. Enfim, não devem ser tomados por fraqueza e impotência. Antes é a disposição, melhor, a disponibilidade que o faz permeável ao acolhimento da situação, do fato ou do acontecimento que se abre e, em se abrindo, se impõe. E esta situação é reveladora de mistério. É para o mistério que Chatov, no seu temor, na sua "fraqueza", se dispõe e é o mistério que o toma e, tomando-o, o curva sobre a Terra e o faz render graças.

Tamado e rendido ele se maravilha, pois ele diz à parteira, que se recusava a ver qualquer coisa de extraordinário na situação: "Regozige-se, Arina Próchorovna, ... é uma grande alegria ... O aparecimento de um novo ser na Terra é um grande e inexplicável mistério, Arina Próchorovna... Que pena que você não compreende isso! ... Havia dois seres humanos e, de repente, há um terceiro... um novo espírito, completo, acabado, tal que mão humana nenhuma jamais criou ... Um novo pensamento e um novo amor ... É mesmo medonho, 'tremendum' ... E não há nada de maior no mundo".

E que mistério é realmente este? A gratuidade do dom, da dádiva. Mas dom, dádiva - de quê ou de quem? De onde? De nada. De ninguém. De nenhum lugar. Por isso, precisamente por isso é dom, dádiva, que é supérfluo, sobra - a superabundância. "De repente", isto é, imediata ou abruptamente, ou seja, abissalmente, vem, põe-se aí em largada exposição e, aí e assim, se impõe. Assim é vida, existência: como aquela criança recém-vinda, advinda. Vida é o advento do dom, da dádiva. Um acontecimento silencioso e solitário - pudico. Barulho o faz retrair-se e o torna invisível, inaudível - no barulho ele se recusa a dar-se. Vida, existência, é pois como este advento. Todo nascer é como este advento, pois toda natalidade é sempre o vir como o advir deste acontecimento silencioso e solitário, que é vida se fazendo vida. Esse pudor é natal que, advindo, sobrevém e, sobrevivendo, toma, apodera-se, faz render-se. O mistério, aí, não é o insondável, não é a eterna protelação no e do profundo, não é o indefinido e otimista adiamento no além e para-o-além do ainda-não-visto ou ainda-não-sabido e compreendido. Mistério é tão só e unicamente a superfície, o à tona, o todo raso disso que se expõe - a vida como o eclodir em dom de nada. Chatov diz: "Isso é uma grande alegria". A alegria é a gratidão, é o regozijo do "Sim" a este aberto assim exposto. A gratidão diz o acolhimento do dom, da dádiva; o "sim" ao presente sem precisar da reclamação pelo doador, pelo autor, pela *causa*. O "reza a Deus" de Chatov, o seu curvar-se à Terra, é o render-se em gratidão à abertura e ao transbordamento do mistério como a transparência e a luminosidade deste escuro que, em se retraindo, vem todo à tona. Tal transparência e tal luminosidade opacas são ditas no brilho de seu olhar "idiota", na "sua expressão de idiota beatitude", como diz Dostoiévski em caricatura, i.é. em exagero, para caracterizar e patentizar o modo como

Chatov falava à parteira, de alegria, de mistério e de gratidão. Esse olhar dava-lhe contenção. Uma contenção que é irradiância de serenidade. Esta serenidade contrasta gritantemente com a fisionomia contraída e crispada, convulsiva e espasmódica de Kirílov, sobretudo, quando isso se exacerba e vem plenamente à fala, que é na hora culminante de seu suicídio. Este olhar hirto e convulsivo de Kirílov, que contrasta e, assim contrastando, evidencia a serenidade e a gratidão de Chatov, é traçado neste episódio do nascimento na atitude da parteira, a única, dissemos, que, na situação, não se mostra "fraca". Porém, em se mostrando forte, faz-se *forte demais*, e este *demais* é a desmedida medida de um endurecimento, de uma calosidade, que a insensibiliza e a embota absolutamente, como que impermeabilizando-a e isolando-a, da sutil e frágil grandeza do acontecimento. Às palavras de Chatov a propósito de alegria e de mistério, ela, um tanto com o cinismo de megera, ri escancaradamente e, cheia de acidez e de causticidade, fala: "O que é que ele tagarela? É muito simplesmente o desenvolvimento ulterior do organismo. Não há mistério nisso. ... A ter-se isso em conta, qualquer mosca seria um mistério. Apenas, veja você, seria melhor não pôr no mundo seres inúteis. Comece por arranjar maneira de não serem eles inúteis, em seguida engendre-os".

"Não há mistério nisso. É muito simplesmente o desenvolvimento ulterior do organismo". Contra o mistério e apagando-o ou desfazendo-o, isto é, anulando-o, ergue-se o "desenvolvimento ulterior do organismo". Este "desenvolvimento ulterior do organismo" diz saber - o saber constituído que é a ciência, no horizonte do qual ou a partir do qual constituem-se "desenvolvimento ("evolução") ulterior" (a sucessão ou a estruturação de causa e efeito ou o "nexo" de antecedente e conseqüente) e "organismo" (sistema, estrutura bio-neuro-fisiológica). Mas, este saber que diz ciência, diz também mais do que ciência, pois fala a linguagem do cientificismo. O cientificismo é a positividade ou a legitimidade "ipso facto" do saber que ordena ou esquematiza, p.ex., "desenvolvimento", "ulterior" e "organismo", e com isso opera e calcula (i.é. "conta com") sem precisar se remeter a nenhuma fundamentação não-científica da ciência. Mas, de que se está falando? Vamos abrir um pequeno parênteses e tentar fazermo-nos entender.

9. Aristóteles fala do começo de todo saber como sendo o espanto, a admiração (met. A. 2). A passagem é sobejamente conhecida - por isso mesmo também pouco compreendida. Inicialmente, admiramo-nos, espantamo-nos com o inexplicável que nos vem ao encontro e desafia, i.é, espantamo-nos com o fato de que as coisas, inicialmente ou "de cara", sejam assim, tais como são, a saber, tão sem razão de ser que aparecem tais como se fossem marionetes que por si mesmas ou desde si mesmas se movessem e comportassem. No entanto, continua Aristóteles, a posse do saber, que se dá pela compreensão de princípios e causas, deve conduzir aquele que sabe a uma espécie de "espanto às avessas". Quer dizer, dada a natureza ou o necessário modo de ser dos princípios e das causas, os quais se aprendeu a compreender, espantar-se-ia o homem que sabe se as coisas não fossem precisamente tais quais são. Mas, pergunta-se: O que acontece com o saber que se assenta e se consolida nele mesmo, que positiva e legítima "princípios" e "causas" em-si e por-si? Sem dúvida, ele não vê, não pode mais ver as arcaicas marionetes, pois, de saída, por assentamento e consolidação na positividade e na legitimidade, se veta o acesso ou o abrir-se do olhar para as "marionetes". Mas, em isso se dando, também se perde a possibilidade do dar-se daquele "espanto às avessas", que é a hora, o momento da alegria do saber, como a hora, o instante ou o tempo certo ("Kairós") do seu emergir e fazer-se. Se as marionetes são perdidas, então, também o saber se perdeu, isto é, não tem mais, pulsando e latejando em suas vísceras, a sua própria origem, a sua própria fundamentação, que é o não-saber, dito e exposto pelas marionetes.

A questão do saber está no fato de que ele precisa sempre e insistentemente, a cada instante pois, se superar, se auto-superar, perder-se, extraviar-se de si mesmo, para assim poder sempre e de novo re-ver marionetes e aí se revigorar, se re-fazer, assim sempre re-auto-fundando-se. O perigo do saber está em ele se tornar "saber demais", isto é, em se fazer forte "demais", a ponto de não ter mais o frescor e a limpidez para o não-saber, que abre e instaura o viço inaugural de todo saber.

É exatamente este tipo de questão que está em questão, quando Chatov fala de mistério, o qual me re-envia às marionetes, e a parteira de "evolução ulterior do organismo", que é o discurso da consolidação ou da dominação do

saber, que se caracterizou acima como a formação de uma calosidade - o "calo" do "demais" que embaça o olhar, que neutraliza ou anula a dimensão do mistério, ou seja, das arcanas e inaugurais marionetes.

Mas fechemos este parêntese e retomemos a exposição, tal como a deixamos ao final de 8.

10. Falava-se que este "desenvolvimento ulterior do organismo" diz saber. Mais do que saber, ele diz ciência. Mas, mais ainda do que ciência, ele fala do cientificismo. Como? O saber ordena ou organiza todo fato, todo acontecimento nas malhas do próprio saber, assim definindo-o e determinando-o previamente. "Desenvolvimento ulterior do organismo" está falando do sistema causa-efeito, antecedente-conseqüente, no horizonte da biologia, da citologia, da fisiologia, da embriologia, da genética etc., e, porque eu, por antecipação, já tenho ou já estou instalado nesse projeto de organização e estruturação de todo e qualquer fato ou acontecimento, por isso, qualquer nascimento, p.ex., passa a falar a linguagem da "evolução", da "divisão e multiplicação celulares", da "natureza bio-fisiológica", enfim, do "organismo", em cuja vigência ou dominação tudo fica "natural", "normal", "evidente", i.é, tudo é aí prévia e automaticamente "adaptado", ou seja, regulado ou nivelado, tal como num leito de Procusto. Este tipo de fala ou de discurso que, na sua dominação e desde ela, sempre já está aí, constitui-se no alarido, no falatório, que, dizíamos, afugenta o mistério, que só se dá na dimensão do silêncio e da solidão. O triunfo e a dominação, i.é, a positividade da força ou do poder que perfaz este discurso é que faz com que ele fique forte ou poderoso **demais** e é a este **demais** que se refere o "ismo" do cientificismo. É este **demais**, o "ismo", que dá o endurecimento de vida, a calosidade da alma ou do espírito, o que obnubila e oblitera o olhar, tornando tudo "normal", "natural", "evidente", e, então, não dando mais lugar ao espanto, à admiração primigênia, ou seja, à eclosão do mistério. Este saber triunfante não admite mais o viço fontal ou inaugural do não-saber, que é o fundamento e a origem de todo e qualquer saber, de toda e qualquer ciência. Este "óbvio", este "natural" ou "evidente", que aparece claro como dia, como claridade meridiana, é, na verdade, a grande, a maior noite - a noite da indiferença, da apatia, da letargia e da lassidão. Nessa

indiferença, nessa apatia, ou seja, na escalada e na vigência desse "forte demais", está o grande perigo - todo o perigo. Nele se funda e desde ele cresce desmedidamente, como escalada desta atitude mesma, o desenraizamento do homem, a sua alienação, que é o afastamento ou o desvio de sua própria identidade, o que constitui a história da decadência, a história do nilismo europeu.

Por oposição ao embotamento, à anestesia em que se constitui este "demais", ergue-se a "expressão de idiota beatitude" de Chatov, a qual não fala da estupidez, da obtusidade caturra ou da burrice, mais de uma disponibilidade inaugural que, por superação, transpõe para uma instância aquém (ou além?!) do "calo", do "demais", i.é, aquém da exorbitante reclamação de certeza e de auto-asseguramento que, na exacerbação, já constitui a instância do desespero - sim, o desespero também como uma categoria elucidativa do "tipo" cientificista ou "forte demais". Assim, a "expressão de idiota beatitude" que caracteriza o sentido de "idiota" no contexto dostoiévskiano, abre para o mistério - mistério este que se pode ainda caracterizar como a inutilidade da vida, o seu caráter de gratuidade no abrir-se do dom, da dádiva.

É isso, esta inutilidade, que a parteira e respectivamente também Kirílov, em já sendo determinada pela atitude de correção e de reforma, que já é a do espírito de vingança, não tolera, recusando assim a dádiva, o dom. Por isso ainda, *O Subsolo* define o homem movido e promovido pelo espírito de vingança como o "bípede ingrato". É desde esta ingratidão, como uma espécie de gagueira do "calo", que a parteira, condoída e apiedada das condições miseráveis de Maria e de Chatov, e, sobretudo ainda devido ao fato do recém-nascido ser um filho natural e dever ser encaminhado à Casa dos Expostos, propõe algo que hoje, de bom "tom", chamaríamos "planejamento familiar". Isso se dá quando ela diz: "Seria melhor não pôr no mundo seres inúteis. Comece por arranjar maneira de não serem eles inúteis e em seguida engendre-os". Este "planejamento familiar", que vem todo imbuído de compaixão e humanitarismo, que se faz de nobre e de justo, de altruísta e filantrópico, é, na verdade, fala do triunfo e da dominação do saber, da ciência, i.é, da universal racionalização planificadora - ou, na linguagem de Dostoiévski, da consciência ou da vontade-sujeito que, então, opera como voluntarismo. Se esta atitude

triunfa, e é só desde o triunfo e a dominação que tal planificação vem à fala e se institucionaliza, a vida sucumbe, se esvazia, pois vida é inútil - ela se dá e se faz como o dar-se e fazer-se do inútil, do supérfluo, da super-abundância, que é o mistério.-