

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE OURO PRETO - UFOP**

**INSTITUTO DE FILOSOFIA, ARTES E CULTURA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

**O *DEVIR* DA ANGÚSTIA: UM DIÁLOGO ENTRE KIERKEGAARD E  
DOSTOIÉVSKI**

**PATRÍCIA SILVA SOUTO MAIOR**

**OURO PRETO  
2017**

**PATRÍCIA SILVA SOUTO MAIOR**

**O *DEVIR* DA ANGÚSTIA: UM DIÁLOGO ENTRE KIERKEGAARD E  
DOSTOIÉVSKI**

Dissertação apresentada ao Mestrado em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da Universidade Federal de Ouro Preto como requisito parcial para obtenção do título de mestre em filosofia.

Área de concentração: Estética e Filosofia da Arte  
Orientadora: Prof.Dr<sup>a</sup>. Guiomar de Grammont.

OURO PRETO  
2017

S728d Souto Maior, Patrícia Silva.

O dever da angústia [manuscrito]: um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski. / Patrícia Silva Souto Maior. - 2017.

110f.:

Orientadora: Prof. Dr<sup>a</sup>. Guiomar de Grammont.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Ouro Preto. Instituto de Filosofia, Arte e Cultura. Departamento de Filosofia. Programa de Pós-Graduação em Estética e Filosofia da Arte.

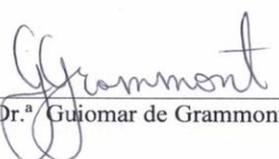
Área de Concentração: Filosofia.

1. Emoções (filosofia) - Angústia. 2. Existencialismo na literatura. 3. Compreensão (Teoria do conhecimento). I. Grammont, Guiomar de. II. Universidade Federal de Ouro Preto. III. Título.

CDU: 101.1

**Universidade Federal de Ouro Preto  
Instituto de Filosofia, Artes e Cultura  
Mestrado em Estética e Filosofia da arte**

Dissertação intitulada “**O devir da angústia : um diálogo entre Kierkegaard e Dostoiévski**”, de autoria da mestranda **Patrícia Silva Souto Maior**, aprovada pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:

  
Prof.<sup>a</sup> Dr.<sup>a</sup> Guiomar de Grammont – UFOP – Orientadora

  
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton - UNISINOS

  
Prof. Dr. Douglas Garcia Alves Júnior - UFOP

Ouro Preto, 16 de março de 2017

## AGRADECIMENTOS

Faz-se necessário agradecer a todos que iluminaram a minha caminhada até aqui, certamente, não teria conseguido sem a ajuda e o apoio fornecidos.

Assim, gostaria de agradecer a minha família, especialmente à minha inteligentíssima irmã, Marilda Silva Souto Maior, à minha querida mãe, Luzia Gomes, bem como à minha linda prima, Andréia Campos.

Por falar em família, também gostaria de agradecer às minhas duas outras irmãs, que apesar de não compartilharem comigo do mesmo sangue, são sim, família. Serei eternamente grata à Kamile Araújo, por ter me ajudado nos momentos mais difíceis, aturando as minhas “crises” e dúvidas, acreditando em mim, me dando força para seguir. Agradeço à maravilhosa Verônica Aragão, que com todo carinho me aconselhou e incentivou, sempre me fazendo rir em meio à tensão.

Agradeço aos meus amigos, que me fazem mais feliz e completa, amigos que me inspiram e motivam: Paulo Victor Silva, Diego Araújo, Caroline Tianeze, Pamella Torres, Leonardo Oliveira, Liliane Soares, Luis Azevedo, Murilo Nogueira, Táris Valentim, Thomaz Diniz, Vítor Melo e Thiago Faria. Fica aqui registrado o meu mais profundo agradecimento! Vocês em muito me ajudaram durante esse período de mestrado. Muito obrigada!

Agradeço a Ouro Preto, cidade que me proporcionou bonitos encontros, que me apresentou a Paulo Deimison, a Isaú Ferreira, a Jacqueline Almeida, a Bernardo Sousa, a Clécio Luiz e a Thiago Gandra, pessoas queridas e afetuosas.

Serei sempre grata à minha brilhante orientadora, a professora Guiomar de Grammont, que com muita paciência, leveza, e também rigor, me conduziu durante o processo de mestrado. Depositando confiança em meu trabalho, me ajudando a superar os desafios e a encontrar a melhor direção possível.

Agradeço à professora Juliana de Orione, pelas palavras gentis e, principalmente, pelo seu exemplo.

Gostaria também de agradecer a todos do programa de pós-graduação em Estética e Filosofia da Arte do Instituto de Filosofia, Artes e Cultura da UFOP, principalmente, à Claudinéia Guimarães, por todos os abraços, pelo carinho e pela compreensão.

Por fim, agradeço à Fundação CAPES, pelo auxílio financeiro concedido para que eu pudesse realizar a presente pesquisa.

Gratidão e amor, sempre!

Para Ramiro Pessoa Souto Maior. Meu painho, meu exemplo,  
minha saudade.

*(in memoriam)*

*Aos olhos do mundo, o perigo está em arriscar, pela simples razão de se poder perder. Evitar os riscos, eis a sabedoria. Contudo, não arriscando, que espantosa facilidade de perder aquilo que, arriscando, só dificilmente se perderia, por muito que se perdesse, mas de toda a maneira nunca assim, tão facilmente, como se nada fora: a perder o quê? A si próprio. Porque se arrisco e me engano, seja! A vida castiga-me para me socorrer. Mas se nada arriscar, quem me ajudará?*

(Soren Kierkegaard, O Desespero Humano).

## RESUMO

A razão e a lógica podem tudo explicar? Certamente, essa pergunta motivou o trabalho de dois dos mais profundos e profícuos autores do século XIX, nomeadamente, o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, e o romancista russo Fiódor Dostoiévski. Pensadores que viveram em um século extremamente influenciado e regido pelos ditames científicos; pensadores que se posicionaram de modo contrário ao desejo de reduzir os percalços, paradoxos e absurdos da existência ao crivo da razão com sua ambiciosa promessa de harmonia e progresso. Kierkegaard e Dostoiévski apostaram na subjetividade, colocando a importância da singularidade e da interioridade para uma vida realmente plena e permeada de sentido. A razão e as leis científicas são de fato relevantes, mas a existência como um todo, com todos os seus aspectos, também é. Não somos apenas razão, somos atravessados de experiências conflituosas, dentre elas: a experiência da angústia- que nos revela a todo o momento, que somos seres com as mais variadas e distintas possibilidades. Levando em consideração o até aqui exposto, o presente texto tem como fito, realizar uma análise comparativa das obras *O Conceito de Angústia* (Soren Kierkegaard) e *Memórias do Subsolo* (Fiódor Dostoiévski), buscando compreender o papel da angústia no caminho do homem que está em seu processo de fazer-se, que está em devir; visando entender, como os pensadores articulam angústia com categorias como possibilidade e liberdade.

Palavras-chave: Angústia. Existência. Indivíduo. Liberdade. Possibilidade. Subjetividade.

## ABSTRACT

Can reason and logic provide us an explanation to everything? Certainly, this question motivated the work of two of the most profound and prolific authors of the nineteenth century, namely, the danish philosopher Soren Kierkegaard and the russian novelist Fyodor Dostoevsky. Thinkers who lived in a century that was extremely influenced, and governed by the dictates of science, thinkers who stood contrary to the desire of to reduce the mishaps, the paradoxes and absurdities of existence to the sieve of reason and its ambitious promise of harmony and progress. Kierkegaard and Dostoevsky invested in subjectivity, putting the importance of the singularity and the interiority to the search of a truly complete and meaningful life. Reason and scientific laws are indeed relevant, but existence, understood as whole, with everything that permeates it, also is. We are not just reason; we are subjected to conflicting experiences, among them: the experience of anxiety- experience that frequently exposes us the fact that we are human beings with the most varied and different possibilities. Taking into consideration what it has been presented up to this point, the present text has as its task, to do a comparative analysis of the books *The Concept of Anxiety* (Soren Kierkegaard) and *Notes from underground* (Fyodor Dostoevsky), seeking to understand the role of anxiety on the path of man in his process of making himself, that is, of man in his movement of becoming. This way, we aim to investigate, how the two authors combine anxiety with categories such as possibility and freedom.

Keywords: Anxiety. Existence. Single Individual. Freedom. Possibility. Subjectivity.

## SUMÁRIO

CONSIDERAÇÕES INICIAIS .....	10
1. KIERKEGAARD E DOSTOIÉVSKI: COMUNICAÇÃO VOLTADA PARA A LIBERDADE ....	12
1.1 Filosofia e Literatura: uma relação possível .....	12
1.2 Kierkegaard- <i>comunicação enquanto obra de arte</i> .....	16
1.3 Romance: discussão preliminar.....	25
1.3.1 <i>O Romance e suas marcas constitutivas</i> .....	26
1.3.2 <i>Dostoiévski e a presença do heterodiscurso no fazer poético romanesco</i> .....	28
1.3.3 <i>Kierkegaard e Dostoiévski</i> .....	41
2. CONTEXTO HISTÓRICO, CONCORDÂNCIAS E DISSIDÊNCIAS INTELECTUAIS .....	43
2.1 <i>As ideias nunca são sem precedentes</i> .....	43
2.2 A situação de Hegel e sua crítica à limitação kantiana:.....	44
2.3 A situação de Kierkegaard: Hegel, os hegelianos dinamarqueses e <i>Vigilius Haufniensis</i> .....	52
2.4 A situação de Dostoiévski: eslavófilos, ocidentalistas e o <i>Paradoxalista do Subsolo</i> .....	60
2.5 Kierkegaard e Dostoiévski: <i>sem o possível não se respira</i> .....	68
3. SOBRE O TEMA: A ANGÚSTIA .....	73
3.1 Angústia: uma primeira aproximação.....	73
3.2 A angústia de <i>Vigilius Haufniensis</i> .....	75
3.3 A Angústia do <i>Paradoxalista do Subsolo</i> .....	87
3.4 Angústia e possibilidade de Liberdade .....	100
CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	103
REFERÊNCIAS: .....	106

## CONSIDERAÇÕES INICIAIS

Problematizar a existência e as querelas que a compõem representa parte importante do fazer filosófico contemporâneo, entretanto, o caminho percorrido para que tal questão assumisse, de fato, um lócus privilegiado no âmbito intelectual, não foi permeado de facilidade e pronta aceitação. A tradição existencialista do século XX buscou restituir ao indivíduo, participação e relevância argumentativa no que tange à relação entre o conhecimento e o sujeito cognoscente, sujeito que se insere em uma dada realidade, devendo nela refletir e fazer-se. Mas, para que essa corrente pudesse emergir, dois pensadores do século precedente foram fundamentais, a saber, o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard e o romancista russo Fiódor Dostoiévski.

Pensadores que evidenciaram a questão do Indivíduo como uma questão urgente e imprescindível, e o fizeram dentro de um século dominado e regido pelo pensamento sistemático. A lógica dominava todos os problemas filosóficos, chegando a introduzir-se em basicamente todas as áreas, até mesmo, em áreas descomprometidas com a produção estritamente intelectual. O século XIX é o grande herdeiro dos prenúncios “prodigiosos” da razão, mas também é palco de distopia, de um lado, percebemos a entrega irrefletida ao saber normativo que coloca tudo e todos sob o jugo da razão, de outro, a força de pensadores que não enxergavam a possibilidade de conceder suas vidas, suas escolhas e potencialidades a restritas abstrações lógicas.

Soren Kierkegaard- com quem “[...] a filosofia da existência moderna começa [...]” (ARENDDT, 2008, p.201)-, sentiu os efeitos contrários às afirmações positivas em torno da razão e em torno do sistema hegeliano. Para o pensador danês, negar a plenitude da existência singular e, reduzi-la ao todo da história universal, representa o mesmo que aniquilar a vida em si mesma, tornar o homem um momento despersonalizado e insofista do Todo conceitual. Para Kierkegaard, a perspectiva sistemática, ao mesmo tempo em que enclausura a vida, também cria a noção de irresponsabilidade e entrega total da subjetividade à multidão; que se apresenta como massa ordenada, qualificada de maneira lógica, mas sem personalidade, sem desejos próprios e, principalmente, sem liberdade.

Fiódor Dostoiévski, romancista russo, presenciou em seu solo natal, as mais díspares reações à cultura ocidental e seus valores capitalistas, racionalistas e sistemáticos, valores que paulatinamente, foram sendo aceitos e encravados em sua terra. Presenciou as contrariedades, os engodos e as violências cometidas em prol da ciência e da razão. Irrompeu-se por fim, contra toda ideia que negasse a existência do homem concreto, do homem de ação concreta e

de sentimentos livres, não apenas coordenados pelo racional- parte integrante e importante da existência humana-, mas não a única parte que nos define. Assim, seu *paradoxalista do subsolo*, clama desesperadamente: “[...] quero viver [...] para satisfazer toda a minha capacidade vital, e não apenas a minha capacidade racional [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41).

Estamos diante de dois autores que a partir do seu contexto histórico, de suas particularidades enquanto indivíduos singulares, e de sua força argumentativa, conseguiram se sublevar a norma comum, protestando contra o pensamento corrente que visava diminuir a importância do homem em sua experiência pessoal, a fim de controlar a natureza e a existência mesma através de leis gerais, descomprometidas com os nossos instantes, nossas vontades e nossos anseios. Soren Kierkegaard e Fiódor Dostoiévski colocaram o homem angustiado no lugar do homem lógico e abstrato, revelando assim, a incongruência de postular ideias como entidades livres de identidade com o factual e o contingente.

A angústia, e não apenas a razão, nos constitui; nossa angústia faz com que vislumbremos as possibilidades que a vida nos apresenta. Pela angústia, nos percebemos livres para agir. Se iremos agir ou não, ou melhor, como iremos proceder diante da possibilidade de ação, só nós mesmos podemos decidir- e decisão é o que nos aparta do todo-, não para negá-lo, mas, para nele mergulhar, sabendo guiar o nosso próprio nado. É essa a proposta dos autores, a de localizar o indivíduo de volta na sua existência complexa, ambígua e rica.

Existência é vir a ser, é um processo contínuo de fazer-se, de tornar-se, “[...] existir é devir [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.210). Para Kierkegaard e Dostoiévski, de todas as questões, a existência é a mais importante e merecedora de atenção, principalmente, após tantos movimentos reducionistas enxergarem no homem nada mais que um caractere diante da imensidão do todo. Por isso, colocaram sua escrita a serviço do desmascaramento de todas as ambições de regular e explicar a vida de modo unicamente racional.

Propomo-nos aqui, analisar o pensamento dos referidos autores, e seu projeto de vincular novamente pensamento e existência, ou de pelo menos, resgatar o indivíduo da generalidade informe. Percebemos que no trabalho dos pensadores, a angústia, desempenha uma função essencial para a assunção da liberdade e para o cultivo da subjetividade e da interioridade. A partir d’*O Conceito de Angústia* (Soren Kierkegaard), e de *Memórias do Subsolo* (Fiódor Dostoiévski), procuraremos estudar e entender o movimento de incessante *devir* da angústia e, também, observar, se a partir desse movimento, podemos afirmar a possibilidade de liberdade do homem e a afirmação da existência.

# 1. KIERKEGAARD E DOSTOIÉVSKI: COMUNICAÇÃO VOLTADA PARA A LIBERDADE

---

## 1.1 Filosofia e Literatura: uma relação possível

A relação entre a Filosofia e a Literatura é certamente uma das questões mais controversas no tocante a diferenciação ou intersecção entre os campos de saber. Temos uma vasta história já escrita em torno do problema, momentos de íntima aproximação, outros permeados por divergências intransponíveis. Apesar de compreendermos a relevância e o papel da oralidade tanto para a Filosofia, quanto para a Literatura, devemos sublinhar que a atividade da escrita, ocupa incontestavelmente, um local de suma importância no que diz respeito à referida questão, no que tange aos limites e aproximações entre o fazer literário e filosófico.

Platão é provavelmente um dos grandes responsáveis pela cisão inaugural entre Filosofia e Literatura, entretanto, é importante lembrarmos que no momento em que Platão direciona suas críticas ao campo literário, a poesia já ocupava um lócus privilegiado na pólis grega. Platão e seu projeto filosófico tinham em vista uma pólis governada pela Filosofia, o pensador acreditava que a poesia perturbava o funcionamento da pólis; para ele, a poesia não tinha compromisso com a verdade, mas um com belo aparente:

[...] a arte de imitar, executa as suas obras longe da verdade, e, além disso, convive com a parte de nós mesmos avessa ao bom-senso, sem ter em vista, nesta companhia e amizade, nada que seja são ou verdadeiro [...] Se o medíocre se associa ao medíocre, a arte de imitar só produz mediocridades [...] o poeta imitador instaura na alma de cada indivíduo um mau governo, lisonjeando a parte irracional, que não distingue entre o que é maior e menor, mas julga, acerca das mesmas coisas, ora que são grandes, ora que são pequenas, que está sempre a forjar fantasias, a uma enorme distância da verdade [...] (PLATÃO, 2005, pp.270-273).

Assim, em sua concepção, a poesia como “arte mimética”, poderia ter um efeito nocivo na educação dos jovens.

Como anteriormente aludido, a escrita<sup>1</sup> foi justamente o que principiou o embate entre as duas áreas. A escrita, para o pensador grego, era marcada pela arte de emular, muitas vezes,

---

<sup>1</sup>É válida a ressalva de que “[...] A escrita em seu uso literário difunde-se depois da metade do século VI e permanece ligada particularmente à vida coletiva da cidade, nas formas e conteúdos. Em outros casos, é em primeiro lugar um artifício expressivo ocasional, como talvez se possa dizer pelas obras de Anaximandro, Hecateu ou Heráclito. Geralmente ela é sobretudo um simples meio mnemônico, sem que lhe caiba uma consideração intrínseca [...]” (COLLI, 1988, p.87).

emular para enganar, nesse sentido, o seu ataque não era somente voltado para a poesia, mas também para a retórica. O discurso filosófico, e a forma com a qual ele nos fora apresentado tem a sua justificativa assentada na necessidade de criação de um espaço próprio para a sua realização. A professora Jeanne Marie Gagnebin, afirma que ele também se comporta como um momento de *distinção*:

[...] Na época de Platão, a filosofia tentava se distinguir de dois tipos principais de discursos muito importantes do ponto de vista cultural e político em Atenas: primeiro, a poesia épica e trágica [...] Em segundo lugar a retórica e a sofística, ambas práticas discursivas ligadas ao nascimento de formas jurídicas codificadas, à instituição do tribunal e de uma esfera do direito [...] (2006, p.205).

Podemos ver então, que o fito de Platão foi o de localizar a Filosofia dentro do âmbito intelectual, diferenciando-a da poesia e da retórica.

No que toca à retórica, o filósofo italiano Giorgio Colli chama atenção para o fato de que ela nasce dentro da oralidade, dentro da discussão dialética, mas cumpre a sua função utilizando-se da escrita:

[...] a retórica em sentido estrito, como técnica expressiva construída sobre princípios e regras, enxerta-se diretamente no cepo da dialética. A retórica também é um fenômeno essencialmente oral; nele, porém não há uma coletividade que discute, mas um só que se adianta para falar, enquanto os outros ouvem [...] no discurso retórico o orador luta para subjugar a massa de seus ouvintes [...] Na dialética, lutava-se pela sabedoria; na retórica, luta-se por uma sabedoria voltada para o poder [...] a essência da retórica está na declamação viva. A retórica, contudo, é acompanhada intimamente pela escrita desde o seu surgimento [...] Os oradores escreviam os discursos e depois decoravam-nos, após terem-nos transformado em expressão plástica [...] por isso, os discursos que chegaram até nós possuem um texto que deve corresponder quase perfeitamente à forma como então eram proferidos [...] (COLLI, 1988, pp. 85-88).

A escrita incomodava Platão, por seu poder representativo, era uma ilustração do pensamento, que já nascia estanque; a falta de uma real interação tornava-o seco, infértil.

O que desperta curiosidade é a constatação de que o próprio Platão expressou seu pensamento a partir da escrita, foi através das letras que Platão comunicou a sua Filosofia. Colli nos diz que: “Platão [...] critica a escrita, critica a arte, mas seu instinto mais forte foi o de literato, do dramaturgo. A tradição dialética lhe oferece simplesmente o material a plasmar [...]” (1988, p.96). O filósofo italiano escreve ainda que, a Filosofia, é justamente o resultado

do encontro entre dialética e retórica<sup>2</sup>; o discurso filosófico apresentado por Platão está correlacionado à escrita.

De todo modo, o filósofo grego relatou de forma veemente o seu descontentamento em relação à poesia, e em relação à atividade literária no geral; os poetas foram expulsos da cidade modelo, da pólis governada pelo “rei-filósofo”. Genette em *Fronteiras da narrativa* indica que “[...] Platão condena os poetas [...] a começar pelos dramaturgos, e sem a exceção de Homero [...] só admitindo na cidade um poeta ideal cuja dicção austera seria tão pouco mimética quanto possível [...]” (2009, pp.268-269). Assim, somente o filósofo seria capaz de governar e decidir, não o poeta.

Começamos a assistir uma espécie de estigmatização da Literatura, ficando a Filosofia responsável pela aproximação com a Verdade, e a Literatura pelo falsear do verdadeiro. O professor Manuel Gusmão em *O texto da filosofia e A experiência literária*<sup>3</sup> nos afirma que em Platão “[...] o que encontramos é uma configuração da suspeita, da vigilância e da acusação da poesia, pela filosofia [...]” (2003, p.239). A partir de Platão, a Filosofia ao se aproximar da Literatura, tende a assumir “[...] uma vontade de constituir uma espécie de tribunal da razão que tutelaria o domínio literário [...]” (GUSMÃO, 2003, p.247). Nesse movimento, a filosofia toma para si a curatela da verdade, do conhecimento, e de seus modos discursivos.

A ferida foi aberta, e até hodiernamente podemos senti-la quando nos dispomos a pesquisar as mais diversas formas com as quais Filosofia e Literatura se encontram; notamos que mesmo quando há um distanciamento da crítica de Platão, ainda persiste uma pretensão de soberania da Filosofia em detrimento da Literatura:

[...] a concepção da literatura como algo belo, mas ornamental, superficial, supérfluo, e a concepção da filosofia como algo verdadeiro, mas difícil, incompreensível e profundo, esses dois clichês complementares perpetuam, no mais das vezes, privilégios estabelecidos e territórios de poder no interior de uma partilha, social e historicamente constituída, entre vários tipos de saber [...] (GAGNEBIN, 2006, p.202).

É como se a Literatura permanecesse continuamente em estado probatório. Cabendo a Filosofia decidir sua validade.

<sup>2</sup> “[...] A ‘filosofia’ surge de uma disposição retórica associada a um treinamento dialético [...]” (COLLI, 1988, p.96).

<sup>3</sup> Gostaríamos de deixar marcado o mais profundo agradecimento ao professor Luiz Cláudio Luciano França Gonçalves pela indicação do referido artigo, e também pela proveitosa e rica discussão acerca da temática.

Não é raro nos depararmos com pensadores que examinam obras literárias, fazendo-as concordar com diretrizes filosóficas, ou utilizando a sua voz como uma segunda voz que serve para ilustrar e exemplificar ideias filosóficas. Nesse sentido, Gagnebin observa que:

Uma abordagem bastante comum da problemática filosofia/literatura consiste em analisar a presença de teorias ou de doutrinas filosóficas na obra de um escritor ou de um poeta: por exemplo, a presença de Spinoza em Goethe, de Schopenhauer e Bergson em Proust, de Adorno ou Nietzsche em Thomas Mann, de Heidegger em Clarice Lispector [...] Não nego os interesses dessas análises [...] Mas trata-se, então, de também [...] tornar os filósofos especialistas na invenção de “conteúdos teóricos”, mais ou menos incompreensíveis, e os escritores, especialistas em “formas lingüísticas”, mais ou menos rebuscadas. Assim, só caberia aos escritores e aos poetas traduzir de maneira mais ou menos agradável aquilo que os filósofos já teriam pensado de maneira complicada ou “abstrata” [...] No limite, isso significa que os filósofos sabem pensar, mas não conseguem comunicar seus pensamentos, que não sabem nem falar nem escrever bem; e que os escritores sabem falar bem, sabem se expressar, mas não têm nenhum pensamento próprio consistente [...] (2006, p.201).

Existem excelentes estudos nesse sentido, mas essas abordagens podem ser bastante sintomáticas, pois além de muitas vezes incorrerem em anacronismos, e em julgamentos morais descontextualizados, também evidenciam a suposta primazia da Filosofia.

No presente texto, intencionamos estudar dois autores que estão no centro dessa discussão, a saber, o filósofo dinamarquês Soren Kierkegaard, e o escritor russo Fiódor Dostoiévski. Ambos estão posicionados em situações limítrofes entre Filosofia e Literatura; correntemente vemos referências a um Dostoiévski filósofo<sup>4</sup> e a um Kierkegaard literato<sup>5</sup>. Tendo em vista o que já discutimos até aqui, o que percebemos é um duplo preconceito, de um lado vê-se que há uma visão pejorativa de filósofos que não se comunicam do modo convencional<sup>6</sup>, e também uma visão pejorativa no suposto elogio a Dostoiévski, a visão de que a Filosofia tem mais validade intelectual que a Literatura, logo, se o autor se propõe a pensar de forma densa e penetrante, ele não pode ser “apenas” um escritor, mas sim um “filósofo”.

<sup>4</sup> “[...] As obras de Dostoiévski [...] não são propriamente ‘romances’ [...] são ‘tratados filosóficos’, porque os encontros que nela têm lugar não são ‘acontecimentos’, mas propriamente ‘destinos’, melhor, ‘problemas’ [...]” (PAREYSON, 2012, p.35).

<sup>5</sup> Kierkegaard, pensador da existência é muitas vezes considerado como poeta e não como filósofo. Adorno clarifica o porquê de vermos a recorrência desse tipo de alegação: “Sempre que se pretendeu compreender os escritos de filósofos como criações poéticas, perdeu-se de vista seu conteúdo de verdade [...] não obstante, quase todos os pensadores ‘subjetivos’, no sentido próprio estivessem destinados a ser alistados como poetas, explica-se pela equiparação de filosofia e ciência que o século XIX realizou. Aquilo que em filosofia não se ajustava ao ideal científico veio a ser reconicionado [...]” (2010, p.21).

<sup>6</sup> Não estamos afirmando que o discurso filosófico sempre se apresentou de maneira unívoca, mas espera-se uma determinada linguagem, e um determinado padrão conceitual para que se possa considerar um trabalho como filosófico.

Filosofia e Literatura se apresentam enquanto dois campos importantes para o conhecimento, entendemos que o diálogo entre esses dois sabedores é permanente, em alguns momentos as duas áreas encontram-se imbricadas, mas como nos alerta o professor Manuel Gusmão, existem *fronteiras*, que podem ser “instáveis mas não apagáveis” (2003, p.253). E mais:

O apagamento de toda e qualquer fronteira é uma espécie de preguiça do pensamento [...] Um tal apagamento representaria sobretudo o triunfo de um monologismo que nos encerraria no inferno do mesmo, na redução da pluralidade das figuras da razão e dos possíveis de linguagem (2003, p.254).

Logo, Filosofia e Literatura podem sim se encontrar e certamente se encontram, mas também preservam seu curso separado. Intentamos assim, analisar o pensamento de Kierkegaard e Dostoiévski, percebendo os seus lugares de encontro, mas também, respeitando os seus desvios.

## 1.2 Kierkegaard- *comunicação enquanto obra de arte*<sup>7</sup>

A busca pela verdade, o anseio pelo entendimento e a problematização da realidade na qual estamos inseridos sempre foi alimento para discussão filosófica; a história da filosofia, em termos gerais, é uma vasta história escrita através do fascínio diante do ainda incógnito. Entretanto, no século XX, o filósofo alemão Martin Heidegger, em um ensaio sobre Heráclito, nos faz a seguinte advertência: “[...] sabemos demais e acreditamos com demasiada rapidez no que sabemos [...]” (2010, p.228); refletindo assim a necessidade de maior acuidade e empenho em relação àquilo que almejamos saber, tendo em vista que, ainda segundo Heidegger, “[...] querer saber é digno de louvor. Mas não quando esse querer é apressado [...]” (2010, p.237).

Um século antes, outro filósofo também realizou uma aguda observação acerca dos perigos de aceitarmos a verdade sem antes tentarmos compreendê-la, sem antes nos *apropriarmos* dela. Para Soren Kierkegaard, filósofo dinamarquês do século XIX, a verdade está em intrínseca e perene relação com a existência, assim, ela deve comunicar-se com o indivíduo; uma verdade pronta e encerrada, apenas transmitida de forma calcificada vai de encontro ao pensamento de Kierkegaard, uma vez que, se existem verdades, elas dizem algo a alguém, mais importante, a alguém que busca o saber, não apostando apenas na celeridade

---

<sup>7</sup>O título escolhido faz referência à seguinte passagem do *Pós-escrito conclusivo não científico às Migalhas filosóficas*: “Onde quer que o subjetivo seja importante no conhecimento, e então a apropriação seja o principal, a comunicação é uma obra de arte [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.81).

para acumulação de informações e conhecimentos – como bem explicitado por Heidegger-, mas antes buscando a produção de sentido.

Kierkegaard viveu em um tempo marcado pelo crivo da objetividade. Para parte significativa do século XIX a objetividade era uma necessidade, e com a Filosofia, não era diferente. Hegel e o seu sistema ocupam dentro desse contexto um papel expressivo, pois ao visar o Absoluto, mais propriamente o conhecimento Absoluto, o pensador propôs uma saída de particularidades, rumo a um conhecimento efetivo, que em sua concepção, é objetivo. Assim, a filosofia assume uma roupagem científica, apresentada pelo próprio Hegel- pois, em suas palavras-, “[...] chegou o momento de elevar a filosofia à condição de ciência [...]” (HEGEL, 2008, p.28). Para Hegel e seu projeto lógico, a verdade é *conceito*; o filósofo alemão e seu idealismo absoluto em muito influenciaram a produção de conhecimento durante o século XIX.

O conhecimento objetivo coloca as particularidades em um segundo plano, conseqüentemente os Indivíduos particulares. Dessa forma, dentro do sistema lógico, os indivíduos operam uma tarefa definida, são um momento do todo, uma vez que “O verdadeiro é o todo [...]” (HEGEL, 2008, p.36); indivíduos, particularidades e histórias pessoais são questões secundárias<sup>8</sup>, fazem parte apenas de um movimento essencial, o que importa é a história-universal e o conhecimento conceitual. Hegel empreende uma lógica dialética, avança em detrimento da lógica formal e de suas categorias, ratificando o papel do *dever* no deslocamento lógico; mas, precisamente nesse ponto, Soren Kierkegaard erige uma crítica ao filósofo alemão, pois para o pensador dinamarquês a lógica não é *dever*, a lógica é.

Kierkegaard que se intitula um dialético<sup>9</sup>, confronta Hegel e diz que a dialética hegeliana falha, por ser uma dialética *especulativa*: “[...] O segredo da especulação, quando se trata de compreender, consiste, precisamente em não tocar o fundo [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.120); a dialética de Hegel tem para Kierkegaard um tom de obrigatoriedade necessária<sup>10</sup>, em que a passagem do quantitativo ao qualitativo se dá de forma abstrata, justamente por desconsiderar o Indivíduo, e afirmar a sua dilaceração pelo o absoluto.

Kierkegaard não nega o conhecimento objetivo, a sua preocupação é justamente a nulificação do particular no todo sistemático, tendo em vista que: “Em um sistema lógico não se pode acolher nada que tenha relação com a existência, ou que não seja indiferente à

<sup>8</sup> “[...] O indivíduo particular é o espírito incompleto [...]” (HEGEL, 2008, p.41).

<sup>9</sup> E completa: “[...] para mim, tudo é dialética [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.76).

<sup>10</sup> Como podemos constatar na seguinte passagem: “Na filosofia de ideias puras, a qual não considera indivíduo real, a passagem é de absoluta necessidade (como aliás no hegelianismo, no qual tudo se realiza com necessidade) [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.120).

existência [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.115). Se para ele lógica e devir não dialogam de forma pontual como para Hegel, existência e devir são parte do mesmo processo; ao existir estamos nos fazendo: “[...] o sujeito existente está existindo [...] então ele está afinal de contas em devir [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.83); existência, singularidade e subjetividade são palavras-chave para o pensamento kierkegaardiano<sup>11</sup>.

Hegel aponta uma filosofia científica, Kierkegaard por sua vez acredita em uma filosofia que converse com a existência e suas querelas- “[...] filosofar não é falar fantasticamente a seres fantásticos, mas consiste em que se fale a existentes [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.127) -; a filosofia, para o pensador de Copenhague, não é uma atividade que possa dissociar-se do Indivíduo particular, se filosofar é buscar pela verdade, então precisamos compreender que verdade e existência coabitam em um mesmo espaço; existência é devir, logo:

[...] a própria verdade está no devir [...] é um espírito existente que pergunta pela verdade, presumivelmente por querer existir nela; mas, em todo caso, o inquiridor está consciente de ser um ser humano existente individual. Desse modo, creio ser capaz de fazer-me compreender a todo grego e a todo ser humano racional [...] (KIERKEGAARD, 2013, p.201).

Assim, em meio a tanta objetividade, Kierkegaard se apresenta como um pensador subjetivo, para quem a verdade possui um valor essencial, para quem a verdade não pode ser abruptamente apartada do existente singular.

Gostaríamos de deixar marcado, que a paridade entre filosofia e ciência, não aniquila a possibilidade de dúvida e de fomento do saber, mas as exigências em torno da filosofia fazem com que seus problemas, seus conceitos e teorias assumam uma nova feição, com uma nova linguagem, e claro, possibilita a assunção de uma hierarquia no que toca a importância de suas discussões; logicamente, o que se aproxima de um ideal científico, ganha mais notoriedade e relevância dentro desse contexto. A ciência lida com paradigmas, estes permitem e aumentam a possibilidade de resultados seguros e práticos, o rigor científico é um rigor requerido para determinadas finalidades.

O que Kierkegaard propriamente critica em Hegel, é o fato de o filósofo de Stuttgart colocar que a preocupação com o singular, com individual, e com o edificante<sup>12</sup>, não é tarefa para a filosofia; desvalorizando a subjetividade. Similar à formulação heideggeriana, Kierkegaard nos alerta que “[...] por causa de muito saber, as pessoas esqueceram o que é

<sup>11</sup> “[...] Ser um indivíduo singular, não é, em termos histórico-universais, absolutamente nada, infinitamente nada- mas, no entanto, esta é a única verdadeira e mais alta significação de um ser humano [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.155).

<sup>12</sup> “[...] a filosofia deve guardar-se de querer ser edificante [...]” (HEGEL, 2008, p.30).

**existir** e o que há de significar **interioridade** [...]” (2013, p. 254, grifos do autor); um século antes, evidenciou que o acúmulo de informações não significa exatamente sabedoria, caso não haja uma relação entre a verdade e o sujeito cognoscente.

O modelo de filósofo com o qual Kierkegaard mais se identificou fora o do filósofo grego Sócrates, o oposto do conhecimento seguro hegeliano. Sócrates é de fato, figura imprescindível para entendermos seu pensamento. E qual o motivo para tamanha admiração? Kierkegaard nos diz que entre tantos filósofos positivos, com seus saberes seguros, Sócrates destoa com sua negatividade, com sua ironia, com sua falta de certezas; Sócrates foi aquele que duvidou da objetividade do saber, colocando tudo em constante tensão, tendo como meta a busca de uma real compreensão, busca sem garantias de resultado.

Por afirmar nada saber, por provocar o seu interlocutor, pela sempre presente desconfiança, Sócrates se apresenta para Kierkegaard como o maior de todos os filósofos, justamente por compreender que filosofia é espaço de dúvida, de busca. Assim, o pensador grego:

[...] auxiliava a um parto espiritual, cortava o cordão umbilical da substancialidade. Como *accoucheur* (parteiro) ele era insuperável, mas não era nada mais do que isto. Ele não assumia de maneira alguma qualquer responsabilidade pela vida ulterior de seus discípulos [...] pode-se chamar Sócrates um erótico [...] (KIERKEGAARD, 2013, pp.198-199, grifo do autor).

Para Sócrates, a verdade não podia ser simplesmente ensinada, transmitida como era prática corrente entre os sofistas; a verdade não mora na exterioridade, há um anseio interior que pergunta; por isso Sócrates era um erótico, desejava a verdade, e entendia que o desejo é o motor da busca.

O método socrático de desestabilizar seus interlocutores, ou pelo menos fazê-los duvidar das suas certezas, através do diálogo e da ironia, em muito inspirou Kierkegaard. Novamente, Sócrates representa o desejo e não a certeza<sup>13</sup>; desejo que para Kierkegaard é a natureza da própria existência:

[...] o amor erótico significa manifestadamente existência, ou aquilo pelo qual a vida está no todo, essa vida que é síntese de finito e infinito. De acordo com Platão, Penúria e Poros geraram, portanto, *Eros*, cuja natureza é

---

<sup>13</sup>“Como podemos observar no discurso de Diotima sobre Eros: “[...] Na qualidade de filho de Poros e de Pénia, Eros herdou características de ambas as partes. Em primeiro lugar, é pobre, e, longe do delicado e belo, como geralmente imaginamos, é rude, sujo, anda descalço, sem eira nem beira. Não tem outro leito além do chão, dorme ao ar livre junto às portas e nas ruas. Assim imita a miséria de sua mãe, situação que é sua eterna companheira. Por outro lado, herdou a natureza do pai, vive à procura do belo e do bom; é bravo, audaz, ardente, filósofo, bom caçador [...] Eros constitui o meio-termo entre a sabedoria e a ignorância [...]” (PLATÃO, 2005, p.62).

formada a partir de ambos. Mas o que é existência? É aquela criança que foi gerada pelo infinito e o finito, pelo eterno e o temporal, e que, por isso, está continuamente esforçando-se [...] a existência zomba daquele que está querendo ser puramente objetivo [...] (KIERKEGAARD, 2013, p.96, grifo do autor).

Tanto para Sócrates, quanto para Kierkegaard, a verdade é um processo de procura, de esforço, não simplesmente algo enunciado e prontamente aceito<sup>14</sup>; mas algo que se relaciona com o próprio existir.

Sócrates se coloca enquanto ignorante, por sempre questionar e nunca apreender o saber. Para ele, a sabedoria não era algo transmissível, ou um simples movimento de assimilação, havia algo a ansiar, como nos diz Kierkegaard:

[...] A ignorância de Sócrates, com efeito, não era de maneira alguma uma ignorância empírica, muito pelo contrário, ele tinha lido tanto os poetas quanto os filósofos, tinha também muita experiência nas coisas da vida, de modo que no sentido empírico ele não era ignorante. Mas por outro lado, era ignorante no aspecto filosófico. Era ignorante quanto àquilo que está no fundamento de tudo [...] (KIERKEGAARD, 2013, pp.177-178).

Sua luta era contra afirmações apressadas, paralogismos despreocupados, e aspirações a um saber completo e irrefletido.

Desse modo, a verdade está presente na interioridade, mas, enquanto acreditarmos estar em sua posse, apenas analisando objetos exteriores, continuaremos a nos distanciar dela; tendo em vista que “[...] quando pensamos que não nos falta alguma coisa, não a procuramos adquirir [...]” (PLATÃO, 2005, p.63). Por essa razão Sócrates se aproximava dos transeuntes e dialogava com eles. Ao colocar-se como aquele que nada sabia, fazia com que seu interlocutor lhe auxiliasse com determinada questão, e este ao fazê-lo, percebia então que seu saber era apenas um saber aparente, na verdade, assim como Sócrates, ele nada sabia. A partir desse movimento, poderia então, libertar-se dos preconceitos de um falso saber, e iniciar o seu movimento de busca.

Sócrates não lhe revelava verdade alguma, só evidenciava a sua falta de saber. A ironia e a maiêutica socrática eram exercícios de liberdade, Sócrates não substituía um falso saber por um saber efetivo, essa proposta não coaduna com seu objetivo, Sócrates promovia a dúvida:

[...] A negatividade que havia em sua ignorância não era para ele um resultado nem um ponto de partida para uma especulação mais profunda [...]

---

<sup>14</sup>A verdade precisa assim ser *compreendida*, como podemos notar através da seguinte passagem: “[...] se acolho uma proposição como um crente, não estou imediatamente em condições de compreendê-la ou de realizá-la, mas somente a recebo [...]” (KIERKEGAARD, 2003, p.83).

Ele libertava assim, decerto, o indivíduo de qualquer pressuposição, liberava-o assim como ele próprio era livre; porém, a liberdade que ele próprio gozava em satisfação irônica, o outro não podia gozar, e, por isso, ele desenvolvia nos outros nostalgia e desejo [...] (KIERKEGAARD, 2013, pp. 182-183).

Despertar o desejo era o máximo que o filósofo grego realizava, ele denunciava a precariedade das supostas verdades, evidenciava a ignorância, deixando o interlocutor livre.

A ideia de liberdade contida no método de comunicação socrática muito impressionou Soren Kierkegaard. Como já exposto, Kierkegaard estranhava verdades objetivas que não diziam algo a existência, para ele, verdade e existência estão incontestavelmente entrelaçadas:

[...] O mérito infinito de Sócrates é, justamente, o de ser um pensador *existente*, não um especulante, que esquece o que é existir [...] O mérito infinito do socrático foi, precisamente o de acentuar que o cognoscente é existente, e que o existir é o essencial [...] (KIERKEGAARD, 2013, pp.217-218, grifo do autor).

Sócrates foi um exemplo ao colocar a importância da interioridade para o processo de conhecimento; ao invés de postular verdades, as problematizou; ao invés de anunciar saberes, prezou pela liberdade.

Kierkegaard, ao se posicionar como um pensador subjetivo inspira o seu método de comunicação filosófica em Sócrates, assim como o pensador grego, evita lidar com verdades objetivas, e a sua comunicação se dá pela via indireta. O pensador dinamarquês afirmou que a comunicação direta não conversa de maneira essencial com o Indivíduo, e para ele, “[...] a questão do Indivíduo é decisiva entre todas [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.105). É para o Indivíduo que Kierkegaard se volta, para subjetividade que o compõe; para a relação da verdade com o Indivíduo singular, da verdade com a interioridade<sup>15</sup>.

A comunicação passa a ocupar um lugar fundamental na busca pelo conhecimento; comunicar, assim como aprender, é um processo que requer o constante questionamento dos saberes; a comunicação precisa respeitar a existência, a subjetividade do outro, o seu processo de aprendizagem. Kierkegaard nos afirma que:

Enquanto o pensador objetivo é indiferente quanto ao sujeito que pensa e à sua existência, o pensador subjetivo está, como existente, essencialmente interessado em seu próprio pensamento, está existindo nele. Por isso, seu pensamento tem outro tipo de reflexão, ou seja, o da interioridade, da posse, pela qual ele pertence ao sujeito e a ninguém mais [...] o pensamento subjetivo investe tudo no devir e omite o resultado, em parte porque este justamente pertence a ele, já que ele possui o caminho, e em parte porque

---

<sup>15</sup> “[...] qualquer comunicação direta em relação à verdade como interioridade é um mal-entendido [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 261).

ele, como existente, está continuamente no devir, como todo ser humano que não se deixou enganar para tornar-se objetivo, para se converter, de modo não humano, na especulação [...] A diferença entre o pensamento objetivo e o pensamento subjetivo também tem de se manifestar na forma da comunicação [...] (2013, p.76).

Desse modo, o pensador subjetivo deve buscar uma forma de expressão que considere a existência e seu perene movimento de construção.

Como já dissemos, Kierkegaard viveu na Dinamarca durante o século XIX, período marcado pelo crivo da objetividade. A verdade objetiva, despersonalizada, em muito amedrontava o filósofo, pois para ele, uma verdade irrefletida, era sinônimo, de irresponsabilidade. O sujeito, ao não se relacionar com a sua existência, ao não buscar de fato compreender as verdades vigentes em seu tempo, acabava por se imiscuir de responsabilidade diante da sua própria vida<sup>16</sup>, acabava por cercear a sua liberdade de escolha, seguindo a multidão.

Kierkegaard denunciava a multidão como um grande engodo, talvez, o mais perigoso de todos:

[...] a multidão, é a mentira; porque, ou ela provoca uma total ausência de arrependimento e de responsabilidade, ou pelo menos, atenua a responsabilidade do indivíduo, fraccionando-a [...] Todo homem que se refugia na multidão e foge assim covardemente à condição do Indivíduo [...] contribui, com a sua parte de covardia [...] (1986, pp.98-99).

Era para o homem concreto que Kierkegaard se reportava, e não para a multidão; para o pensador, através da multidão o homem esconde o seu rosto, acompanha o fluxo, que não necessariamente está comprometido com a verdade<sup>17</sup>.

Como se aproximar então desses indivíduos que se encontram imersos na multidão? Como o filósofo dinamarquês opera a sua comunicação? Através do uso da ironia, da comunicação indireta, através da *pseudonímia*; Kierkegaard escreve através de pseudônimos, cada pseudônimo por sua vez tem autonomia e subjetividade própria. No ensaio *Ironia socrática e Ironia kierkegaardiana*, o professor Alvaro Valls nos diz que:

[...] A ironia como método explica a utilização abundante da pseudonímia ou, quem sabe, da heteronímia: Kierkegaard não usa a comunicação direta, mas a indireta, e é importante que o leitor perceba se está lendo um livro de Johannes Clímacus ou um livro de Anticlímacus, dois *autores* com vidas,

<sup>16</sup> “[...] tudo o que é impessoal e, portanto, mais ou menos livre de responsabilidade e de escrúpulos, é um factor de desmoralização [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.51).

<sup>17</sup> Tendo em vista que a multidão é facilmente manipulável: “[...] não é necessária uma grande arte para ganhar a multidão; basta um pouco de talento, uma certa dose de mentira e algum conhecimento das paixões humanas [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.100).

psicologias, lógicas, experiência e até religiosidade diferenciadas [...] (2013, p.48, grifo do autor).

A produção estética e pseudonímica de Soren Kierkegaard nos apresenta uma variada gama de individualidades e possibilidades de existência.

Para Kierkegaard, a escrita não é um processo estéril e descomprometido, e se a multidão de fato se apresenta de maneira tão nociva, o escritor e pensador subjetivo deve engajar a sua obra no embate contra a mentira representada pela multidão, tendo em vista que “[...] ser escritor é agir, ter obrigação de agir e, por conseguinte, ter um modo pessoal de existência [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.51). É em nome do engajar-se, da inquietação diante da mentira, do cuidado para com a subjetividade, que Kierkegaard pensa o seu modo de comunicar-se.

Afirmar que a *multidão é a mentira, é a ilusão*, de nada adianta; há a necessidade de uma formulação tática para romper com a massificação e despersonalização do indivíduo que se encontra mergulhado na multidão. Se o escritor que se compromete com a existência almeja retirar o Indivíduo da mentira, ele deve primeiro se atentar para o fato de que “[...] uma ilusão nunca é dissipada directamente, só se destrói radicalmente de uma maneira indirecta [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p. 39). Se a meta é o desenvolvimento da subjetividade, o autor não deve se dirigir ao seu leitor lhe ditando proposições como na comunicação direta, pois “[...] a comunicação direta indica precisamente que a direcção é para fora, como a direcção do grito, e não para dentro para o abismo da interioridade [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.277). A comunicação deve então se distanciar da tradicional relação *mestre/discípulo*<sup>18</sup>.

O autor deve se colocar no lugar do outro, posicionar-se de maneira a não constranger o outro, deve entender que “[...] ajudar não é dominar, mas servir [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.41). A comunicação não deve ocorrer de modo doutrinário, a palavra não se torna regra, mas instrumento; por isso, o pensador subjetivo utiliza do método indireto, por saber que “[...] o ataque directo não faz mais que ancorar o homem na sua ilusão [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.39). A verdade comprometida com a interioridade nunca é revelada<sup>19</sup>, aquilo “[...] que é subjetivo, que por sua interioridade dialética escapa da forma directa de expressão, é um segredo essencial [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.83).

<sup>18</sup> “[...] Ser mestre não é cortar a direito à força de afirmações, nem dar lições para aprender, etc., ser mestre é verdadeiramente ser discípulo. O ensino começa quando tu, o mestre, aprendes com teu discípulo, quando te colocas naquilo que ele compreendeu, na maneira como o compreendeu [...]” (KIERKEGAARD, 1986, p.42).

<sup>19</sup> “A comunicação ordinária, o pensamento objetivo, não tem segredos, i.é, todo o seu conteúdo essencial é essencialmente secreto, porque não se deixa comunicar directamente. Este é o significado do segredo. Que esse conhecimento não possa ser enunciado directamente, porque o essencial nesse conhecimento consiste precisamente na apropriação [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.82).

A comunicação indireta, ou pseudonímica, visa produzir um efeito naquele que a recebe, produzir uma inquietação; ela age enquanto uma espécie de perturbação que desequilibra as certezas pré-concebidas do sujeito que se encontra na multidão<sup>20</sup>. O método indireto não fornece novas certezas, ele apenas procura fazer com que o sujeito saia da sua posição inerte em relação à verdade ou aquilo que supostamente assume o lugar da verdade. Kierkegaard explica o seu objetivo nas seguintes palavras:

[...] Nunca posso de modo algum impor a alguém uma opinião, uma convicção, uma crença; mas posso uma coisa [...] posso obrigá-lo a tornar-se atento. Que isto seja uma boa acção, não há a menor dúvida; mas também não é preciso esquecer que o golpe é arriscado. Obrigando este homem a tornar-se atento, forço-o a julgar. E ele julga. Mas o que ele julga não está em meu poder. Talvez julgue o contrário daquilo que desejo [...] o nosso homem vem a julgar. Talvez volte ao seu antigo estado e trate o autor como hipócrita, mentiroso e meio louco: não importa, deve julgar e tornou-se atento [...] (1986, pp.45-46).

O que há é uma provocação para que o sujeito se mobilize e tome consciência da importância de refletir e examinar os pressupostos do conhecimento.

A existência é processo de tornar-se, de compor-se enquanto Indivíduo que pensa e age de acordo com as suas próprias deliberações, que é responsável por suas escolhas, através da sua interioridade. A comunicação indireta, engajada, vê o outro como existente, assim, Kierkegaard afirma que: “[...] os autores pseudônimos continuamente tinham em mira o *existir* [...] desse modo sustentavam uma polémica indireta contra a especulação [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.279, grifo do autor). Ao apresentar diferentes maneiras de existência, Kierkegaard procurou evidenciar que a especulação não poderia dizer algo de significativo para a existência justamente porque “[...] para pensar a existência, o pensamento sistemático precisa pensá-la como suspensa [...]” (2013, p.124).

Os pseudônimos nada mais são que *possibilidades*, não revelam o melhor caminho a seguir, não apontam qualquer direção, mas através do seu fascínio estético convidam o leitor a problematizar a sua própria experiência enquanto ser humano, e não uma abstração lógica. Kierkegaard não se coloca como o detentor da verdade, nem como o redentor da humanidade através de alguma pretensa “suprema sabedoria”, ao contrário, ele mesmo afirma categoricamente que: “[...] longe de ser um mestre, não sou mais que um discípulo [...]” (1986, p.72); seu intento não era o de ensinar, mas o de despertar algo de novo em seu interlocutor, despertar o seu interesse para uma relação existencial para com a verdade.

<sup>20</sup> “[...] A multidão compõe-se, de facto, de Indivíduos; deve estar, portanto, ao alcance de cada um tornar-se no que é, um Indivíduo; absolutamente ninguém está excluído de o ser, excepto quem se exclui a si próprio, tornando-se multidão [...]” (KIERKEGAARD, 1986, 102).

Os pseudônimos e suas dinâmicas existenciais são utilizados para atingir o interlocutor, sem procurar persuadi-lo de nada, apenas “forçando-o a julgar”. Kierkegaard justifica o uso da comunicação indireta na seguinte passagem:

Deter um homem na rua e parar para conversar com ele não é tão difícil quanto, ao passar por ele, ter de dizer algo ao passante, sem parar e sem reter o outro, sem querer induzi-lo a seguir o mesmo caminho, mas justamente encorajando-o a seguir seu próprio caminho [...] o discurso longo, a exposição docente, o recitar mecânico, só fazem confundir [...] (2013, p.292).

Podemos perceber então, novamente, o discurso sendo colocado a serviço da liberdade<sup>21</sup>, não coagir o outro, mas incitar a dúvida no lugar das certezas objetivas.

Pseudonímia e ironia em Kierkegaard, não se comportam como recursos retóricos, mas meios para realizar os deslocamentos necessários na relação do sujeito no seu processo de conhecimento. Ao se colocar como um discípulo daquele a quem se dirige, o que Kierkegaard faz é abrir espaço para o diálogo. Assim como Sócrates, Kierkegaard não opera um saber positivo, o pensador dinamarquês também se apresenta como um erótico, é um provocador irônico, inspira o leitor a questionar-se, a libertar-se, a não se contentar com abstrações.

Outra importante crítica ao discurso objetivo foi erigida pelo romancista russo Fiódor Dostoiévski. O autor, assim como Kierkegaard, também se ressentia da frequente despersonalização do indivíduo, operada pelo discurso objetivo que estava em voga no século XIX; Dostoiévski, através dos seus romances, se contrapôs intensamente, aos discursos abstratos que não se comunicavam com o homem encarnado. Para Dostoiévski, a “[...] verdade sobre o mundo [...] é inseparável da verdade do indivíduo [...]” (BAKHTIN, 2010, p.86); dessa forma, os seus romances se construíam visando estabelecer uma conversa com seus leitores, abrindo espaço para o diálogo, como poderemos perceber nas páginas seguintes.

### **1.3 Romance: discussão preliminar**

O gênero romanesco foi e continua a ser alvo de inúmeras críticas, grosso modo, podemos dizer que tais querelas se direcionam no sentido de afirmar o romance enquanto uma tentativa falha de assimilação poética por parte de uma classe emergente, buscando seu

---

<sup>21</sup>A comunicação subjetiva se preocupa com a liberdade, por isso não aponta verdades objetivas, conhecimentos seguros, todo o seu propósito está relacionado com a liberdade do outro. Aquele que comunica precisa agir de forma que: “[...] o segredo da comunicação dependa especificamente de deixar o outro livre, e, exatamente por esta razão [...] não pode comunicar-se diretamente [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.77).

fundamento identitário na esfera cultural. Assim, o romance por vezes é considerado uma literatura menor em detrimento da poética clássica, ou símbolo da burguesia comercial que começou a se formar na Europa entre os séculos XI e XII, e que fortaleceu-se sob o importante signo do renascimento cultural ocorrido entre os séculos XIV-XVI, tendo sua confirmação e seu apogeu com o processo revolucionário francês do século XVIII. Nessa ótica, o gênero romanesco é comumente identificado como produto das aspirações do novo corpo social e sua legitimação no campo das artes.

Terry Eagleton, em *Doce Violência: a ideia do trágico*, ao investigar a possibilidade ou a impossibilidade da existência de um romance eminentemente trágico<sup>22</sup>, nos aponta algumas dessas posições em que o romance é colocado como um subgênero, ou como um gênero tóxico. Assim como as plantas invasoras que, ao se espalharem, acabam por aniquilar e extinguir a vegetação nativa, o romance seria a espécie invasora responsável pelo ceifar da tragédia, responsável por não permitir a presença da tragédia no mundo moderno e conseqüentemente no contemporâneo: “[...] alguns críticos [...] culpam o romance pela morte da tragédia [...]” (EAGLETON, 2013, pp.249-250). O autor britânico ainda nos diz que para alguns intelectuais, a exemplo de Thomas Mann, não podemos correlacionar romance e cultura, pois para Mann, o gênero romanesco é uma antítese de Cultura<sup>23</sup>.

Qual a motivação para a compreensão do romance como uma espécie de *persona non grata* para o campo literário? Seriam o conhecimento, a cultura e a literatura exclusivos de determinado estamento social ou grupo intelectual? Seria realmente impossível compatibilizar romance com cultura? O romance é de fato um produto restritamente burguês? Aqui, nos propomos a pensar um pouco sobre esse gênero, mesmo que de forma bastante incipiente e propedêutica. Para isso, precisamos entender as suas raízes históricas.

### 1.3.1 O Romance e suas marcas constitutivas

Em seu processo de formação, o Império romano, ao anexar novos territórios acabou por promover um vasto intercâmbio cultural, intercâmbio assimétrico, tendo em vista que estamos diante da relação colonizador/colonizado, mas ainda assim, intercâmbio. Auerbach nos fala em “romanização” dos colonizados: “[...] os povos submetidos se tornaram pouco a pouco romanos [...]” (2015, p.69), pois sendo o latim a língua da “[...] administração e dos altos negócios [...]” (2015, p.69), crescia a necessidade de um maior contato com a língua e

<sup>22</sup>Abordagem feita no sétimo capítulo, “A tragédia e o romance”.

<sup>23</sup>Cito Eagleton: “[...] Thomas Mann, demonstrando bastante desdém, acreditava que a democracia era a ‘condição para romances’, que não deviam ser confundidos com Cultura [...]” (2013, p.250).

com a realidade romana. A peculiaridade é que ao tentarem se apropriar do *latim literário*, do *latim clássico*, o imenso aglomerado de “submetidos”, deu vida e movimento à língua oficial, possibilitando a manifestação do *latim vulgar*<sup>24</sup>.

Essa formação, plural e rica, é uma inovação considerável, pois a língua sai do seu lugar estanque, e segue um novo fluxo, prenhe de vida: “[...] as línguas românicas ou neolatinas se desenvolveram do latim vulgar [...]” (AUERBACH, 2015, p.74), nos mostrando assim que “[...] as línguas vivem com os homens que as falam e mudam com eles [...]” (AUERBACH, 2015, p.75). O reconhecimento do latim vulgar, e dos seus desdobramentos em línguas românicas não foi um processo imediato; o império romano tem seu declínio, a igreja católica acaba ocupando o espaço de centralidade que antes lhe pertencera, e também vai utilizar o latim como língua oficial<sup>25</sup>, latim que ficou conhecido como “baixo latim”. A igreja deu alguns passos significativos, pois ao tentar se aproximar dos seus fiéis vai possibilitar o “[...] aparecimento do estilo literário nas línguas vulgares [...]” (AUERBACH, 2015, p.95), estilo que tem a sua justificativa na “[...] necessidade que o clero experimentava de estabelecer um contato linguístico direto com o povo [...]” (AUERBACH, 2015, p.95).

As línguas oriundas do latim vulgar, vão continuar habitando um espaço periférico durante a Idade Média, a sua influência continua a ser apenas no nível da oralidade. A Igreja realiza o já referido movimento de aproximação com o povo, porém “[...] o baixo latim manteve seu lugar de preponderância como língua escrita [...]” (AUERBACH, 2015, p.156), por sua vez “[...] as línguas românicas, consideradas línguas do povo, pareciam servir apenas para a vulgarização [...]” (AUERBACH, 2015, p.156). A tentativa da igreja foi a de reunir elementos da antiguidade clássica com elementos da sua fé cristã, e no campo literário, a arte ática e romana; privilegiando assim, os “estilos elevados” que, de forma geral, continuavam a predominar; claro que com um deslocamento das questões para o âmbito da fé.

No período do renascimento cultural europeu, com seu apogeu no século XVI, as línguas românicas saem do local periférico que costumavam ocupar, e ganham notoriedade: “[...] a Renascença é a época em que as línguas vulgares (não somente as românicas, mas também as germânicas) [...] destroem a posição dominante do latim [...]” (AUERBACH, 2015, p.158). O latim perde sua superioridade, e também vemos a autoridade cristã ser questionada, abrindo espaço para estudos livres do jugo da igreja e, para uma visão mais

---

<sup>24</sup> “[...] latim falado de todas as épocas da língua latina e que evolui gradualmente até suas diferentes formas neolatinas ou românicas [...]” (AUERBACH, 2015, p.78)

<sup>25</sup> Latim que ficou conhecido como “baixo latim”, já não tão purista como o latim clássico.

laicizada da ciência; o período renascentista “[...] aboliu os métodos escolásticos e criou as primeiras organizações científicas independentes [...]” (AUERBACH, 2015, p.164).

Com o êxito das línguas ditas vulgares, vemos os primeiros germes da produção romanesca. A própria etimologia da palavra romance, nos mostra como esse gênero está intrinsecamente ligado a esses desdobramentos históricos: “[...] romance (*roman*) queria dizer a princípio ‘história em língua românica’, isto é, em língua vulgar [...]” (AUERBACH, 2015, p.178, grifo do autor). Depois dessa pequena e necessária incursão histórica, podemos destacar alguns fatores: o primeiro - é a resiliência das línguas vulgares, que mesmo mantidas durante um vasto período sobre os escombros de uma língua oficial, conseguem perdurar; o segundo - é o fato de que o romance surge com uma profunda relação com a oralidade.

Vamos nos deter um pouco nesse segundo ponto, de fato não há dúvidas que o romance surge através de um corpo social, um grupo em ascensão, nomeadamente, a classe burguesa; seria minimamente problemático dizer que o romance surge com o povo e para o povo, tendo em vista que a escrita, a atividade literária em si, ainda era reservada a um grupo reduzido e privilegiado; a nobreza abre espaço para a burguesia, e não para o povo. Mas, se o romance triunfa com a escrita, ele só pôde surgir através da força da oralidade, força que possibilitou o surgimento e a consolidação das línguas vulgares (novamente, românicas e germânicas); força que se alimentou no povo e em suas tradições<sup>26</sup>.

### 1.3.2 Dostoiévski e a presença do heterodiscurso no fazer poético romanesco

Dentro dessa nova configuração, vemos no âmbito da linguagem e da produção literária, novas formas e potencialidades estilísticas, novas vozes e posturas. Assim, enxergamos o romance através das lentes bakhtinianas como:

[...] uma expressão da consciência linguística galileiana que rejeitou o absolutismo de uma língua única e singular, isto é, rejeitou o reconhecimento de sua linguagem como o único centro verbossemântico do universo ideológico, e que apercebeu a multiplicidade de linguagens nacionais e, principalmente sociais, igualmente capazes de serem “línguas da verdade”, assim como linguagens relativas, objetais e limitadas dos grupos sociais, das profissões e do dia a dia [...] (BAKHTIN, 2015, p.167).

Já falamos do processo que possibilitou o romance enquanto gênero literário, mas gostaríamos de ressaltar que todo seu curso é permeado de memórias, encontros e

---

<sup>26</sup>Gostaríamos de deixar claro que em nenhum momento pretendemos realizar um julgamento valorativo em relação ao referido gênero literário, muito menos empreender ou tentar empreender uma apologia do romance. Não tomamos partido de que a literatura e a arte em geral devam servir obrigatoriamente a um projeto social, político ou cultural; consideramos as contingências históricas e sociais, mas não defendemos a pura instrumentalização da arte.

contrapontos. O romance, enquanto um evento histórico, não poderia ter no seu desenvolvimento um percorrer estritamente homogêneo, a sua formação é plural, preme em variações e manifestações; a arte poética é solo fecundo, capaz de gerar uma imensa variedade de frutos.

Nesse sentido, Mikhail Bakhtin nos faz uma imprescindível alerta, a de nos atermos com cuidado à formação do romance europeu, para evitarmos assim, caracterizações uníssonas. A assunção dessa postura, pode nos ajudar a não descrever o gênero romanesco de forma apressada, geral e absoluta, considerando apenas um dos seus aspectos. Bakhtin nos convida a perceber a pluralidade do romance, marca da sua constituição.

O crítico russo afirma que o romance europeu tem em sua formação, a presença de duas linhas, a primeira chamada por Bakhtin de *linha sofisticada*, seria a primeira linha estilística, e a segunda, seria a do *romance bivocal*. Seria assim a segunda linha um desenvolvimento direto da primeira linha? Ou ainda, as duas linhas são excludentes? Temos uma clara negativa; apesar de guardarem muitos aspectos de diferenças, as duas linhas existiram dentro do mesmo espaço temporal, e no século XIX vemos o cessar dessa divisão<sup>27</sup>. Bakhtin também salienta que as fronteiras não são estanques, que as duas linhas estiveram presentes e coexistiram no interior de algumas obras<sup>28</sup>.

O romance sofisticado guarda íntima conexão com a antiguidade, mais propriamente, com o discurso sofisticado, com o uso da retórica, local onde “[...] a palavra começa a encobrir e substituir a realidade [...]” (BAKHTIN, 2015, p.149). Tal linha estilística aspira, através do seu discurso, a uma ordenação social de acordo com os seus padrões, uma representação de uma realidade projetada, não mais a realidade experimentada em sua forma vulgar, mas a realidade que “deveria existir”<sup>29</sup>.

Essa variedade, que tem as suas raízes fincadas na antiguidade, vai ser bastante difundida. Bakhtin coloca o romance de cavalaria<sup>30</sup> e o romance barroco<sup>31</sup>, como formas expressivas do romance sofisticado<sup>32</sup>. O romance de cavalaria, como exemplar da linha sofisticada, e em consonância com esta, realiza uma “purificação” do discurso. Apesar da influência das

<sup>27</sup> “[...] No início do século XIX chega ao fim a nítida contraposição entre as duas linhas estilísticas do romance [...] as variedades do romance dos séculos XIX e XX são de natureza mista [...]” (BAKHTIN, 2015, p.228).

<sup>28</sup> “[...] ambas as linhas se cruzam e se entrelaçam em termos multiformes [...]” (BAKHTIN, 2015, p.179).

<sup>29</sup> “Os romances da primeira linha estilística revelam a pretensão de organizar e ordenar estilisticamente o heterodiscurso [...]” (BAKHTIN, 2015, p.188).

<sup>30</sup> Bakhtin ressalta que o romance de cavalaria já mostra alguns aspectos inerentes a segunda formação estilística, *Parsifal* de Wolfram Von Eschenbach, exemplifica essa posição.

<sup>31</sup> Seus reflexos podem ser vistos também nos romances iluministas: “[...] Eles exerceram a mais poderosa influência [...] até sobre o romance dos iluministas (por exemplo, Voltaire) [...]” (BAKHTIN, 2015, pp.174-175).

<sup>32</sup> As variantes citadas são: Romance de Cavalaria, Romance Pastoral, Romance Barroco e alguns Romances Iluministas.

relações cotidianas, interpessoais e do discurso presente, acaba tentando “disciplinar a palavra”:

[...] O romance de cavalaria em prosa contrapõe-se ao heterodiscurso “baixo”, vulgar em todos os domínios da vida e, em contrapartida a ele, apresenta o seu discurso especificamente idealizado, “enobrecido [...] o romance de cavalaria transforma-se no veículo da categoria de literariedade da linguagem extragênero, alimenta a pretensão de ditar normas à linguagem viva, ensinar o bom estilo e o bom-tom: como conversar em sociedade, escrever cartas, etc. [...] fornece um discurso para todas as situações e casos da vida, contrapondo-se em toda parte ao discurso vulgar e seus enfoques grosseiros [...] (BAKHTIN, 2015, p.189).

Vê-se a necessidade de um tipo elevado em detrimento do homem ordinário, todos os esforços foram empreendidos nessa direção, na direção da glória, o corriqueiro e trivial deveriam ser deixados de fora, pelo menos dentro do espaço de representação literária. O romance barroco<sup>33</sup> mantém algumas dessas características, mas adiciona novos elementos à sua prosa romanesca; o homem agora se encontra em uma sociedade marcada pelas injustiças, pela opressão, e dentro dessa sociedade, apesar das adversidades, persevera e confirma-se<sup>34</sup>.

Percebemos o herói e sua constante luta, a sua bravura diante de pólos tão antagônicos que poderiam facilmente flagelá-lo e reduzi-lo; Bakhtin indica que é nesse contexto que vamos presenciar a coroação de uma ideia fundamental para o romance moderno e contemporâneo, a ideia de *provação*. Resumindo, é a ideia de um ser excepcional, que vivencia os mais terríveis sofrimentos, que não é poupado, mas que consegue retirar desses acometimentos a sua força, e demonstrar altivez, destacando a experiência do herói:

Foi justa a denominação de “romance de provação” (*Prüfungsroman*) assimilada para o romance barroco. Nesse sentido, ele é a conclusão do romance sofista, que também foi um romance de provação [...] Mas, no caso do romance barroco, essa provação do heroísmo e da fidelidade do herói, de sua irrepreensibilidade multilateral, une de modo bem mais orgânico o grandioso e variadíssimo material do romance. Tudo aqui é pedra de toque, um meio de provação de todos os aspectos e qualidades do herói exigidos pelo ideal barroco de heroísmo [...] (BAKHTIN, 2015, pp.194-195, grifo do autor).

A concepção de *provação*, não é algo exclusivo do romance barroco, mas tem nele seu espaço de maior destaque e, assim como o próprio método de composição do estilo barroco, vai ser sentido por muito tempo dentro da prosa romanesca, seus efeitos geram segundo Bakhtin, outra concepção também muito importante dentro do campo literário, a saber, a

<sup>33</sup>“É excepcionalmente grande a importância do romance barroco. Quase todas as variedades do romance moderno surgiram geneticamente de diferentes elementos do romance barroco [...]” (BAKHTIN, 2015, p.194).

<sup>34</sup>“[...] Encontrar-se e realizar-se em material alheio, heroificar a si mesmo e a sua luta em material alheio- eis o *páthos* do romance barroco [...]” (BAKHTIN, 2015, pp. 193-194, grifo do autor).

noção de *gênio*<sup>35</sup>. As relações entre um tipo de homem excepcional com campo artístico e intelectual vai ser uma noção amplamente propagada e explorada; a premissa é a de que existe um homem extraordinário, dotado de capacidades inimagináveis, de uma aguda inteligência, enfim, de um homem cujo intelecto está acima da média.

Como já mencionado, o romance barroco em muito influenciou os romances subsequentes, seus desdobramentos vão alimentar e compor parte significativa do espaço literário. De um modo geral, a primeira linha estilística do romance europeu irá ocupar um lugar distinto dentro da produção artística, suas obras “[...] determinaram consideravelmente as concepções teóricas do gênero romanesco [...] até fins do século XVIII [...]” (BAKHTIN, 2015, p.175). Entretanto, ao limitar a sua produção ao desejo de prescrever normas ao discurso, e não considerar plenamente o universo circundante com suas falas, peculiaridades e movimentos, acaba por dirimir elementos que em muito poderiam ter sido profícuos para o seu desenvolvimento.

Um desses elementos seria justamente a heterodiscursividade, a presença do outro, da palavra do outro, não como mero objeto retórico<sup>36</sup>, mas como um outro que dialoga e atua na construção textual; uma vez que “[...] o heterodiscurso introduzido no romance [...] é *discurso do outro na linguagem do outro* [...]” (BAKHTIN, 2015, p.133, grifos do autor), essa interação discursiva gera “[...] uma *palavra bivocal especial* [...]” (BAKHTIN, 2015, p.133, grifos do autor), bivocalidade pressupõe diálogo, tendo em vista que “[...] a palavra bivocal é sempre interiormente dialogada [...]” (BAKHTIN, 2015, p.133).

O heterodiscurso é o que difere substancialmente a primeira linha da segunda linha de formação do romance europeu; não que a primeira linha não apresente uma relação com o heterodiscurso, mas tal relação se dá “[...] de cima para baixo [...]” (BAKHTIN, 2015, p.210), é um discurso que almeja fixar regras, não dialogar. Já o discurso da segunda linha se relaciona com a heterodiscursividade “[...] de baixo para cima [...]” (BAKHTIN, 2015, p.210); ao heterodiscurso não é legado um papel de desprezo, ao contrário, o heterodiscurso é seu elemento constitutivo, e em suas obras “[...] da profundidade do heterodiscurso [...] sobem as esferas superiores da linguagem literária [...]” (BAKHTIN, 2015, p.210).

No romance de variedade sofisticada, existem elementos que pretendem abarcar o todo, captar singularidades e emoldurá-las em uma concepção unívoca, maquiagem a palavra simples,

---

<sup>35</sup> “[...] Uma variedade peculiar da ideia de provação, sumamente difundida no romance do século XIX, e a provação da vocação, da genialidade, da ‘condição de eleito’ [...]” (BAKHTIN, 2015, p.196).

<sup>36</sup> “[...] Na retórica, a importância da palavra do outro como objeto é tão grande que [...] degenera em um jogo verbalizado formal [...] desligar dessa maneira a palavra da realidade é prejudicial para a própria palavra: ela define, perde a profundidade semântica [...]” (BAKHTIN, 2015, p.149).

adquirir o sumo discursivo e representá-lo literariamente; não existem discursos, mas sim um discurso monolítico, representativo de uma classe nobre e pretensiosamente sofisticada. Bakhtin afirma que na segunda linha, através da bivocalidade possibilitada pelo heterodiscurso, vemos uma inversão dessa hierarquia, ou até mesmo um dismantelamento dessa hierarquia, pois o discurso literário passa a não mais excluir o momento, as falas corriqueiras, o comum e ordinário, e vai além, o discurso vulgar escarnece do discurso enobrecido.

Metodologicamente, temos figuras como o *pícaro*, o *bufão*<sup>37</sup> e o *bobo*, parodiando e ironizando os grandes heróis e seus valores supremos; o herói e seus conflitos, sua conduta ativa e magnânima, cedem lugar a figuras néscias, simplórias, às vezes pérfidas, mentirosas e irônicas. São essas as figuras que vão perfazer parte da consciência dos heróis modernos, heróis movidos não mais por um *télos* de intrepidez e bravura incondicionais, a realidade passa a não mais ser devaneada, mas vivida.

As suas figuras são marginais, marginal também é a história da sua construção dentro do campo literário, uma vez que “[...] o discurso bivocal é elaborado [...] nos baixos segmentos sociais [...] nos tablados de feira, nas praças do mercado, nas cantigas e anedotas de rua [...]” (BAKHTIN, 2015, p.210), o foco agora é na palavra viva, sanguínea e não mais em uma “[...] linguagem de significação universal socialmente despersonalizada [...]” (BAKHTIN, 2015, p.210). Bakhtin afirma categoricamente que os maiores romances são oriundos principalmente das características da segunda linha estilística.

Destacamos novamente, o elemento da oralidade e seu movimento desviante e sublevador; o romance da segunda linha evidencia a erupção de novas forças sociais:

[...] A primeira linha, em suas variedades basilares [...] era expressão do núcleo estável da classe dominante [...] o romance da segunda linha desenvolve-se no âmbito dos grupos sociais em formação [...] As linguagens do heterodiscurso, como espelhos focados uns para os outros e cada um refletindo a seu modo uma nesga, um cantinho do mundo, levam a que se adivinhe e se capte, por trás dos aspectos que se refletem mutuamente, um mundo multiplanar, de múltiplos horizontes e mais amplo do que seria acessível a uma única língua, a um único espelho [...] (BAKHTIN, 2015, p. 229).

Pode-se objetar que essas tais novas forças, nada mais são que uma única força, uma força de caráter burguês que irá dominar tal qual a monarquia absolutista; objeção válida, mas o nosso

---

<sup>37</sup>Bakhtin afirma o bufão como um personagem que guarda características tanto do pícaro, quanto do bobo. Assim, ele nos diz que: “[...] entre o pícaro e o bobo surge a figura do *bufão* como uma original combinação dos dois [...] o bufão é aquele que tem direito de falar em linguagens não reconhecidas e deturpar maldosamente as linguagens reconhecidas [...]” (2015, p.216, grifo do autor).

movimento aqui foi o de tentar mostrar que a simples caracterização do romance enquanto representação de uma consciência de classe, não coaduna com o seu processo de formação, processo marcado pela heterodiscurso, pela bivocalidade e pela forte presença de tensões.

Se de fato o gênero romanesco melhor representa um corpo social, não podemos dizer o mesmo de sua constituição, tendo em vista a inegável presença da heterodiscursividade que “[...] nos seus mais grandiosos modelos [...] chega ao seu grau máximo de atualização e agudeza [...]” (BAKHTIN, 2015, p.239), certamente também não podemos identificar o heterodiscurso com apenas uma classe social, pois aquilo que lhe confere “[...] fundamento é a divisão da sociedade em classes [...]” (BAKHTIN, 2015, p.239). O autor nos afirma que o romance não poderia existir em uma sociedade sem classes<sup>38</sup>, em uma sociedade menos díspare, sem tantos e pungentes antagonismos sociais.

Compreendemos a divisão social em classes, ou se preferirmos, por situação econômica, como uma prática de extrema vilania, pois segrega e exclui os menos favorecidos; porém, no campo da atividade artística, vemos no romance, mais propriamente no romance da segunda linha<sup>39</sup>, um ressoar de vozes, não apenas a força de um só agente comunicante, mas um movimento dialético de vozes heterodiscursivas que se comunicam, se enfrentam e dialogam. Em suma, vozes que possibilitam um riquíssimo fazer literário.

A segunda linha estilística guarda outra peculiaridade, que corrobora com a presença do heterodiscurso no fazer poético romanesco, a saber, o fato de que sua base encontra-se vinculada ao princípio carnavalesco, mais propriamente, ao que Bakhtin denomina *carnavalização da literatura*. Toda a segunda linha guarda uma importante relação com o fenômeno do carnaval e com a sua presença no âmbito literário, presença que é determinante para a escrita de Fiódor Dostoiévski<sup>40</sup>, escritor em cujas obras podemos claramente perceber elementos heterodiscursivos, com personagens dissonantes, marcados por contradições, ambivalências e conflitos; no discurso dostoiévskiano raros são os momentos de acordo, não é a harmonia que prevalece, e sim a tensão.

Bakhtin salienta que a carnavalização da literatura não é um advento moderno, já está presente na antiguidade clássica, e seu desenvolvimento está imbricado ao domínio que é

<sup>38</sup> “[...] uma coisa está fora de dúvida: numa sociedade sem classes o romance deve sofrer uma reconstrução substancial [...]” (BAKHTIN, 2015, p.240).

<sup>39</sup> “[...] Pode-se dizer que, por volta do século XIX, os traços da segunda linha se tornam os traços constitutivos basilares do gênero romanesco em geral [...] nessa linha o romance veio a ser o que é [...]” (BAKHTIN, 2015, p.228).

<sup>40</sup> “[...] a formação dessa variedade de desenvolvimento do romance [...] conduz a Dostoiévski [...]” (BAKHTIN, 2010, p.124).

referido como *sério-cômico*<sup>41</sup>, é nesse domínio que “[...] devemos procurar os pontos de partida do desenvolvimento das variedades da linha carnavalesca do romance [...]” (BAKHTIN, 2010, p.124). O que diferencia a variedade carnavalesca dos demais modos literários é justamente a dicotomia das forças, a volubilidade das situações, e o uso do riso como forte instrumento discursivo, uma vez que “[...] atinge os dois polos da mudança, pertence ao processo propriamente dito de mudança, à própria *crise* [...]” (BAKHTIN, 2010, p. 145, grifo do autor).

A carnavalização da literatura é uma espécie de apropriação do carnaval, não no sentido de cópia, mas de assimilação do carnaval para o campo literário:

O carnaval propriamente dito [...] não é evidentemente, um fenômeno literário [...] O carnaval criou toda uma linguagem de formas concreto-simbólicas, entre grandes e complexas ações de massas e gestos carnavalescos. Essa linguagem exprime de maneira diversificada e, pode-se dizer, bem articulada (como toda linguagem) uma cosmovisão carnavalesca (porém complexa), que lhe penetra todas as formas. Tal linguagem não pode ser traduzida com o menor grau de plenitude e adequação para a linguagem verbal, especialmente para a linguagem de conceitos abstratos, no entanto é suscetível de certa transposição [...] para a linguagem da literatura. É a essa transposição do carnaval para a linguagem da literatura que chamamos *carnavalização da literatura* [...] (BAKHTIN, 2010, pp. 139-140, grifos do autor).

O carnaval é espaço de anarquia, de desequilíbrio da ordem vigente, de deboche, escárnio e delírio. Elementos que, como coloca Bakhtin, desestabilizam o monologismo literário; a experiência literária fica assim imbuída de tudo aquilo que for conflituoso, disruptivo, fica fluída ao movimento, não mais fixa e presa a uma só voz.

O crítico russo destaca alguns ritos importantes no carnaval que vão ampliar os horizontes literários, ritos tais como a coroação do bufão e a queda do rei<sup>42</sup>, a constante inversão de papéis, a equiparação do baixo com elevado, enfim, é “[...] uma festa do tempo que tudo destrói e tudo renova [...]” (BAKHTIN, 2010, p.142), é uma celebração “[...] sem ribalta e sem divisão entre atores e espectadores [...]” (BAKHTIN, 2010, p.140). É um espaço de livre relação, os homens não mais se encontram agrilhoados às ordens de convivência, pautadas pela subordinação. Outro elemento extremamente simbólico, aludido por Bakhtin, é o fogo e sua força entusiástica: “[...] fogo que destrói e renova simultaneamente o mundo [...]” (BAKHTIN, 2010, p.144).

<sup>41</sup>Bakhtin nos diz que gêneros como o diálogo socrático e a sátira menipeia pertencem ao sério-cômico: “[...] são determinantes dois gêneros do campo do sério-cômico: o *diálogo socrático* e a *sátira menipeia* [...]” (2010, p.124, grifos do autor).

<sup>42</sup> “[...] A ação carnavalesca principal é a *coroação bufa e posterior destronamento do rei* [...]” (BAKHTIN, 2010, p.141, grifos do autor).

Em contraposição a carnavalização do texto literário, podemos perceber que se configura como uma prática corrente em meio à crítica literária, enaltecer um escritor pela sua veia trágica, é como se ao percebermos princípios trágicos na obra do escritor, conseguíssemos reabilitá-lo do gênero “meramente” romanesco, essa posição também nos remete ao processo de desvalorização do elemento cômico nas artes poéticas<sup>43</sup>. O fazer poético ático, a larga preservação do seu *modus operandi*, acabou por cristalizar alguns gêneros literários, como gêneros maiores ou até mesmo mais importantes. Aristóteles em sua *Poética* nos expõe elementos da epopeia e da tragédia, dando especial enfoque a esta última, pois segundo o estagirita, a tragédia é um modo artístico mais apropriado e elevado, uma vez que “[...] é imitação daqueles que são melhores do que nós [...]” (2011, p.66).

A tragédia e a epopeia são gêneros que ocupam um melhor status em relação ao cômico, uma vez que a comédia “[...] tende a representar as pessoas como inferiores aos seres humanos reais [...]” (ARISTÓTELES, 2011, p.43), o que não seria produtivo para a educação dos cidadãos. Indivíduos de caráter nobre e os deuses não podem ser objeto de riso, nesse sentido, Platão ao criticar Homero afirma categoricamente que “[...] não é admissível que se representem homens dignos de consideração sob a ação do riso; e muito pior ainda, se se tratar de deuses [...]” (2005, p.68). De onde podemos concluir que o gênero cômico, principalmente seu aspecto “mundano”, foi gradualmente desvalorizado- claro que emergindo ocasionalmente-, tendência que perdurou significativamente no fazer literário.

A insistência da presença trágica é fortemente sentida quando nos referimos a Dostoiévski, muitos dos seus romances são considerados eminentemente trágicos; Pareyson chega a afirmar que os livros de Dostoiévski “[...] não são tanto romances quanto tragédias, isto é, tragédias em forma de romances [...]” (2012, p.33). O que gostaríamos de afirmar aqui, é que percebemos sim uma ligação com o trágico, em sua compreensão moderna<sup>44</sup>, nas obras

---

<sup>43</sup>Nesse sentido, Terry Eagleton tece o seguinte comentário: “[...] nós, modernos, quase não resistimos à ideia de que a tragédia é, de alguma forma, *mais profunda* do que a comédia [...]” (2013, p.271, grifos do autor).

<sup>44</sup>O que marca a tragédia clássica é o triunfo magistral do destino diante da liberdade, já o herói moderno não está sujeito às determinações, e seu caráter também não é necessariamente elevado. Aristóteles afirma que os enredos “[...] não devem encerrar componentes que contrariem a razão. O melhor é não haver nenhuma irracionalidade [...]” (2011, p.88). Os romances trágicos modernos são permeados de paradoxos, de irracionalidades; o herói é marcado por um turbilhão de emoções e situações, pela subjetividade, essa constante afirmação do eu diante do mundo. Claro que existem resquícios da tragédia clássica. Soren Kierkegaard, em “O Reflexo do Trágico Antigo no Trágico Moderno: um ensaio de esforço fragmentário”, afirma que “[...] há uma diferença essencial entre a tragédia antiga e a moderna [...]” (2013, p.175), diferença que é marcada pela *reflexão*. A ação do herói grego é uma ação que não escapa à determinação do destino, o herói não é livre de condicionamentos (Kierkegaard destaca o estado, a família e o destino), da vontade dos deuses, há um aspecto passivo na ação do herói; já o herói moderno “[...] ergue-se e cai, acima de tudo, devido aos seus próprios actos [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.181), sua ação está “[...] reflectida em excesso [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.180), pois tem na reflexão, na subjetividade, a sua individuação.

dostoiévskianas, mas concordamos com Bakhtin, no sentido de pensarmos um trágico que se relacione com o riso, com a presença carnavalesca:

Mikhail Bakhtin [...] vincula a tragédia ao riso, em oposição a uma retórica intimidante. Tanto a tragédia quanto o riso, comenta Bakhtin, lutam para expulsar o medo que envolve mudança e catástrofe [...] A tragédia e o carnaval dizem respeito a mudança, a reverterios abruptos, ao exagerado, em contraste com as velhas continuidades da vida rotineira [...] (EAGLETON, 2013, pp.258-259).

O cômico, o irônico, o riso mordaz e, novamente, as contradições e tensões humanas, perfazem toda a obra dostoiévskiana.

Ao incorporar elementos carnavalescos, a literatura consegue se afastar do discurso puramente representativo, retórico, trazendo vigor e ação para sua poética. A obra dostoiévskiana está repleta de carnavalização, não há presença de teleologias, diretrizes, dogmas e leis, o que há é antes um espaço de diálogo, de troca. Por isso o nosso estranhamento com a seguinte afirmação do crítico Vladimir Nabokov; quando nos diz que nas obras de Dostoiévski:

[...] cada personagem, uma vez apresentado permanece imutável até o amargo fim, equipado com seus traços peculiares e hábitos pessoais, sendo tratado ao longo de todo o livro como uma peça num problema complicado de xadrez. Como criador de intrincadas tramas, Dostoiévski consegue prender a atenção do leitor, constrói tensões e mantém o suspense com absoluta maestria. No entanto, ao relermos um livro dele, já conhecendo as surpresas e complicações da trama logo nos damos conta de que o suspense sentido durante a primeira leitura simplesmente evaporou (2015, p.156).

Vamos nos ater a afirmação de que Dostoiévski trata os seus personagens como “peças de xadrez”. Respeitamos a fala de Nabokov, mas resguardamos o nosso direito de discordar dessa posição, tendo em vista o já referido caráter dialógico da produção dostoiévskiana.

Se considerarmos a obra de Dostoiévski em um sentido geral- claro que tendo em vista as suas variações-, conseguimos perceber alguns aspectos como querelas centrais da sua produção artística. Quais seriam esses aspectos? Basicamente a existência e o todo que a abarca, um todo que está longe da passividade e da harmonia, a relação do indivíduo para com a sua existência é sempre permeada pelo constante conflito. É justamente o conflito que desloca o indivíduo de uma possível situação amorfa, para o campo da ação; os personagens/heróis dostoiévskianos são personagens de ação, mesmo que tal ação incorra apenas em debates de ideias, com calorosas discussões com seus “duplos”.

O destino de Ivan Karamázov não se encontra evidentemente pré-determinado no início da obra, assim como o de Aliócha e até mesmo o de Dmitri, o mais sanguíneo dos

irmãos Karamázov. Rogójin, Nastácia Filíppovna e o príncipe Míchkin não prenunciam o seu desfecho, mas mantêm, em inúmeros momentos uma incógnita no ar. O paradoxalista do subsolo está longe de se tornar apenas uma peça em um jogo de xadrez; nem mesmo o jogador de Roletenburgo se prestaria a um papel tão servil, ele detesta o “[...] o espírito de servilismo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p.21). Em suma, seus personagens podem não “[...] chegar a nada [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.17) podem ser um tipo “[...] nem bom nem canalha nem honrado nem herói nem inseto [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.17), mas certamente são homens dotados de voz.

O romance dostoiévskiano é repleto de características da segunda linha de desenvolvimento - claro que não enxergamos Dostoiévski apenas como um momento necessário do desenvolvimento da segunda linha estilística, como uma consequência natural de algo fixo e estanque-; o autor russo consegue captar, *atualizar* e utilizar<sup>45</sup> a seu modo e em consonância com as suas outras experiências pessoais e intelectuais, qualidades importantes do fenômeno literário da segunda linha, como o já mencionado gênero sério-cômico. O discurso em Dostoiévski não é unilateral, sua significação não é una e a voz do seu personagem não é totalmente diminuída ou silenciada pela voz do autor. Bakhtin afirma que “[...] Dostoiévski não cria escravos mudos [...] mas pessoas livres [...]” (2010, p.04).

Há um diálogo acontecendo no interior da narrativa, o autor não suprime a consciência dos seus personagens; assim como no gênero sério-cômico, seja no diálogo socrático ou na sátira minipeia, a verdade ainda não está posta, o significado é buscado, questionado, dialogado, não é uma conclusão lógica acabada, que afirma a sua veracidade ou a sua validade argumentativa pelo princípio da não contradição. Dostoiévski é um grande articulador de falas irônicas; ironia que é justamente uma das principais estratégias para o confronto de verdades dadas e encerradas. Nas obras do escritor russo a ironia provoca uma espécie de irrupção, o homem é impelido a retirar-se da sua zona de conforto, é perturbado.

Luigi Pareyson nos assinala o porquê de em Dostoiévski vemos uma oposição ao discurso convencional, e à representação do herói convencional. Pareyson afirma que se em nosso tempo temos a tendência a expor toda e qualquer verdade ao crivo da crítica, nem sempre foi assim, e na época de Dostoiévski, ainda persistia mesmo que de forma já

---

<sup>45</sup>Bakhtin nos explica de maneira assertiva essa posição, o gênero se relaciona com a sua gênese, com suas raízes, não como cópia fidedigna, mas antes: “[...] O gênero sempre conserva os elementos imorredouros da *archaica*. É verdade que nele essa *archaica* só se conserva graças à sua permanente *renovação*, vale dizer, graças à atualização. O gênero sempre é e não é o mesmo, sempre é novo e velho ao mesmo tempo [...] O gênero vive do presente, mas sempre *recorda* o seu passado, o seu começo. É o representante da memória criativa no processo de desenvolvimento literário [...]” (2010, p.121, grifos do autor).

fragmentária, uma crença na harmonia, em um demasiado *utopismo filantrópico*, na *alma bela*:

Hoje, a alma bela, entendida como harmonia de sensibilidade e racionalidade, tornou-se objeto mais de sorriso do que de admiração, pois se sabe que a razão, se ela própria não for uma máscara, pode, ao menos, ser usada como tal [...] Se hoje não existe lugar para a alma bela, é porque se conhece bem a potência do negativo e a presença da desarmonia [...] Ninguém mais do que Dostoiévski trabalhou nessa direção, ninguém melhor do que ele soube sondar as profundezas da alma humana, trazendo à luz tanto seu caráter abissal e insondável quanto sua desarmônica e desconcertante ambiguidade [...] ele exercitou, nos confrontos com a alma bela, uma crítica extremamente cáustica e corrosiva [...] (2012, pp.157-159).

O crítico italiano ressalva que nas obras iniciais de Dostoiévski, como em *Pobre Gente*, existia um tom de admiração pelos ideais filantrópicos, e também, a crença em uma razão capaz de mobilizar a humanidade para fins mais nobres. Admiração e tendência que vão perdendo impacto na escrita do romancista russo.

A percepção dos desacordos, ambigüidades e paradoxos, que marcam a existência humana vai influenciar de maneira profunda o pensamento dostoiévskiano, e esses elementos estão presentes em suas obras e em seus personagens; assim não há espaço para títeres. Dostoiévski não opera fantoches, mas articula um discurso intenso, vívido e por vezes, violento, com seus heróis. Seus personagens insinua, provocam e desestabilizam toda e qualquer pretensão a uma verdade absoluta. Dostoiévski é um artista *irônico*, “[...] é aquele vampiro que suga o sangue do amante, e, dando-lhe uma sensação de frescor com o abanar de suas asas, acalanta-o até o sono chegar e o atormenta com sonhos inquietos [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p. 63).

Para Pareyson, seguindo a argumentação de Bierdiáiev, os personagens dostoiévskianos são “personagens-ideias”, o próprio Dostoiévski seria um ideólogo, e o que isso significa? Resulta que, segundo Pareyson, os heróis de Dostoiévski são “[...] mais que indivíduos, são ideias: ideias em movimento, ideias vivas, ideias personificadas [...]” (2012, p.33). Os indivíduos estão presentes como símbolos dessas ideias, suas qualidades lhes são atribuídas através dessas ideias, é a ideia o que importa, cumpre ao personagem exprimir, personalizar em seu caráter a força dessa ideia, pois é ela que “[...] leva uma vida autônoma na consciência do herói, não é propriamente ele que vive, mas ela, a ideia [...]” (BAKHTIN, 2010, p.24).

Mikhail Bakhtin ressalta a importância desse seguimento interpretativo, de ver a obra de Dostoiévski como um “*romance sobre ideias*” (2010, p.25, grifos do autor), mas levanta

uma importante objeção, pois defende que: “[...] A ideia como objeto de representação ocupa posição imensa na obra dostoiévskiana, porém não é ela a heroína dos seus romances [...]” (2010, p.35). Não há plena independência da ideia diante do herói, a ideia penetra a consciência do herói, mas não a submete, não governa a si mesma sem a participação do homem, dessa forma: “[...] não há ideias, pensamentos e teses que não sejam de ninguém, que existam ‘em si’ [...]” (BAKHTIN, 2010, p.35).

O homem e sua consciência se relacionam com a ideia, e de fato, como afirma Bakhtin, a ideia tem forte expressão no romance dostoiévskiano. Entretanto é a natureza humana, sua problemática, seu caráter ao mesmo tempo individual e coletivo, o que há de opaco no homem, suas profundezas e abismos, em suma, é a reunião desse todo complexo que permeia a escrita dostoiévskiana. A ideia participa, está em conjunção com a personalidade, com a consciência do herói, mas não em condição de independência plena, por mais ativa que seja.

Bakhtin vai mais longe e coloca que a grande conquista de Dostoiévski no âmbito do romance, foi a de criar o que denomina como *romance polifônico*:

Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais *são*, em realidade, *não apenas objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante* [...] A consciência do herói é dada como a outra, a consciência do *outro*, mas ao mesmo tempo não se objetifica, não se fecha, não se torna mero objeto da consciência do autor [...] Dostoiévski é o criador do *romance polifônico*. Criou um gênero romanesco essencialmente novo [...] A voz do herói sobre si mesmo e o mundo é tão plena como a palavra comum do autor [...] Ela possui independência excepcional na estrutura da obra, é como se soasse *ao lado* da palavra do autor, coadunando-se de modo especial com ela e com as vozes plenivalentes de outros heróis [...] (2010, p.05, grifos do autor).

Como o próprio crítico deixa evidente, a questão é a de que a voz do herói encontra-se em situação de paridade em relação à voz do autor. Ao tratar da “realidade” do outro, Dostoiévski dialoga com esse outro que é igualmente um sujeito; o autor não diminui o discurso do herói, não nulifica a sua condição de sujeito ativo na produção discursiva.

A posição de Bakhtin é deveras ambiciosa, mas no enredo dostoiévskiano, a personalidade do herói não é muda, há sim um forte diálogo entre autor, personagem e leitor. A justificativa é a de que: “[...] Não se pode representar adequadamente o universo ideológico do outro sem permitir que ele mesmo ressoe, sem revelar sua própria palavra [...]” (BAKHTIN, 2015, p.127). No sentido do romance polifônico, há uma maximização dessa justificativa, não é mais *representar o universo do outro*, mas sim construir essa representação de forma conjunta, deixando a consciência do outro sujeito, agir e comunicar os

seus aspectos distintivos. Existe uma multiplicidade de vozes, que se intercomunicam e participam do discurso com o autor.

Joseph Frank, em seus *Ensaio sobre literatura russa*, escreve que a posição do autor em relação ao processo composicional do enredo, é algo ainda não explicado por Bakhtin em sua tese sobre o romance polifônico, e esse ponto o escancara para críticas:

Desde a primeira edição do livro de Bakhtin, uma das questões constantemente levantadas em sua discussão crítica, hoje muito ampliada, é a do lugar do autor em seu esquema [...] O fato é, pois, que a expressão “romance polifônico”, no sentido forte sustentado por Bakhtin, não define em absoluto uma nova forma, porque ele é incapaz de explicar como a independência absoluta da personagem ficcional pode combinar com a unidade de uma obra de arte. Num sentido fraco, entretanto, a expressão põe em evidência a capacidade de Dostoiévski de dramatizar seus temas sem intervenção autoral intrusiva (embora esta seja maior do que Bakhtin está disposto a admitir) e especialmente através do poder com que cada personagem expressa sua visão do mundo [...] Mas se, pelo menos do meu ponto de vista, as teses de Bakhtin sobre o romance polifônico deixam, em última análise, de ser convincentes, isso não significa que seu livro seja negligenciável; bem ao contrário, ele é e continuará a ser um clássico da crítica sobre Dostoiévski [...] (1992, pp.30-32).

É extremamente complicado separar a palavra do autor, ou a sua intenção enunciativa, do discurso do herói, por mais que esse herói tenha relativa autonomia.

Frank afirma que Bakhtin tentou escapar desse “embarço” argumentativo, mas tal tarefa não fora bem sucedida. De fato, Bakhtin faz ressalvas em relação ao papel do autor, ele não nega em nenhum momento a presença do autor, mas a sua isonomia em relação ao seu personagem, dessa forma sua presença “[...] não deve ter na obra uma função todo-elucidativa [...] deve inserir-se nesse mundo [...] como um posicionamento entre outros posicionamentos, como palavra entre outras palavras [...]” (2010, p.111). A ideia é a de que o autor não deve fazer a sua palavra triunfar de modo hierárquico, as demais palavras também apresentam a sua justificativa dentro do enredo e assim devem ser respeitadas.

Compreendemos perfeitamente a respeitosa crítica empreendida por Joseph Frank, a afirmação de equiparação entre autor e personagem é bastante significativa, mas complicada, tendo em vista que sim, em muitos momentos, é inevitável que a voz do autor se manifeste de modo claro e potente, se fazendo sentir dentro da dinâmica do enredo. Bakhtin foi um exímio estudioso de Dostoiévski, e conseguiu compreender nuances significativas do escritor russo, principalmente o seu caráter dialógico, a negação de um discurso direto, e a problematização da verdade. Novamente concordamos com Frank, o trabalho do crítico russo está longe ser negligenciável; para o nosso texto, o trabalho crítico de Bakhtin se faz indispensável.

O que gostaríamos de deixar claro nesse momento, é a riqueza e a variedade da construção poética dostoiévskiana, o discurso do autor russo é permeado pelos mais diversos tons, vozes e possibilidades. Enxergamos Dostoiévski enquanto um romancista, que soube explorar as potencialidades do gênero romanesco, e utilizou a sua fala para se comunicar de forma dialógica, e não monovocal, como nos ressalta Bakhtin. Dostoiévski tem um discurso vivo, com uma constante interação autor-personagem-leitor.

### 1.3.3 Kierkegaard e Dostoiévski

Em *Diferença e repetição*, o filósofo francês Gilles Deleuze, ao relacionar Kierkegaard e Nietzsche, nos afirma que sobre eles: “[...] fala-se de bom grado em ultrapassagem da Filosofia [...]” (2006, p.28), pois, tanto o pensador dinamarquês, quanto o filósofo alemão, agem como forças disruptivas ao pensamento e seu discurso convencional, com eles o pensamento filosófico consegue vislumbrar novas possibilidades. Para Deleuze o foco da querela é a do **movimento versus representação**:

[...] o que está em questão em toda a sua obra é o *movimento* [...] trata-se de produzir, na obra, um movimento capaz de comover o espírito fora de toda representação; trata-se de fazer do próprio movimento uma obra, sem interposição; de substituir representações mediatas por signos diretos; de inventar vibrações, rotações, giros, gravitações, danças ou saltos que atinjam diretamente o espírito [...] É nesse sentido que algo de completamente novo começa com Kierkegaard e Nietzsche [...]” (2006, pp.28-29, grifo do autor).

Como podemos concluir pela citação de Deleuze, Kierkegaard e Nietzsche se recusam a concordar com uma Filosofia que se limita ao caráter especulativo. Com eles a Filosofia ganha um novo fôlego, a Filosofia se coloca enquanto ação.

Para Kierkegaard, o *dever* atravessa a existência, e por isso a verdade também deve ser entendida como um contínuo movimento, e não como um dado objetivo que nos é revelado, assim devendo ser assimilado. Essa é a justificativa para a comunicação pseudonímica, problematizar a existência, seus paradoxos, sua diversidade, abrir o diálogo. A verdade está em curso, por isso ela deve ser problematizada, compreendida, “apropriada”. O cerne da questão é o de possibilitar uma comunicação que se reporte ao existente concreto, possibilitar uma comunicação comprometida com a Liberdade.

A questão da Liberdade no discurso, também ocupa papel central no fazer poético de Dostoiévski, por isso a sua comunicação não se dá no nível direto. O romancista russo deixa o seu discurso aberto, foge a hierarquização, ao monologismo. A verdade, em Dostoiévski, só é verdade, se não estiver apartada do indivíduo, uma vez que para o pensador russo “[...] não se

pode transformar um homem vivo em objeto mudo de um conhecimento conclusivo à revelia [...]” (BAKHTIN, 2006, p.66). Conhecimento, verdade e liberdade estão em confluência, em relação; a própria existência é diálogo. Por isso Dostoiévski nos coloca diante de um universo ambíguo, recheado por contradições e contrassensos.

Não visamos equiparar a pseudonímia kierkegaardiana e a “polifonia” dostoiévskiana, o que gostaríamos, antes, é deixar claro, que ambos, o filósofo e o escritor, se encontram, ao colocar o problema da existência e da sua relação com a verdade, como questões que também devem ser pensadas na sua forma de comunicar. Kierkegaard e Dostoiévski são autores que promovem a presença do diálogo, fazendo com que o discurso ganhe vida. O leitor não mais se coloca como um ser passivo, mas assume o papel de ser ativo em relação ao conhecimento e seus pressupostos. Novamente, é a Liberdade sendo exercida através do diálogo.

## 2. CONTEXTO HISTÓRICO, CONCORDÂNCIAS E DISSIDÊNCIAS INTELLECTUAIS

---

### *2.1 As ideias nunca são sem precedentes<sup>46</sup>*

O que promove e incita a atividade intelectual não é passível de definições ou significados prontos, mas podemos pensar tal atividade como um extenso diálogo, uma comunicação, onde passado e presente coabitam. Afirmar o homem deslocado de seu contexto é problemático, bem como reduzi-lo ao mesmo. Muito mais frutífero é tentar localizar cada pensador, dentro de sua devida situação, buscando observar o poder das suas criações enquanto homem inserido em uma realidade própria, que se abre à reflexão e à discussão.

Hannah Arendt, ao refletir sobre a durabilidade das ideias, afirma que nenhuma ideia é concebida de maneira súbita:

[...] No domínio das ideias, existem apenas originalidade e profundidade, que são qualidades pessoais, mas nenhuma novidade absoluta, objetiva; as ideias vêm e vão, têm uma permanência e até certa imortalidade própria, dependendo do seu inerente poder de iluminação, que subsiste e perdura independentemente do tempo e da história [...] (2010, p.323).

Como as ideias, os filósofos, os escritores, os cientistas, enfim, todos aqueles que propriamente as produzem, permanecem no imagético de cada época e nos tempos vindouros, devido à forma com a qual se dedicam a formulação de respostas aos problemas postos, problemas que são ressignificados e ganham novas interpretações; problemas que são esmiuçados ao ponto de gerarem novos problemas, novos significados e novas motivações. Entretanto, não devemos entender a história desse diálogo de forma meramente progressiva.

Os dois autores que nos propomos a estudar são indivíduos que vivenciaram uma determinada época, que receberam dela sua influência, que buscaram outras influências dentro da tradição, e que, a partir das suas experiências e das suas potências enquanto seres singulares, se afirmaram como figuras de destaque para a continuidade do diálogo. Entendemos a importância do contexto para a formação do pensamento de Soren Kierkegaard e Fiódor Dostoiévski, autores do século XIX, século em que Hegel exercera a mais abrangente e incisiva influência; por esse motivo, achamos necessário abordar a situação dos dois autores e também a de Hegel, tendo em vista que o pensador alemão em muito impactou a produção de ambos.

---

<sup>46</sup>ARENDR, 2010, p.323.

## 2.2 A situação de Hegel e sua crítica à limitação kantiana:

Hegel representa um importante ponto de inflexão para a tradição filosófica; o filósofo de Stuttgart inova de maneira significativa- não por romper com os pensadores que o precederam-, mas por propor um desvio relevante em detrimento das repostas fornecidas por estes à querela envolvendo a metafísica e a possibilidade de uma teoria do conhecimento com bases seguras. Hegel se propôs a árdua tarefa de reunir, avaliar e criticar uma imensa gama de produção intelectual; de um lado, a intensa aposta na racionalidade colocada pelo Iluminismo; por outro, a reação do movimento romântico em contraposição à razão e suas realizações. É de dentro desse contexto, rico e profícuo, que o pensamento de Hegel emerge<sup>47</sup>.

Tendo esses dois opostos como paradigma, a *Aufklärung* e o Romantismo, Hegel desenvolve o escopo do seu pensamento. O professor Eduardo Luft nos afirma que: “[...] A filosofia de Hegel representa o ápice do trabalho de uma geração inteira de pensadores cuja meta era a fundação de uma nova Metafísica. O pai dessa geração é sem dúvida Kant [...]” (2001, pp.76-77). Com Kant, Hegel trava um profundo diálogo, pois a resposta kantiana à problemática entre racionalistas e empiristas, não o satisfaz, fazendo com que o pensador proponha então, uma substituição do idealismo transcendental kantiano, pelo idealismo absoluto.

Kant certamente é um dos mais proeminentes filósofos de toda a história da filosofia ocidental, suas obras e ideias continuam a reverberar de maneira ativa no pensamento hodierno. A crítica de Hegel não visava extinguir a importância do pensador de Königsberg<sup>48</sup>, ela se dirigia antes ao fato de Kant ter fincado uma limitação para o conhecimento racional, nomeadamente, a cisão entre realidade numênica e realidade fenomênica; cabendo à Filosofia, apenas a investigação do fenômeno, tendo em vista a impossibilidade de atingirmos a coisa-em-si<sup>49</sup>.

Como já sinalizado, é indubitável a imensa contribuição kantiana para o futuro do pensamento intelectual. Nesse sentido, Hannah Arendt nos adverte para a necessidade de não minimizarmos a importância de Kant no que toca ao desenvolvimento da filosofia moderna,

<sup>47</sup>“Hegel nasceu em 1770, no momento em que a cultura alemã iniciava a mudança decisiva conhecida como *Sturm und Drang*, e que nascia a geração que revolucionaria o pensamento e a literatura alemães na virada do século [...]” (TAYLOR, 2014, p.23).

<sup>48</sup>Como salienta o professor José Enrique Santos na seguinte passagem: “Ao avaliar Kant criticamente, Hegel não deixa de fazer justiça à sua contribuição [...]” (2007, p.91).

<sup>49</sup>“[...] Em Kant, o único mundo a que temos acesso é a realidade constituída pelos processos cognitivos da mente humana: para além deste mundo fenomênico há a incógnita, a opacidade radical da coisa-em-si-mesma [...]” (LUFT, 2001, p. 77).

uma vez que, ele fora de fato, o grande responsável por operar uma dicotomia radical entre essência e existência:

A unidade entre pensamento e Ser pressupunha a coincidência prévia entre *essentia* e *existentia*, isto é, tudo o que era pensável também existia, e tudo o que existia, por ser cognoscível, também tinha que ser racional. Kant, que é o verdadeiro, embora secreto, por assim dizer fundador da filosofia moderna e que até hoje continua a ser seu rei secreto, estilhou essa unidade [...] Dessa destruição kantiana da antiga unidade entre pensamento e Ser derivam mais coisas para a história da secularização do que costumamos perceber [...] A partir daí, o termo “existir” passou a ser usado em oposição ao que é apenas pensado, apenas contemplado; usado como concreto em oposição ao meramente abstrato, o indivíduo em oposição ao meramente universal [...] (2008, pp.197-199, grifos da autora).

A oposição realizada por Kant marca qualitativamente o fazer filosófico moderno e contemporâneo.

Kant é conhecido como o filósofo do *Esclarecimento*, como o principal pensador da *Aufklärung*, tendo em vista que, ele foi quem melhor definiu os aspectos intelectuais referentes à concepção de mundo dos iluministas, concepção esta, responsável por um dos maiores e simbólicos eventos do continente europeu, a Revolução Francesa. Novamente, nas palavras de Arendt, “[...] Kant é verdadeiramente o filósofo da Revolução Francesa [...]” (2008, p.199); Kant não foi o precursor do *Esclarecimento*<sup>50</sup>, na verdade, Kant foi um dos seus questionadores, como podemos observar na seguinte afirmação de Beiser: “[...] sem dúvidas, Kant foi um dos mais severos críticos do Esclarecimento [...]” (2000, p. 22, tradução nossa), porém, Beiser também realiza a ressalva de que “[...] Kant veio para salvar o Esclarecimento, não para enterrá-lo [...]” (2000, p.22, tradução nossa).

O movimento iluminista, como já amplamente difundido, teve como principal característica a confiança em torno da razão humana como capacidade inerente a todos os indivíduos, “[...] seu programa é a difusão do uso da razão para dirigir o progresso da vida em todos os aspectos [...]” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p.605). Desse modo, há uma dissociação da imagem de um universo governado por um ser transcendente, que dita regras despoticamente; o que Kant promove nessa conjuntura, é a confirmação do “[...] homem como senhor e medida do homem [...]” (ARENDRT, 2008, p.200). Mas como Kant operou essa confirmação? As bases para um conhecimento racional e seguro ainda estavam

---

<sup>50</sup>O *dicionário de política* faz uma importante ressalva acerca da *Aufklärung*; o Iluminismo ou o Esclarecimento tem o seu apogeu no século XVIII, mas o seu processo de formação remonta aos séculos precedentes, com o Renascimento cultural, científico e a mecanização da natureza: “[...] O termo Iluminismo indica um movimento de idéias que tem suas origens no século XVII (ou até mesmo no século XV, segundo interpretações de alguns historiadores), mas que se desenvolve especialmente no século XVIII, denominado por isso de ‘século das luzes’ [...]” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p.605).

em discussão, e o que Kant recebe dessa discussão é- como nos explica Deleuze - “[...] um duplo combate: contra o empirismo e contra o racionalismo dogmático [...]” (1976, p.11). Em termos gerais, de um lado temos Hume e a defesa da experiência e da indução como caminho para obtenção do saber, do outro, Descartes e o corte epistemológico promovido pelo *cogito*, que firma a razão como a faculdade segura em termos de conhecimento.

Qual a postura de Kant diante dessa querela? Beiser afirma que o que Kant fez em prol do Esclarecimento foi provê-lo de “[...] um fundamento duradouro para [...] a autoridade da razão [...]” (2000, p.22, tradução nossa). Kant colocou em marcha um projeto crítico, primeiro ele revelou a necessidade de nos atentarmos para aquilo que de fato podemos conhecer:

[...] Kant desenvolve uma teoria do conhecimento que estabelece a objetividade (ou seja, a universalidade e a necessidade) das fórmulas do matemático e dos enunciados do físico; mas essa só pode ser estabelecida por meio da experimentação; desse modo, ele funda o estatuto das ciências modernas [...] Kant denuncia as pretensões da metafísica, que constrói discursos coerentes- e contraditórios entre si-, os quais, não podendo ser relacionados com a experiência possível, são inverificáveis rigorosamente. Portanto, deve-se renunciar de uma vez por todas ao sonho do Saber absoluto [...] (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2009, pp.72-73).

Assim, para que o conhecimento racional chegue a ser realmente seguro, precisamos encerrar a especulação sobre o que não podemos alcançar ou fazer afirmações pontuais, nesse caso, a realidade do *númeno*, da coisa-em-si-mesma, e voltarmos nossa atenção para o fenômeno.

Kant não se contentou nem com a explicação empirista, nem com a racionalista. Os juízos formulados pela experiência, os juízos sintéticos, são juízos *a posteriori*, mas não podem ser apenas negados como conhecimento não válido; os juízos analíticos são *a priori*, o que significa dizer que são “universais e necessários”, entretanto, o conhecimento racional não se move apenas com juízos analíticos, juízos abstratos, por isso Kant pensou um terceiro tipo de juízo, que não nega a experiência (apesar de apontar que da experiência só podemos atingir juízos particulares, portanto “não científicos”), e também não nega a abstração racional; a esses juízos, Kant denominou de juízos sintéticos *a priori*:

Segundo Kant, esses juízos são possíveis porque a subjetividade proporciona estruturas transcendentais- conceitos universais e sua conexão lógica- que determinam a verdade necessária de tais juízos. A sua verdade não está sustentada, portanto, em nenhum tipo de observação empírica, mas na conformidade do juízo a elementos transcendentais pressupostos [...] proposições sintéticas com caráter universal e necessário [...] só são possíveis porque são fundadas não na experiência, mas em certos elementos transcendentais e *a priori* fornecidos pela subjetividade transcendental [...] (LUFT, 2001, pp. 81-82, grifo do autor).

A subjetividade transcendental<sup>51</sup>, só nos fornece um conhecimento seguro através da interação entre suas faculdades: entendimento, razão e imaginação<sup>52</sup>.

A partir do criticismo kantiano, vemos a assunção de um novo método para o estudo filosófico, um método que crê nos auspícios da razão, mas que a ancora em um lugar minimamente seguro; ao limitar as suas possibilidades de alcance, liberta o homem do condicionamento da ideia fixa da subordinação à lei divina, e a ciência da problemática do Absoluto, do conhecimento absoluto, potencializando seu desenvolvimento. Assim é justo afirmar que “[...] Kant [...] se apresenta como um divisor de águas [...]” (SANTOS, 2007, p.91). Todavia, o projeto kantiano e sua Filosofia transcendental, também se tornaram alvo de questionamento; inúmeras críticas foram feitas, dentre elas, críticas a sua ética do dever, e também à sua exagerada crença nos feitos da razão e sua capacidade reguladora, pois apesar de colocar a possibilidade de juízos sintéticos *a priori*, Kant “[...] manteve um elemento determinante em alguns modelos clássicos da Antiga Metafísica: a tentativa de realização de um conhecimento objetivo certo e indubitável e, portanto, apriórico [...]” (LUFT, 2001, p.79).

Kant foi o maior e provavelmente um dos últimos filósofos da *Aufklärung*, abrindo caminho para filosofia do idealismo absoluto, tendo em vista que “[...] o idealismo alemão germinou da crise do Esclarecimento [...]” (BEISER, 2000, p.18; tradução nossa). Outro produto diretamente ligado a derrocada do Esclarecimento, foi o movimento romântico alemão, com uma notável “[...] atitude polêmica em face do racionalismo [...]” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p.1131); os românticos se rebelaram e afirmaram a personalidade do homem particular como algo mais elevado que o puramente racional, afirmaram inflexivelmente a supremacia da subjetividade<sup>53</sup>: “[...] os românticos confiavam mais no sentimento, no amor espontâneo pelo bem [...] algo que não poderia ser apreendido ou planejado pela razão [...]” (TAYLOR, 2014, p.459).

Mas voltando a questão do idealismo alemão - que não compactua com os extremos propostos pelo romantismo-, vemos Fichte, Schelling e Hegel procurando fornecer respostas e fechar as lacunas abertas por Kant; por isso é correto afirmar que: “[...] Hegel situa-se na linha

---

<sup>51</sup> “[...] Transcendental designa o princípio em virtude do qual a experiência é necessariamente submetida às nossas representações *a priori* [...] ‘Transcendental’ qualifica o princípio de uma submissão necessária dos dados da experiência a nossas representações *a priori* e, correlativamente, de uma aplicação necessária das representações *a priori* à experiência [...]” (DELEUZE, 1976, p.27, grifos do autor).

<sup>52</sup> Deleuze resume da seguinte maneira o modo como essas três faculdades atuam: “As três faculdades ativas (imaginação, entendimento, razão) entram [...] em uma certa relação, que é função do interesse especulativo. É o entendimento que legisla e que julga; mas, sob o entendimento, a imaginação sintetiza e esquematiza, a razão raciocina e simboliza, de maneira a que o conhecimento alcance o máximo de unidade sistemática [...]” (1976, p.35)

<sup>53</sup> A subjetividade romântica é constantemente referida por teóricos modernos como “subjetivismo”.

direta do pensamento kantiano, com a diferença decisiva de que não recusa de nenhum modo a idéia do Saber Absoluto [...]” (CHÂTELET; DUHAMEL; PISIER-KOUCHNER, 2009, pp.74-75). Hegel pensa uma filosofia capaz de atingir o Todo, o Absoluto; a impossibilidade apontada por Kant, a de não podermos conhecer a coisa-em-si, o contraria.

O pensador de Stuttgart, não segue a cisão epistemológica pensada por Kant, pois para ele, o Absoluto<sup>54</sup> pode ser pensado, não alcançado por seres e momentos particulares, mas pelo Todo; uma vez que, o Absoluto já se apresenta na realidade fenomênica, mesmo que em seu estado latente; o fato é que não podemos pensar em realidade numênica e fenomênica quando falamos sobre Hegel, tendo em vista que sujeito e objeto se encontram entrelaçados e em relação. Hegel procura dar voz aos espaços inauditos do conhecimento<sup>55</sup>, não se contenta com um limite imposto a atividade racional. Assim, a filosofia de Hegel se projetou enquanto uma filosofia do Todo, não se convencendo com demarcações e fronteiras.

Como o pensador realizou tamanha empresa? A resposta será dada de maneira cabal em sua obra *Fenomenologia do Espírito*, obra publicada em 1807, em meio a um efervescente contexto político e cultural. Na *Fenomenologia*, Hegel, que almeja uma construção sistemática, realiza um amplo estudo da trajetória das figuras da consciência, dos modos do saber, até o Saber Absoluto<sup>56</sup>. A consciência que inicialmente se encontra imersa na certeza sensível, se move necessariamente, por vários estágios, até a certeza ceder lugar à verdade, ou seja, a certeza que não é conhecimento válido deve ser supracumida pelo verdadeiro, pelo real, pelo conceito.

A verdade é colocada em movimento, a verdade não é dada, a Razão ou a coisa-em-si mesma “[...] não se esgota em seu fim, mas em sua atualização; nem o resultado é o todo efetivo, mas o seu vir-a-ser [...]” (HEGEL, 2008, pp.26-27, grifos do autor). Essa é justamente a inovação proposta por Hegel, não negar o Absoluto, mas pensá-lo em *devir*. Hegel constrói uma dialética do Espírito Absoluto, da Razão Absoluta, uma dialética em que

<sup>54</sup>O “Absoluto” no sentido hegeliano significa: “[...] totalidade diferenciada, início, meio e fim de um processo de desdobramento imanente caracterizado por uma lógica da diluição negativa de antagonismos e autoconstrução da própria identidade [...]” (LUFT, 2001, p.114).

<sup>55</sup>Adorno faz uma importante observação nesse sentido: “[...] Se a Filosofia pudesse ser de algum modo definida, ela seria o esforço para dizer aquilo sobre o que não se pode falar; expressar o não idêntico, apesar da expressão sempre identificá-lo. Hegel procurou isso [...]” (2013, p.190).

<sup>56</sup>Hegel revela o trajeto do saber, que se apresenta como “*espírito imediato*”, partindo da relação entre consciência e objeto, percorrendo a *percepção*, o *entendimento*, até o momento em que o verdadeiro transpassa o *em-si*, o *estar-aí*, rumo à consciência-de-si que se torna *em-si* e *para-si* através do reconhecimento, e forma o “saber autêntico”. Como podemos concluir da seguinte explanação: “O que esta ‘*Fenomenologia do Espírito*’ apresenta é o vir-a-ser da *ciência em geral* ou do *saber*. O saber como inicialmente- ou o *espírito imediato*- é algo carente-de-espírito: à *consciência sensível*. Para tornar-se saber autêntico, ou produzir o elemento da ciência que é seu conceito puro, o saber tem de se esfalfar através de um longo caminho [...]” (HEGEL, 2008, pp.40-41, grifos do autor).

o movimento é a única constante: “[...] a dialética hegeliana [...] aposta todas as fichas no devir heraclítico, ou fluidificação universal de todas as coisas [...]” (SANTOS, 2007, p.151). A Fenomenologia concebe o Absoluto como processo, levando em consideração que “[...] o verdadeiro é o vir-a-ser de si mesmo [...]” (HEGEL, 2008, p.35).

A dialética hegeliana é uma dialética de luta, de contradições e antagonismos:

[...] A *Fenomenologia* narrará a história do desenvolvimento do saber humano não como uma caminhada serena de quem desde sempre possui a verdade, mas como desbravamento tenso da única via correta entre os caminhos e descaminhos da consciência na busca do saber absoluto. A cada passo, uma nova figura da consciência, ou seja, um novo estágio de desenvolvimento do saber humano é superado, alcançando-se um estágio superior de inquirição. Modos de saber são refutados enquanto novas perspectivas são iluminadas. Becos sem saída são desvelados enquanto novas portas são abertas. Só ao final do largo desenvolvimento, da difícil reconstrução da história do progresso do pensamento humano, o cético poderá ter vislumbrado a plausibilidade da tesa acerca da identidade absoluta [...] (LUFT, 2001, p.112).

A síntese não vai se realizar sem confrontos, a lógica em seu sentido dialético, busca se afastar do formalismo silogístico da lógica tradicional. Tudo em Hegel invoca movimento, toda a sua teoria se coloca favorável a um incessante deslocamento conceitual.

As oposições que se estabelecem e ditam a cadência do movimento dialético, fazem com que o pensamento, a cada momento, produza algo novo, não permanecendo amorfo em uma condição de nulidade fixa:

[...] A dialética exprime o fato do conhecimento filosófico não estar em casa onde a tradição o fixou, lugar onde florescia demasiado fácil, livre de todo tipo de peso e da resistência daquilo que existe. Na verdade, o conhecimento começa somente lá onde ele acolhe o que para o pensamento tradicional aparece como opaco, impenetrável, mera individuação [...] (ADORNO, 2013, p.166).

A dialética, ao fazer com que a consciência se mova, não continuando estanque, irrompe assim, como uma valiosa arma contra a rigidez do pensamento e a construção de barreiras.

Hegel concorda com o entusiasmo kantiano em torno da ciência, mas não concorda com uma ciência apenas matemática e mecanicista, antes ele pensa uma ciência próxima da filosofia, mais ainda, ele pensa uma filosofia científica. Assim, ele nos faz a seguinte afirmação: “[...] considero o filosofar completamente inseparável da cientificidade [...]” (2001, p.36). E a filosofia, agora dotada de características científicas, granjeia todas as ferramentas necessárias para apreender a totalidade do racional, para compreender que o particular e o universal, que o finito e infinito, estão concatenados. A lógica hegeliana, já assinalada pelo movimento dialético proposto em sua Fenomenologia, visa evidenciar que:

“[...] em vez de evitar a contradição, a lógica deve descer à raiz que a une à pulsão especulativa, fazendo do absoluto a unidade inteligível, da qual nenhum conteúdo escapa [...]” (SANTOS, 2007, p.17).

Para que a Razão prevaleça, Hegel pensa a História guiada a partir de um *télos*, a história da humanidade está em conjunção com a história do *Geist*<sup>57</sup> universal. Todos os acontecimentos e etapas da história da humanidade têm um fim necessário, os seus desdobramentos acontecem, de fato, de modo absolutamente necessário, levando em consideração que a história, nada mais é do que “[...] a autorealização da razão. É a realização que passa por uma certa quantidade de estágios, do menos perfeito ao mais perfeito [...]” (TAYLOR, 2014, p.459). A história trabalha a favor da consciência no seu processo de vir-a-ser *em-si e para-si*.

Como o *Geist* faz então cumprir a sua vontade? A partir daquilo que Hegel nomeia como a *astúcia da razão*:

[...] Hegel introduziu na história da filosofia a astúcia da razão para explicar como a razão objetiva consegue chegar à realização da liberdade por meio das paixões cegas e irracionais dos indivíduos históricos. Essa concepção revela algo do núcleo da experiência do pensamento hegeliano. Ela é astuciosa em seu todo [...] (ADORNO, 2013, p.121).

Como podemos perceber, a *astúcia da razão* age de forma a coordenar os eventos de maneira teleológica; as histórias pessoais, os indivíduos particulares, são instrumentos para a sua efetivação.

Os seres singulares e seus conflitos são importantes, a questão não é simplesmente negar o homem singular. Em sua Filosofia do Direito, Hegel afirma de maneira incisiva que em “[...] todas as ações [...] também as ações histórico-mundiais, situam-se indivíduos [...]” (2010, p.309); e em seus Cursos de Estética deixa claro que a verdade não está afastada do homem contingencial, indicando que “[...] a verdade nada seria se não se tornasse aparente [...] se não fosse para alguém [...]” (2001, p.330). A questão, de acordo com sua visão, é a de compreender que o indivíduo singular compõe uma parte do todo; e é o todo que interessa, o particular é apenas o meio utilizado para a promoção do todo, pois “[...] a liberdade integral não pode ser atingida por um indivíduo sozinho [...]” (TAYLOR, 2014, p.103). A Liberdade está em conformidade com a Razão.

---

<sup>57</sup>Sobre a concepção do *Geist*, enquanto Espírito Absoluto, que se manifesta no particular, mas que não se limita ao particular, Charles Taylor faz a seguinte elucidação: “[...] O espírito, ou *Geist*, de Hegel, embora com frequência seja chamado de ‘Deus’ e embora Hegel pretendesse aclarar a teologia cristã, não é o Deus do teísmo tradicional; ele não é um Deus que poderia existir em total independência dos seres humanos [...]” (2014, p.68).

Alguns indivíduos se destacam nesse percorrer da Razão rumo a sua coroação, mas isso também não ocorre por acaso, “[...] aquelas pessoas cuja ambição individual coincide com os interesses do espírito estão imbuídas de um senso de missão [...]” (TAYLOR, 2014, p.428), missão de fornecer os meios para o desencadeamento dos acontecimentos que fazem com que o *Geist* atinja a sua finalidade. Todos os momentos da História da humanidade se apresentam como essencialmente requeridos, os momentos de violência e dor estão assim justificados, pois como nos explica Taylor, na análise de Hegel sobre a Revolução Francesa, por exemplo, “[...] mesmo as conseqüências desastrosas desempenharam o seu papel [...]” (2014, p.456). O *Terror*, de Robespierre e Saint-Just, foi importante, pois “[...] teve o efeito que Hegel atribui a qualquer esbarrada com a morte. Ele trouxe as pessoas de volta para o universal [...]” (TAYLOR, 2014, p.456).

A filosofia de Hegel fecha a era sistemática da Filosofia Moderna; seu pensamento, rico e ambicioso, serviu de ponto de partida para inúmeras discussões e teorias; sua lógica dialética “[...] antecipa o materialismo histórico [...]” (TAYLOR, 2014, p.185), sua Metafísica reafirma a autonomia do sujeito, colocando-o de forma livre para perseguir o racional, porém, mesmo que em seu pensamento exista uma unidade entre o particular e o Universal, há e há de maneira bastante clara, uma supremacia do Universal em detrimento do particular, supremacia evidenciada pela sua concepção de história com o papel exercido pela *astúcia da razão*. Na filosofia hegeliana o particular está em liberdade, mas em uma liberdade limitada, tendo em vista que ele serve a um projeto maior<sup>58</sup>, ficando à deriva dos ditames de um *Geist* abstrato, que cumpre a sua vontade a partir do sensível, na mesma medida que se distancia dele em defesa do puramente racional.

Ao tentar abarcar o Todo, Hegel, suprassume o indivíduo singular<sup>59</sup>, cedendo-lhe uma liberdade condicionada e limitada; uma vez que para o filósofo: “[...] o que está em questão não é o modo de pensar deste ou daquele indivíduo, mas as ideias constitutivas do próprio espírito [...]” (LUFT, 2001, p.112). A síntese hegeliana, apesar do seu momento negativo e da ideia de um movimento contínuo, parece servir de calabouço para o homem particular, que ao atingir a sua autonomia racional, é apanhado- tal como um pássaro, por uma arapuca lógica, da qual ele não consegue se desembaraçar; o sistema do razão absoluta deixa transparecer a

---

<sup>58</sup>Em Hegel “[...] o particular só pode ser entendido como um veículo transitório do conceito [...]” (TAYLOR, 2014, p.173).

<sup>59</sup>A subjetividade e as particularidades que perfazem a existência do seres humanos são deixadas de lado por um propósito definido, proclamar a soberania da Razão, desse modo, como nos explica Santos: “[...] as conotações psicológicas do indivíduo ficam fora de questão. A consciência se dispõe a dar voz ao discurso do absoluto, e mesmo que não queira sacrificar o que lhe é próprio, ela precisa elevar-se à universalidade do ser e do conhecer, onde os dramas pessoais não encontram abrigo [...]” (2007, p.17).

ideia de que “[...] fomos capturados como agentes num drama que não entendemos realmente [...]” (TAYLOR, 2014, p.456); desse modo, nos é dada uma voz, mas uma vez meramente passiva.

Precisamente nesse ponto, abrem-se os flancos da filosofia hegeliana. Hannah Arendt salienta que aqueles “[...] que vieram depois de Hegel ou seguiram suas pegadas, ou se rebelaram contra ele [...]” (2008, p.193). O pensamento de Hegel teve um imenso alcance e marcou definitivamente o fazer filosófico e toda a produção intelectual do século XIX, seja em termos de continuidade ou de rompimento. Nesse sentido, Adorno nos presenteia com a sagaz observação de que “[...] nenhuma leitura de Hegel que queira lhe fazer justiça é possível sem que se o critique [...]” (2013, p.243); e é em torno dessa necessária crítica que voltaremos o nosso olhar.

### **2.3 A situação de Kierkegaard: Hegel, os hegelianos dinamarqueses e *Vigilius Haufniensis***

O sucesso da perspectiva sistemática se espalhou por toda a Europa, a Alemanha ocupava um ponto central em termos de cultura e conhecimento, sendo o lugar escolhido por muitos jovens estudantes que almejavam uma formação humanística rigorosa e atualizada. Tendo essas pretensões cosmopolitas em mente, intelectuais dinamarqueses tiveram aulas em universidades alemãs, retornando para Dinamarca- que na época nutria uma estreita vinculação com Alemanha-, para disseminar de forma entusiasmada a filosofia do espírito Absoluto. Os intelectuais de Copenhague se viram completamente maravilhados pela novidade do pensamento hegeliano e sua promessa de explicar o Todo.

A sua influência fora sentida em todas as áreas, até mesmo, naquelas que poderiam tranquilamente se imiscuir de um discurso filosófico com ares científicos, como a área religiosa. Jon Stewart nos assinala que “[...] a filosofia de Hegel foi aplicada a [...] diferentes campos, como a Teologia, o Direito, e as Artes [...]” (2003, p.49, tradução nossa). Em suma, todos queriam provar o gosto da autoridade de poder falar em termos absolutos, tendo a Razão como guia, ou até mesmo, colocando-se no lugar de emissário especial da Razão, postura recusada pelo próprio Hegel. De todo modo, o fato é que o sistema- como nos afirma Taylor, “[...] dominou a filosofia [...] por cerca de duas décadas, a de 1820 e a de 1830 [...]” (2014, p.615). O pensamento hegeliano arrebatou todos aqueles que se dedicavam ao cultivo do espírito através da atividade intelectual.

Na Dinamarca, como clarifica Jon Stewart, inicialmente, os grandes responsáveis pela propagação da filosofia hegeliana, foram: o escritor e crítico de arte Heiberg<sup>60</sup>, “[...] provavelmente o principal expoente do hegelianismo na Dinamarca [...]” (STEWART, 2003, p.50; tradução nossa); Martensen<sup>61</sup>, teólogo e líder protestante e, por fim, o escritor e pregador religioso Adolph Peter Adler<sup>62</sup>. Todos, respeitando seus respectivos campos de atuação, buscaram de alguma maneira compreender e propagar a filosofia hegeliana para os seus contemporâneos dinamarqueses, pensando assim, enriquecer a produção e a discussão intelectual da cidade portuária. E certamente o fizeram.

Após e até mesmo durante esse período de prestígio e imponência do pensamento hegeliano divulgado por seus seguidores, o sistema começou a apresentar suas rachaduras. Depois de duas décadas de reinado: “[...] Vemos a década de 1840 como a da grande rebelião contra o sistema hegeliano [...]” (TAYLOR, 2014, p.577). Rebelião ocorrida em toda a Europa; há uma espécie de movimento de desterritorialização dos lugares outrora dominados. Consequentemente, na Dinamarca, não poderia ser diferente: “[...] Depois que Heiberg, Martensen e outros, introduziram Hegel na vida acadêmica dinamarquesa, uma horda de anti-hegelianos se levantou contra a nova tendência [...]” (STEWART, 2003, p.69; tradução nossa). Dentro dessa horda, uma figura se fez notável, a do jovem pensador Soren Kierkegaard, pois, foi justamente nesse momento que “[...] Kierkegaard começou sua curta, mas intensa carreira intelectual [...]” (TAYLOR, 2014, p.577).

Soren Kierkegaard é reconhecidamente um dos mais enérgicos rivais do sistema hegeliano; ao nos atentarmos às suas obras, certamente veremos alusões referentes à sua relação com Hegel, relação minimante complicada; há uma crítica do pensador danês diretamente lançada ao trabalho filosófico hegeliano, mas temos que tomar cuidado ao encerrar a discussão com algo postulado, como se em Soren Kierkegaard, não houvesse nenhuma influência do pensamento de Hegel e, que toda a sua obra não passa de um simples julgar desfavorável, um rompimento radical com o que Hegel havia produzido em termos filosóficos.

Eduardo Portella, em uma conferência para a Academia Brasileira de Letras, escolheu bem o termo para a relação *Kierkegaard-Hegel*, o acadêmico falou em dissidência, e o porquê

---

<sup>60</sup>Trata-se de Johan Ludvig Heiberg (1791-1860): “[...] filósofo, poeta, crítico literário, e dramaturgo [...]” (STEWART, 2003, p.50; tradução nossa).

<sup>61</sup>Hans Lassen Martensen (1808-1884).

<sup>62</sup>Adler (1812-1869), posteriormente nega completamente a filosofia hegeliana: “[...] Após a sua nomeação como sacerdote, Adler alegou ter vivido uma revelação, e esse evento marca o seu afastamento do hegelianismo [...] Ele foi ordenado por Cristo a destruir os seus escritos acerca da filosofia hegeliana [...]” (STEWART, 2003, p.68; tradução nossa).

dessa dissidência, em suas palavras: “[...] Kierkegaard é um descendente direto de Sócrates [...] Por outro lado, dissidente de Hegel, mais precisamente da dialética absolutista [...]” (2013, p.17). Dissidência comporta oposição, discordância, mas vem de uma cisão entre um meio comum; o que podemos tentar entender como um momento de ruptura por um motivo determinado. Jon Stewart em seu completíssimo estudo sobre a relação dos dois pensadores<sup>63</sup>, também alerta contra a nossa precipitação em colocar os autores em uma extrema oposição, pois, segundo ele “[...] há muitos mais pontos passíveis de comparação e similaridade entre os dois pensadores do que os geralmente reconhecidos [...]” (2003, p.32, tradução nossa).

São frequentes as afirmações que tudo em Kierkegaard contraria o já dito por Hegel, que Kierkegaard atua de forma a demolir todo e qualquer vestígio do sistema hegeliano, como se dessa forma, o pensador de Copenhague pudesse ser considerado um pensador genuinamente autêntico<sup>64</sup>, mas tais afirmações e frases de impacto, além de generalizadas, são perigosas e arrogantes, pois parecem esquecer aquilo que Arendt observou, que “[...] as ideias nunca são sem precedentes [...]” (2010, p.323); e, como nos diz o próprio pensador, temos que evitar “a concordância feita através de palavras ocas”<sup>65</sup>. Kierkegaard, assim como Hegel, dá continuidade ao diálogo, os problemas por ele identificados, não são problemas avulsos, mas problemas advindos desse diálogo. Kierkegaard certamente inova, mas é desse embate com Hegel e do quinhão que recebeu de toda a tradição filosófica, que a sua inovação pode surgir, e isso, nem de longe lhe retira sua autenticidade como pensador.

O professor Alvaro Valls resume de maneira precisa o diálogo de Kierkegaard com o legado hegeliano:

[...] Kierkegaard [...] envolveu-se progressivamente com o pensamento hegeliano. Procurou localizar e corrigir os pontos fracos, tratou de aprender a ler Hegel, o melhor que conseguiu. Estudou-o muito, leu dele e leu sobre ele [...] Em sua crítica a Hegel, Kierkegaard respeita o filósofo, por mais que critique seu pensamento abstrato, sua especulação que tende a fugir da vida [...] (2012, pp.43-45).

<sup>63</sup>Stewart se colocou diante da tarefa de estudar de forma atenta e extremamente minuciosa a querela Kierkegaard/Hegel. Em *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*, o acadêmico afirma que a crítica kierkegaardiana se dirige mais aos hegelianos dinamarqueses, que à Hegel.

<sup>64</sup>Essa é uma prática que infelizmente podemos presenciar de maneira recorrente no campo da Filosofia; Jon Stewart ao analisar, por exemplo, a postura do kierkegaardiano Thulstrup em relação à obra do pensador dinamarquês, afirma que Niels Thulstrup ao postular “[...] uma originalidade radical de Kierkegaard, traz junto à noção de que ele não se relacionou com nenhum pensador que o antecedeu [...]” (2003, pp.27, tradução nossa). Faca de dois gumes, pois empobrece em demasia a filosofia de Kierkegaard e seu diálogo com a tradição. Mas esse tipo de argumento também não é uma exclusividade de Thulstrup, na verdade, é uma argumentação frequente na contemporaneidade, e, diga-se de passagem, bastante violenta, onde o *ad hominem* e o *ad baculum* se juntam de maneira assustadora, para exaltar determinada figura ou escola intelectual, não apenas Soren Kierkegaard, que, aliás, de forma geral, é muito mais menosprezado, que defendido.

<sup>65</sup> “[...] produz-se às vezes uma concordância com palavras ocas sobre realidades diferentes [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.11).

Encontramos então o motivo pelo qual Kierkegaard se coloca na contramão do pensamento sistemático, justamente por Hegel afirmar o abstrato em detrimento do existente factual. O real hegeliano, que equivale ao racional, não pode ser o existente concreto, pois o existente não se resume apenas ao racional.

Já aludimos aqui à posição kierkegaardiana de se afirmar enquanto pensador subjetivo, sua existência não está condicionada pelo Absoluto proposto no sistema; sua existência não pode se resumir à “[...] imediatidade [...] suprimida pela mediatidade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.39). É a existência mesma que ele elege como o foco, não o universal. Se o sistema explica tudo, o que resta fazer com nossa existência falível, contingente e finita? Como devemos nos relacionar com a verdade, se somos apenas um momento dela? Como ser livre se nossa existência já se encontra completamente subordinada a um *télos* que desconhecemos? São essas as perguntas que Kierkegaard se propõe; como nos diz Hannah Arendt: “[...] o ponto de partida de Kierkegaard é o sentimento do indivíduo de estar perdido num mundo totalmente explicado [...]” (2008, p.202).

Kierkegaard também é um dialético, e emprega o seu pensamento e sua própria existência em favor do devir, mas nega a lógica e seus comandos, pois para ele a “[...] lógica é a província da necessidade [...]” (MARINO, 1998, p.311; tradução nossa), já a existência, que é o que realmente lhe interessa, é do reino da possibilidade. Em relação à dialética hegeliana, realiza alguns deslocamentos; Kierkegaard se coloca contra o conceito de mediação, ao qual ele substitui pela categoria do *salto qualitativo*, e “substitui” a síntese pelo *paradoxo*. Deslocamentos feitos em nome da existência.

Tais deslocamentos, não compõem uma ruptura drástica, de fato, a própria categoria de *salto qualitativo*, já está assinalada no prefácio da *Fenomenologia* de Hegel<sup>66</sup> - como nos chama atenção Adorno em sua tese de doutoramento sobre Kierkegaard. Adorno indica que a crítica de Kierkegaard nesse contexto, foi direcionada à tentativa de Hegel de realizar o salto nos limites da lógica<sup>67</sup>. O autor vai mais longe e afirma que no tocante a Teoria das Esferas e Estádios<sup>68</sup>, o que o pensador danês fez, foi realizar um sistema da existência: “[...]”

<sup>66</sup> “[...] o espírito nunca está em repouso, mas sempre tomado por um movimento para frente. Na criança, depois de longo período de nutrição tranqüila, a primeira respiração- um salto qualitativo- interrompe o lento processo do puro crescimento quantitativo; e a criança está nascida [...]” (HEGEL, 2008, p.31).

<sup>67</sup> “[...] Kierkegaard admite que ‘Hegel estatuiu o salto, mas na lógica’ [...]” (ADORNO, 2010, p.201).

<sup>68</sup> Kierkegaard nos apresenta uma teoria em que a existência pode assumir três figuras ou modos de configuração. De acordo com essa dialética da vida, existem “[...] três estádios, um estético, um ético, um religioso; porém não abstratamente, como o mediato-imediato, a unidade, mas concretamente na determinação da existência como gozo- perda, ação- vitória, sofrimento [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.309). Os estádios não representam figuras fixas, a professora e pesquisadora Guiomar De Grammont, observa que a denominação *estádio* indica que “[...] não há obrigatoriamente uma relação de ascensão hierárquica de um para o outro [...] Um indivíduo poderá permanecer por toda sua vida no estádio estético, por exemplo, sem jamais vir encontrar-se no ético ou

Kierkegaard desenvolveu o paradoxal sistema da existência [*Existenz*] (ADORNO, 2010, p.194, grifo do autor). O que Adorno quer deixar claro é que Kierkegaard em suas formulações não escapa às articulações de cunho sistemático:

[...] A filosofia da existência [*Existenzphilosophie*] desenvolvida por Kierkegaard nada mais é que uma tentativa de, no pensamento, dominar a antinomia da existência ou justificá-la como conteúdo de verdade. E isso, de forma sistemática. Por mais que Kierkegaard desacredite o “sistema da existência” [*Dasein*] de Hegel: quando essa existência se lhe concentra na consciência, quanto ao ato espontâneo da liberdade se lhe converte na mais íntima determinação da subjetividade; quando para ele a imagem do homem como imagem “total” subordina-se às determinações puras do pensamento, ele sucumbe à compulsão idealista a criar sistemas [...] (ADORNO, 2010, pp.193-194, grifos do autor).

Para Adorno, Kierkegaard não se distancia tanto de Hegel em sua compreensão de dialética, na verdade, continua na mesma esteira de pensamento do filósofo alemão.

Mas, voltando à crítica kierkegaardiana; o pensador nos explica que o emprego do elemento negativo, que poderia “salvar” a lógica hegeliana da necessidade meramente formal, também é um argumento falho, pois:

[...] Emprega-se na lógica o *Negativo* como aquela força estimuladora que põe movimento em tudo. E, afinal, movimento a gente tem que ter na Lógica, não importa como, custe o que custar, por bem ou por mal. O negativo ajuda então, e se ele não adiantar, ajudam os trocadilhos e outros recursos de linguagem, até porque o próprio negativo se tornou um jogo de palavras [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.15, grifo do autor).

Logo, o suposto movimento que a lógica hegeliana tenta empreender, é entendido por Kierkegaard como um movimento meramente representativo, na verdade, a lógica continua estagnada.

Kierkegaard contesta de maneira definitiva a presença de movimento na dialética especulativa, colocando que “[...] a filosofia moderna não faz movimento nenhum, em geral faz muito alarido, faz relevação [...]” (2009, p.91). O grito pode até mesmo paralisar, pois aquilo que é forçoso, jamais será um movimento verdadeiro. Como pensar o devir dentro desse esquema? Impensável, esta é a sua resposta, tendo em vista que o necessário já é e já

---

no religioso [...]” (2003, p.112). A pesquisadora ainda nos fornece uma explicação do que compõe cada estágio: “[...] no estágio estético derramam-se aos nossos olhos com a turbulência de um rio que corre sem cessar. Vivem no instante, na busca desenfreada de um gozo sem passado e sem futuro [...] Em outro extremo, encontra-se o ético [...] o ético apresenta-se solar, com os contornos claros e definidos, em sua moralidade tranqüila, sem mistérios, como velhos chinelos sob o calor acolhedor da lareira. Submetido ao tempo, vive a confortável rotina diária [...] As imagens do esteta e do ético apenas evocam os momentos em que o homem estaria totalmente imerso na temporalidade, sendo que o pólo para qual a essência humana poderia convergir, segundo Kierkegaard, é o estágio religioso [...]” (DE GRAMMONT, 2003, pp. 111-112). O estágio religioso, é nesse entendimento, o estágio onde realmente existe ética, mas uma ética pautada na decisão livre, do indivíduo responsável, e não a ética guiada pelo princípio de coerção normativa.

está posto, não pode ser um contínuo vir-a-ser: “[...] o que vem a ser mostra, justamente pelo fato de devir, que não é necessário, pois a única coisa que não pode devir é o necessário, porque o necessário *é*” (KIERKEGAARD, 2008, p.106, grifo do autor).

Ao colocar o *paradoxo* no centro da sua reflexão filosófica, significa dizer então que o pensamento não pode atingir a verdade? Ou que o irracionalismo é a única solução? Não, Kierkegaard não recusa toda e qualquer atividade racional, só aquela que deseja escravizar a experiência pessoal, aquela que deseja arrancar a possibilidade de relação da verdade com o espírito subjetivo. Kierkegaard almeja um pensamento apaixonado, que conjugue existência e verdade, o paradoxo é justamente “[...] a paixão do pensamento, e o pensador sem um paradoxo é como um amante sem paixão, um tipo medíocre [...]” (KIERKEGAARD, 2008, p.61). O pensador não deve temer o paradoxo, o pensador deve temer apenas “[...] a esterilidade da reflexão [...]” (VALLS, 2012, p.68).

A verdade deve ser alvo de busca, mas sem pretensões totalizantes, e principalmente, sem excluir o factual. A justificativa de Hegel para a subordinação do individual ao conceitual era a de que “[...] os seres humanos são finitos, e seu conhecimento limitado e falho [...]” (STEWART, 2003, p.255; tradução nossa); mas do que adianta pensar o todo abstraindo parte tão significativa como a existência individual? Do que adianta uma verdade desencarnada? Esse é o fato que contraria Kierkegaard em relação ao pensamento de Hegel; para o filósofo dinamarquês a “[...] verdade é necessariamente subjetiva e individual e não pode ser demonstrada pelo pensamento discursivo ou conceitual [...]” (STEWART, 2003, p.02; tradução nossa).

A existência é paradoxal, a existência sim possui movimento, e dessa forma também a verdade, pois existência e verdade estão arraigadas, não de modo harmônico, mas em devir. Assim, a existência é um incessante vir-a-ser: “[...] O homem é uma performance, ele não é, ele se torna homem [...]” (VALLS, 2012, p.51). É na existência que o negativo possui efetividade real. Em lugar do *Geist*, Kierkegaard procura na contingência da singularidade humana, pensar e entender o papel do indivíduo diante da atividade intelectual, diante do universo e principalmente diante da sua própria vida.

A imagem da *astúcia da razão* causa repulsa em Kierkegaard, pois é como se suas vontades, seus desejos, suas ações, enfim, sua própria liberdade, lhe fosse ceifada; como se todos os elementos que fazem parte da experiência pessoal fossem apenas idéias introjetadas no campo terreno para tornar o momento da existência particular mais tolerável. De fato, se a existência está posta a serviço do Conceito, as possibilidades de locomoção e decisão ficam completamente refreadas, e “[...] Sem uma autêntica possibilidade, não existe liberdade [...]”

(VALLS, 2013, p.151). Com o intento de problematizar a Liberdade, e em tendo “[...] Hegel e seus discípulos claramente em vista [...]” (MARINO, 1998, pp.310-311; tradução nossa), Kierkegaard publica em 1844 a obra *O conceito de angústia*.

O livro sobre angústia é de autoria do pseudônimo/autor *Vigilius Haufniensis*, que ao contrário da maioria dos pseudônimos kierkegaardianos, “[...] escreve apenas um livro, e então desaparece da cena literária [...]” (MARINO, 1998, p.323; tradução nossa). O livro também destoa das obras pseudonímicas que o antecederam, principalmente pela particularidade do seu discurso, apesar da ironia, é um livro com uma linguagem “[...] direta e até um pouco docente [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.285); representa dentro do escopo da produção kierkegardiana, “[...] um dos seus trabalhos mais filosóficos [...]” (STEWART, 2003, p.378; tradução nossa). O pesquisador Alvaro Valls, ao ressaltar as particularidades do tratado sobre a angústia, coloca que o escrito é um:

[...] livro muito estranho, ora maçante, ora sarcástico, ora pesadamente acadêmico, ora popular e literário- assinado por um pseudônimo, sim, mas que utiliza linguagem de filosofia universitária [...] sempre usando e abusando de um jargão professoral [...] (2013, p.148).

A obra de 1844 é um texto que força o leitor a procurar entender os desdobramentos da sua dialética interna.

Apesar de não ter sido apropriadamente apresentado, algumas palavras de *Haufniensis* já foram proferidas aqui. O autor, ao se atentar à querela da angústia, procura evidenciar o papel do Indivíduo diante do Todo, não o pensando apenas como um momento do Sistema, mas como um existente real, concreto, que importa por si mesmo e não pelo papel que pode vir a representar na História Universal. *Haufniensis* começa nos fazendo a seguinte observação:

[...] Cada geração tem sua tarefa e não precisa incomodar-se tão extraordinariamente, tentando ser tudo para as anteriores e as posteriores. A cada indivíduo na geração, tal como a cada dia, basta o seu tormento, e basta que cada um cuide de si mesmo, e não é preciso abranger toda a contemporaneidade na sua preocupação patriarcal [...] Nem todo aquele que tem as costas encurvadas é por isso mesmo um Atlas, ou se tornou um por carregar um mundo [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.09).

É para o Indivíduo que *Haufniensis* se reporta, escancarando sua objeção ao *Geist* hegeliano e sua tarefa de operar o Absoluto servindo-se do contingente, mas reduzindo seu papel e sua capacidade de governar a si mesmo.

Não precisamos especular se a crítica se dirige a Hegel<sup>69</sup>, pois *Haufniensis* deixa esse fato mais que explícito, mas podemos sim observar que na época, a questão do sistema e dos sistemáticos, era uma questão muito importante para Kierkegaard; tanto que em *Migalhas Filosóficas*- obra lançada no mesmo ano em que o *Conceito de Angústia*, com uma imensa proximidade temporal<sup>70</sup>, sendo considerado um “[...] livro gêmeo [...]” (VALLS, 2013, p.182) da obra sobre angústia-, o pseudônimo/autor *Johannes Climacus* nos faz a seguinte e incisiva declaração: “[...] me abstenho de servir o Sistema [...]” (KIERKEGAARD, 2008, p.19); *Climacus* se recusa a ser mais um operário da construção sistemática hegeliana continuada por seus epígonos.

Kierkegaard não pensa uma Filosofia que consiga abranger o Todo, que consiga dar conta de tudo de maneira necessária; é nesse sentido que ele afirma através de *Haufniensis*, que Hegel comete um grande equívoco ao tentar explicar tudo, ao tentar alcançar e, alcançar de maneira lógica uma explicação para o Todo:

[...] Hegel, apesar de todas as suas excelentes qualidades e a sua colossal erudição, em tudo que produziu está mais e mais a lembrar que era, na acepção alemã do termo, um professor de filosofia que precisava explicar tudo à *tout prix* [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.22, grifo do autor).

A explicação sistemática, cobra assim, um preço extremamente caro. Pois, torna a existência esvaziada de sentido, torna a verdade uma entidade abstrata que perpassa o Indivíduo, mas de maneira violenta, forçosa e sem *páthos*, mortificando assim, o próprio existente.

*Climacus*, da mesma forma que *Haufniensis*, não deseja elevar-se ao conhecimento racional negando aquilo que lhe é mais precioso, sua subjetividade, sua liberdade. Assim, ele nos explica a sua tarefa enquanto existente:

[...] Eu só tenho minha vida, e esta eu ponho em jogo toda vez que uma dificuldade se apresenta. Aí a dança vai fácil; pois a ideia de morte é uma leve dançarina, a minha dançarina, qualquer ser humano me é pesado demais; e por isso, eu suplico, *per deos obsecro*, que ninguém se incline diante de mim, porque eu não danço [...] (KIERKEGAARD, 2008, p.24, grifos do autor).

---

<sup>69</sup>Jon Stewart defende a tese de que o *Conceito de Angústia*, na verdade, é um ataque aos hegelianos dinamarqueses, e não um ataque direto a Hegel: “[...] parece claro que Vigilius Haufniensis na Introdução d’*O Conceito de Angústia* tem em mente Adler, Heiberg, e Nielsen, mais que o próprio Hegel [...]” (2003, p.385, tradução nossa). Concordamos com Stewart, Kierkegaard critica Adler e os hegelianos dinamarqueses, na Introdução e no decorrer do livro, entretanto, pensamos que há sim uma crítica à Hegel, crítica inclusive formulada de maneira bastante clara e nomeada.

<sup>70</sup>O *Conceito de Angústia* foi publicado em “[...] 17 de Junho de 1844, apenas quatro dias depois que as *Migalhas filosóficas* foram publicadas [...]” (STEWART, 2003, p.378; tradução nossa).

A liberdade é a música que lhe dita o ritmo da dança, por isso dispensa discípulos, por esse motivo ele se recusa a dar conta da História do mundo como vontade do Espírito. Ele só pode dizer a partir de uma perspectiva delimitada. E isso, não empobrece a dança do seu Espírito, pois seu único trabalho é o de se movimentar de maneira livre e despreziosa, assim, suplica: não me impeçam o movimento!

É pensando problematizar a relação do indivíduo com a existência e com a liberdade, que Soren Kierkegaard se coloca contrário ao projeto teleológico e sistemático de Hegel. Hannah Arendt afirma que Kierkegaard e a sua negação total de um saber capaz de apreender o Todo, foram de suma importância para a atividade filosófica, “[...] Foi sobretudo a partir dele que a filosofia adotou seus novos conteúdos concretos [...]” (1998, p.204). O pensador negativo reafirmou as suspeitas acerca das verdades feitas e propagadas. Sim, as verdades científicas são bem-vindas, desde que não lhe neguem a possibilidade de pensar e existir como um ser humano concreto.

Se a certeza sistemática impera, se a sua época se apresenta como “[...] o tempo da reflexão, do excesso de raciocínios, do cálculo sem paixão [...]” (VALLS, 2012, p.68); é preciso então ter a ousadia de colocar a importância do paradoxo, do absurdo diante do existente individual. Questionar verdades feitas é uma tarefa espinhosa, o próprio autor observa que “[...] Pensar uma contradição, apesar de todas as certezas da filosofia moderna e da atrevida coragem dos seus jovens seguidores, estará sempre ligado a grandes dificuldades [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.234.); entretanto, ele também sabe que “[...] audácia e atrevimento garantem meia vitória [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.98), e isto nunca lhe faltou. É essa a bagagem teórica que Kierkegaard carrega para o *Conceito de Angústia*.

#### **2.4 A situação de Dostoiévski: eslavófilos, ocidentalistas e o *Paradoxalista do Subsolo***

O incômodo de Soren Kierkegaard, diante da dicotomia estabelecida entre razão e existência, com a proeminência da primeira em relação à segunda, também fora sentido pelo romancista russo, Fiódor Dostoiévski. A Rússia de Dostoiévski encontrava-se assolada pelo sentimento de uma iminente convulsão social, justificada pelo atraso do país em relação à situação do restante do continente europeu do século XIX. O imenso território eslavo, ainda regido pelo modelo czarista, tinha na base da sua economia o trabalho de um campesinato explorado e iletrado. Gerando assim, os mais profundos descontentamentos; contrariedades, que em um primeiro momento, foram manifestadas em uma atmosfera estritamente intelectual.

O movimento eslavófilo, tentou responder a sensação de não pertença aos valores europeus, como um aspecto positivo da Rússia; imbuídos e inspirados por ideais românticos vindos da própria Europa<sup>71</sup>, o grupo apadrinou o solo Russo, como o único capaz de responder às questões da Rússia, valorando seus costumes e tudo aquilo que compunha a sua essência, surge assim, a ideia de uma “alma russa”, que não carecia de nenhuma influência externa. A afirmação de um caráter puramente nacional e poderoso era o que sustentava a espinha dorsal do grupo; o estrangeiro nada tinha a dizer sobre a Rússia e o seu povo.

Apesar da tentativa de criar um universo habitado apenas por aspectos rigorosamente russos, era inegável, que a presença europeia já se fazia sentir no contexto eslavo; a elite financeira do país tinha como costume enviar seus membros para uma formação acadêmica nos grandes centros europeus, promovendo um intercâmbio de ideias, que claro, não ocorreu sem estranhamento e disputadas:

[...] a infiltração de formas de vida e de pensamento europeias modernas, especialmente alemãs e francesas [...] chocaram-se na Rússia, com toda sua força, contra uma sociedade que, embora estivesse corrompida em muitos aspectos, era também muito independente e voluntariosa e, sobretudo, estava muito pouco preparada para tanto [...] (AUERBACH, 2015, p.469).

O conflito estabelecido, como nos observa Auerbach, foi motivado pela discrepância entre o desenvolvimento social, político e econômico da Europa, *versus* as configurações perpetuadas na Rússia.

Dentro do movimento intelectual, outra corrente começara a se formar; uma corrente que não só abraçava os princípios europeus, como também, visava implementá-los no solo russo, de forma a promover os mesmos avanços que a Europa havia conseguido com a Revolução Francesa, com os progressos científicos e, com ainda em curso, Revolução Industrial. Esse grupo pensava que a Rússia podia e devia receber os “ventos auspiciosos” soprados pelo continente Europeu.

Os assim chamados “ocidentalistas” almejavam uma reforma cultural e política, agregando o modo Europeu à realidade russa. Com esse intento, começaram então, a formar grupos. Intelectuais, artistas e pensadores políticos articularam-se com o objetivo de pensar uma nova Rússia, desenvolvida e atualizada; o fizeram a partir de associações, dos famosos “círculos”: “[...] Viver nos ‘círculos’ era uma estratégia russa para desenvolver uma espécie de vida social e política na ausência das liberdades civis vigentes [...]” (FRANK, 2008, p.290). Em suas reuniões, todos os temas que pudessem problematizar o que vinha ocorrendo

---

<sup>71</sup> “[...] os eslavófilos recorreram abundantemente às ideias dos românticos alemães [...]” (FRANK, 1992, p.68).

na Rússia, eram colocados em pauta; as suas discussões abarcavam filosofia, história, ética, estética, política, em suma, uma variedade de assuntos e ideias.

O grupo favorável aos valores ocidentais tinha as mais variadas influências, principalmente Hegel e os hegelianos de esquerda, a exemplo de Feuerbach. Entretanto, alguns dos seus membros, se viam inclinados a uma tendência diametralmente oposta, o humanismo filantrópico do socialista francês Charles Fourier. Uma figura se destaca na atuação desses círculos, a figura daquele que foi “[...] o mais influente crítico da literatura russa [...]” (FRANK, 2008, p.155), nomeadamente, Vissarion Belínski<sup>72</sup>. O crítico oscilou de maneira significativa, entre os ideais de natureza filantrópica, e o racionalismo dos hegelianos de esquerda.

Dostoiévski irá travar uma ambivalente relação com o Belínski, a amizade com o crítico enriquecerá o seu trabalho e a sua forma de pensar, tendo em vista que ele fora “[...] indelevelmente marcado pela complexidade cultural do seu tempo [...]” (FRANK, 2008, p.149). O romancista russo não gozava do mesmo status financeiro que a maioria dos intelectuais que o cercavam, mas isso não limitava a sua participação ativa nos círculos, tendo em vista que seus freqüentadores eram “[...] originários das mais diferentes classes [...]” (AUERBACH, 2015, p.468), e o que os unia era a produção de caráter intelectual.

Com a publicação de seu primeiro romance, *Pobre Gente*, Fiódor Dostoiévski passa a gozar da estima de Belínski e começa a freqüentar a sua plêiade:

O entusiasmo de Belínski pelo manuscrito *Pobre Gente* celebrizou rapidamente o nome de Dostoiévski em seu círculo de amigos, e a fama do novo escritor espalhou-se imediatamente por toda comunidade literária [...] Com sua habitual impetuosidade e franqueza, Belínski adotou imediatamente o jovem escritor em seu círculo íntimo de amigos e passou a tratá-lo com grande afeição [...] (FRANK, 2008, pp.211-212).

A estadia de Dostoiévski na plêiade de Belínski fora marcada por uma violenta disputada de egos<sup>73</sup>, disputada responsável pela retirada do autor da plêiade. Mas a amizade de Belínski e seus efeitos em Dostoiévski foram de extrema importância, além do mais, a participação no grupo de tão notório crítico, abriu de uma vez por todas as portas para os importantes círculos que o seguiram<sup>74</sup>.

<sup>72</sup>Descrito nas palavras de Joseph Frank como “[...] um homem de personalidade forte e apaixonada, que ocupava uma posição central e decisiva nos meios culturais da Rússia de seu tempo [...]” (2008, p.227).

<sup>73</sup>A disputa que se estabeleceu dentro do círculo foi uma “[...] briga mesquinha entre prima-donas [...]” (FRANK, 2008, p.224).

<sup>74</sup>Sobre os círculos, Frank completa que: “[...] Dostoiévski participara de vários desses círculos: da importantíssima Plêiade de Belínski [...] do obscuro mas influente círculo de Bekétov, que mostrava uma

As divergências entre Dostoiévski e Belínski<sup>75</sup> se acentuaram por o romancista discordar de uma aceitação por parte do crítico de acepções e ideias, que para ele, não só conversavam com o ateísmo, como também negavam a plenitude da liberdade individual. Quais eram essas ideias?

[...] as ideias dos hegelianos de esquerda alemães [...] O Hegelianismo de esquerda consistiu originalmente numa crítica à religião, e o produto da sua influência foi pôr em dúvida o fundamento religioso das crenças dos socialistas utópicos [...] Essas ideias explodiram como uma bomba entre os ocidentalistas russos, já predispostos aceitá-las por sua familiaridade com o pensamento de Hegel [...] (FRANK, 2008, p.246).

É válido ressaltar, que não só Belínski, mas basicamente todos os intelectuais ligados a esses círculos, tendiam a cotejar entre o pensamento do fourierismo e as noções vindas do hegelianismo de esquerda.

Outro contraponto entre os dois era a discussão acerca do papel da arte: se a arte deveria ou não ter alguma função dentro da luta. Ao contrário de Belínski, “[...] Dostoiévski [...] não aceitava a subordinação da arte e da imaginação à questões sociais [...]” (FRANK, 2008, pp.441-442)<sup>76</sup>. O romancista começara a transitar por esses círculos, muito mais preocupado com “[...] a causa da emancipação dos servos [...]” (FRANK, 2008, p. 349)<sup>77</sup>, do que com as possíveis vantagens da apropriação de todos os ideais ocidentais; suas “[...] atenções fixavam-se [...] na Rússia e nos problemas russos [...]” (FRANK, 2008, p.310). Dostoiévski, que em seu seio familiar, recebera uma rigorosa educação religiosa, não podia compactuar com uma visão de mundo atéia, que a seu ver, retirava do homem a responsabilidade pelos seus atos, o que poderia produzir monstruosidades.

---

tendência fourierista e criara alojamentos comunais para seus membros; e do círculo de Petrachévski, de inclinação sobretudo sociopolítica, cujos membros acabaram na prisão [...]” (2013, p.51).

<sup>75</sup>A relação entre Belínski e Dostoiévski não pode ser resumida da maneira progressiva: admiração, amizade, rompimento; Belínski habita a consciência de Dostoiévski mesmo após a discussão inaugural entre os pensadores. É o Dostoiévski maduro, que nos confessa de forma admirada que “[...] Bielínski era eslavófilo em segredo [...] Em toda minha vida não encontrei um homem mais apaixonadamente russo do que Bielínski [...]” (2000, pp.77-78). Apesar do crítico literário se colocar de modo claro ao lado dos ocidentalistas, Dostoiévski crê, que pela sua personalidade e força de pensamento, Belínski nada mais foi que um retrato magnífico da capacidade do homem originalmente russo.

<sup>76</sup>Frank nos explica que: “[...] A verdadeira questão não era se a arte deveria preocupar-se com a ‘vida’, mas se o valor da arte dependia de seu compromisso com uma doutrina política específica [...]” (1992, p.224, grifo do autor).

<sup>77</sup>Libertação que irá se concretizar de maneira polêmica em 1861, pelo czar Alexandre II: “[...] a libertação dos servos por Alexandre II [...] finalmente ocorreu em fevereiro de 1861 [...] essa libertação colocou uma carga de impostos pesada demais sobre os camponeses [...] A desilusão com as condições da libertação colocou os jovens de 1860 contra todas as reformas iniciadas e controladas pelo governo czarista [...]” (FRANK, 1992, p.220).

Depois do seu rico contato com Belínski, Dostoiévski integrou outras associações, dentre elas, a de Bekétov, a de Petrachévski<sup>78</sup>, e o círculo de Spechniev (círculo menor, composto por membros do círculo de Petrachévski, funcionando de modo paralelo). Em 1849, delatado por um agente infiltrado no círculo, Dostoiévski é preso, acusado de conspiração e condenado a trabalhos forçados na Sibéria.

Até o ano de sua prisão, vemos um Dostoiévski que recebera a influência do romantismo francês e alemão, tivera contato com o fourierismo<sup>79</sup>, bem como Hegel e o hegelianismo de esquerda, enfim, um homem que havia experimentado uma gama de vertentes e discussões teóricas. Após o retorno do exílio compulsório, há uma mudança de tom em suas obras, prevalecem as cores realistas e seus enredos se apresentam despidos de ideais progressistas. Não que sua luta contra a injustiça e a servidão tenha se esgotado, entretanto, o exílio e:

[...] os anos passados na Sibéria convenceram-no de que a classe camponesa russa não era “revolucionária” no sentido ocidental de desejar substituir o czarismo por uma nova forma de governo. Além disso, sabia na pele que não era possível nenhuma unidade entre os camponeses e a intelectualidade [...] (FRANK, 2013, p.232).

Agora, ele empreende uma nova luta, a luta do Indivíduo contra a escravidão promovida pela razão. Essa questão já lhe perturbava em seu período pré-Sibéria, mas nesse ponto, ela se acentua de maneira drástica.

É na obra *Memórias do Subsolo*, que a acentuação no Indivíduo e na sua liberdade pessoal, se torna mais enfática; as *Memórias*, “[...] a primeira grande criação de Dostoiévski depois dos anos que passou na Sibéria [...]” (FRANK, 2013, p.427), revelam um indivíduo marcado pelo ferrete da razão, mas que nem por isso aceita as suas delimitações formais. Nesse sentido, Luigi Pareyson afirma que:

As *Memórias do Subsolo* [...] constituem [...] a reviravolta no pensamento de Dostoiévski, são uma obra muito complexa, cujo significado maior consiste em reivindicar a liberdade e a personalidade do indivíduo contra a ordem necessária da natureza ou da razão. Tal reivindicação é operada até ao

<sup>78</sup>Joseph Frank nos apresenta Petrachévski e a criação de seu círculo, nas seguintes palavras: “Em 1847, Mikhail Butachévitch-Petrachévski era uma rapaz de 26 anos de idade, cerca de seis meses mais velho do que Dostoiévski [...] O fourierismo, particularmente, causou forte impressão sobre Petrachévski [...] Daí por diante transformou-se num fourierista convicto e dedicou-se à propagação da sua nova fé. No início dos anos 1840, Petrachévski começou a convidar os amigos mais próximos para irem à sua casa trocar idéias, e foi deste grupo que se originou seu círculo [...] Petrachévski guardava intacta a convicção típica do século XVIII no poder das idéias para induzir mudanças sociais e estava seguro de que, se conseguisse levar um bom número de pessoas a pensar de maneira crítica sobre os problemas que afetavam sua vida, isso acabaria por incitá-las à ação [...]” (2008, pp.313-315).

<sup>79</sup>Joseph Frank afirma que o autor russo “[...] não era fourierista [...]” (2008, p.353).

absurdo [...] as *Memórias do Subsolo* [...] são a revelação do homem a si mesmo, a revelação do homem secreto, escondido, ignorado [...] (2012, pp. 26-27).

O *paradoxalista* do subsolo grita, esperneia e se volta contra qualquer fado, qualquer determinação que lhe ordenem e que lhe impeça de escolher ser aquilo que ele é, mesmo que ele escolha um disparate.

Nesse momento, podemos perceber um afastamento claro de Dostoiévski do movimento de caráter ocidentalista, o autor declina tanto dos ideais filantrópicos, quanto das promessas redentoras da razão. Há agora uma aproximação com os valores eslavófilos, como podemos perceber na seguinte fala d’*Os demônios*: “[...] Pela impossibilidade de ser russo eu me tornei um eslavófilo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2004, p.555). Fala irônica, mas que revela um profundo desgosto com os ideais que outrora lhe despertaram interesse.

Os valores ocidentais, a ciência, seus progressos, suas ideias bonitas e cheias de floreio, viraram para Dostoiévski, terra árida. Antes da publicação das memórias do “herói” do subsolo, o romancista publicou um outro livro, que serviria de certo modo, como “[...] o prelúdio das *Memórias do Subterrâneo* [...]” (FRANK, 2013, p.327). Em *Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*, Dostoiévski nos apresenta um narrador mordaz, que ao viajar pela Europa<sup>80</sup>, revela aos seus amigos leitores como foi seu encontro com o “palco da intelectualidade moderna”. De forma absolutamente irônica, ou como denomina Frank, através de uma “[...] retórica da ironia invertida [...]” (2013, p.345), o narrador explora os sentimentos de inferioridade do povo russo diante da Europa e questiona se existe de fato, um motivo pertinente para este sentimento<sup>81</sup>.

Frank nos alerta que “[...] Dostoiévski estava convencido de que a Europa era uma cultura moribunda- uma cultura que perdera o elo [...]” (2013, p.329). O narrador abre o diálogo provocando o seu leitor da seguinte maneira:

[...] O que hei de lhes escrever? O que direi de novo, que ainda seja desconhecido e não tenha sido contado? Quem de nós, russos (pelo menos dos que lêem revistas), não conhece a Europa duas vezes melhor que a Rússia? Escrevi duas por delicadeza, mas o certo seria dizer dez vezes [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.69).

<sup>80</sup>O próprio Dostoiévski havia realizado uma viagem pela Europa em 1862, as impressões do narrador, certamente se confundem com as dele: “[...] No verão de 1862, Dostoiévski fez a sua primeira viagem para a Europa Ocidental [...]” (THOMPSON, 2002, p.191; tradução nossa). É fato que sua visão do continente Europeu, já estava completamente mergulhada no mais total desprezo e sentimento de superioridade.

<sup>81</sup> “[...] ‘Meus Deus, que espécie de russos somos?’ [...] ‘Somos realmente russos? Por que a Europa exerce sobre nós, sejamos quem formos, uma impressão tão forte e maravilhosa, e tamanha atração?’ [...] Toda a nossa vida se dispôs em moldes europeus, já desde a infância’ [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.79)

Rivaliza assim com seu público que presta mais atenção aos aspectos vindos de países estrangeiros, que à sua própria nação.

Durante a sua viagem, as coisas não melhoram. Berlim lhe parece “azedada”<sup>82</sup>; Londres, uma cidade de racionalidade fria, o que o repugna demasiadamente<sup>83</sup>. Paris, a capital dos sonhos<sup>84</sup>, não o encanta. Antes, ele denuncia a falsidade incutida em seus ideais revolucionários:

[...] O que é *liberté*? A liberdade. Que liberdade? A liberdade, igual para todos, de fazer o que bem se entender, dentro dos limites da lei. Mas quando é que se pode fazer o que se bem entender? Quando se possui um milhão. A liberdade concede um milhão acaso a cada um? Não. O que é um homem desprovido de milhão? Não é aquele que faz o que bem entende, mas aquele com quem fazem o que bem entendem [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.132, grifo do autor).

Pode-se concluir facilmente, que dentro dessa lógica de sujeição utilitarista promovida pelo capital, não há espaço para o último dos princípios, a fraternidade. Frank evidencia que Dostoiévski “[...] considera a liberdade política e a igualdade perante a lei, desacompanhadas da igualdade econômica, apenas ficções repulsivas inventadas pela burguesia para iludir o proletariado [...]” (2013, p.339). Assim, o narrador suspira de alívio diante do “bom e velho” atraso russo.

A racionalidade européia, que vinha ganhando espaço na Rússia, não era bem quista<sup>85</sup>, porque negava aquilo que para o romancista havia de mais precioso, a nossa própria liberdade enquanto indivíduos complexos e contraditórios. O *paradoxalista* do subsolo insurge-se assim e diz:

[...] a razão, meus senhores, é coisa boa, não há dúvida, mas a razão é só razão e satisfaz apenas a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida, isto é, de toda a vida humana, com a razão e com todo o coçar-se. E, embora a nossa vida, nessa manifestação, resulte muitas vezes em algo ignóbil, é sempre a vida e não apenas a extração de uma raiz quadrada [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.41).

A razão pode até ter os seus motivos, os seus propósitos, mas não deve tentar se apoderar da verdade no sentido de deixá-la inteiramente condicionada ao jugo do racional abstrato. Há um

<sup>82</sup> “[...] Berlim, por exemplo, causou-me a mais azeda impressão [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.71).

<sup>83</sup> Na visão de Dostoiévski, da cidade londrina do século XIX: “[...] Londres nada mais é que um ermo impiedoso de proletários selvagens, seminus, bêbados, que afogam, melancolicamente, seu desespero na devassidão e no gim [...]” (FRANK, 2013, p.334).

<sup>84</sup> “[...] Ia realmente ver a França, a nação diante da qual Bielínski e sua plêiade se haviam curvado com tanta referência? [...]” (FRANK, 2013, p.331).

<sup>85</sup> Dostoiévski, já em compasso com os eslavófilos, receava “[...] o abraço mortal de uma Europa velha e corrupta [...]” (BOBBIO; MATTEUCCI; PASQUINO, 2010, p.1138).

indivíduo se relacionando com tudo isso, e ele jamais será totalmente racional. É essa a defesa do *paradoxalista*.

O que Dostoiévski propõe com o herói/narrador das *Memórias do Subsolo*, é a percepção da “[...] experiência da liberdade como a experiência mais profunda do homem, condição de todas as outras [...]” (PAREYSON, 2012, p.133). Por isso o seu ataque funesto a razão desmedida, ao princípio da necessidade lógica que rege o mundo e conseqüentemente seus indivíduos. Ele denuncia e recusa toda pretensão sistemática, observando que “[...] o homem é a tal ponto afeiçoado ao sistema e à dedução abstrata que está pronto a deturpar intencionalmente a verdade, a descrever seus olhos e seus ouvidos para justificar a sua lógica [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.36). O *paradoxalista* da liberdade levanta todas as armas contra a subjugação da sua subjetividade, que é livre e, pode até mesmo, afirmar o irracional.

A desconfiança em relação aos valores ocidentais, evidenciada pelo *paradoxalista*, servirá de motivação para grandiosas obras, dentre elas, *Os Demônios*, obra em que o romancista problematiza os perigos de uma razão, que em seu movimento de tudo explicar, semeia uma cultura despida de sentido humano. Em consonância com os eslavófilos, que pensavam que “[...] o excessivo racionalismo da cultura ocidental tinha destruído a integridade do *eu* e levado a uma profunda ruptura da personalidade [...]” (FRANK, 1992, p.69, grifo do autor); Dostoiévski procura abordar em seus “demônios”, o que esta racionalidade desumanizada poderia causar.

Falamos anteriormente em “monstruosidades” produzidas pela razão, uma dessas monstruosidades seria o niilismo<sup>86</sup>, “[...] o pensamento obcecado pelo nada [...]” (VOLPI, 1999, p.09), que dentro do âmbito russo surge como um pensamento obscuro, um pensamento sem propósito. Se tudo passa a ser possível e permitido pela atividade racional, se a razão deve a tudo e todos guiar, então, tudo passa a operar de maneira esvaziada de caráter pessoal:

[...] o niilismo constitui [...] uma situação de desnorteamento provocado pela falta de referências tradicionais, ou seja, dos valores e ideias que representavam uma resposta aos porquês e, como tais, iluminavam a caminhada humana [...] Dependendo do ponto de vista, a favor ou contra [...] o termo adquire sentido positivo ou negativo. Na acepção positiva, significará a destruição filosófica de qualquer pressuposto; na negativa, a destruição das evidências e certezas do senso comum [...] na obra de Dostoiévski [...] o cenário do niilismo se abre de par em par, com toda amplitude e profundidade [...] o fenômeno da dissolução dos valores, vivido como uma crise que corrói a alma russa, descortina-se visivelmente em todas

---

<sup>86</sup>É válido ressaltar que devido ao nosso conhecimento ainda superficial sobre a temática, não pretendemos em nenhum momento realizar uma depreciação valorativa do niilismo, visamos apenas observar o fenômeno dentro do contexto dostoiévskiano, a partir da sua percepção.

as suas nefastas conseqüências, até no crime e na perversão [...] (VOLPI, 1999, pp.08-41).

A falta de responsabilidade diante da própria ação cria um ambiente hostil e caótico, falta de responsabilidade, que para Dostoiévski é insuflada pelo pensamento ateu comandado unicamente pela razão. Em *Os Demônios*, a querela é denunciada como um dos maiores e preocupantes problemas da Rússia<sup>87</sup>, alimentada por intelectuais que se colocavam como homens excepcionais, e que tinham a missão de tudo demolir.

O romancista protesta energicamente contra os padrões europeus que ganhavam terreno na sociedade russa. Após o seu período siberiano, Dostoiévski passa a recusar de maneira veemente toda teoria que procurasse solapar a experiência humana, experiência que reserva espaço para contrariedades. Fiódor Dostoiévski, forma assim, sua peculiar maneira de escrita, dialogando com seu leitor, às vezes, até mesmo buscando irritá-lo; diálogo executado com maestria pelo mais denso *paradoxalista* da literatura russa. As experiências sociais de Dostoiévski o marcaram, a Rússia fora a sua incontestável musa, a sua *casta diva*; ele a vivenciou e transformou suas vivências em arte, mas incorreríamos em uma tremenda injustiça, se lhe negássemos o direito de não ser apenas um produto do seu meio; Dostoiévski era também, um formidável criador, um sensível poeta.

## 2.5 Kierkegaard e Dostoiévski: *sem o possível não se respira*<sup>88</sup>

Se pudéssemos resumir o que une o pensamento de Soren Kierkegaard e Fiódor Dostoiévski, o caminho mais adequado seria o de dizer que ambos lutaram pelo princípio da liberdade individual, pela sublevação à política da sujeição compulsória; são autores que tentaram, antes de tudo, localizar a relevância do homem diante da própria realidade. É seguro afirmar que para eles, o indivíduo é a mais importante das questões, é construção da subjetividade do indivíduo que lhes chama atenção; o que não significa dizer que a razão não tenha nenhum mérito, a sua necessidade se justifica por ser uma atividade inerente a existência humana, mas o todo dessa existência é muito mais complexo que o racional.

<sup>87</sup>Há em Dostoiévski uma “[...] condenação categórica do fenômeno [...]” (VOLPI, p.42, 1999). O primeiro a exprimir a problemática do niilismo na Rússia foi o romancista Turguiênev (*Pais e Filhos*), a quem Dostoiévski escreve com muito entusiasmo: “Dostoiévski leu Pais e Filhos logo que foi publicado na revista [...] e não tardou a comunicar ao autor sua admiração [...]” (FRANK, 2013, p.253). Sabe-se que posteriormente, Dostoiévski rompe com Turguiênev.

<sup>88</sup>Kierkegaard em *O desespero humano*, afirma que sem a possibilidade, sem o poder da escolha, o indivíduo perece e sufoca: “[...] Perante um desmaio, grita-se: Água! [...] Mas perante alguém que desespera, grita-se: possível, possível! Só o possível o pode salvar! Uma possibilidade: e o nosso desesperado recomeça a respirar, revive, porque sem possível, por assim dizer não se respira [...] o possível está para o eu assim como para os pulmões o oxigênio [...]” (2010, pp.56-58). A existência é possibilidade, não um movimento necessário e estritamente lógico. É pelo direito à possibilidade que Kierkegaard e Dostoiévski direcionam a sua escrita.

Complexa também é a realidade em que viveram os autores, bem como as influências que receberam. Contra o pensamento abstrato em voga no século XIX, evidenciaram a mais transparente repulsa. O que é pensado é pensado por alguém, que não deve se colocar na posição de depósito de conteúdos exteriores; a verdade deve ser colocada em jogo, pois a construção de sentido vale mais que a erudição com fins cumulativos. O pensamento precisa do contingente, do particular, do não-abstrato; assim: “[...] para que o pensamento [...] adquira sua plenitude e verdade [...] precisa mergulhar na profundidade da vida substancial [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.276). Não negar a vida e nem se encerrar em aspirações restritamente especulativas.

Podemos observar temas como racionalismo, romantismo e niilismo, como fios que entrelaçam de maneira significativa o pensamento de Kierkegaard e Dostoiévski, cada um, em sua realidade e em seu contexto, buscou sem a ajuda de Ariadne, a saída do labirinto lógico, que aprisionava o indivíduo particular. Mas a experiência do labirinto também lhes foi significativa, foi percorrendo seus corredores, sentindo suas vibrações, tocando em suas querelas e compreendendo a sua arquitetura, que conseguiram se colocar como artesãos do próprio pensamento.

O tempo dos autores se colocava como o tempo da razão, não entendida como a sabedoria dos filósofos antigos, mas como razão que atinge o seu ápice de maneira científica. A discussão filosofia/ciência merece um pouco mais da nossa atenção. Hannah Arendt, em *A Condição Humana*, indica que a Filosofia Moderna se portou voluntariamente como *serva* da ciência, acompanhando a sua ama com grande devoção e pouca serventia, buscando agradar-lhe e servi-lhe, ansiando por afeição e confirmação, mesmo que isso signifique a mais pura das opressões. Arendt observa que:

[...] Não foi no pensamento da Idade Média, mas na era moderna, que a filosofia passou a segundo ou mesmo a terceiro plano. Depois que Descartes baseou sua filosofia nas descobertas de Galileu, a filosofia parece condenada a seguir sempre um passo atrás dos cientistas e de suas descobertas [...] Os filósofos tornaram-se epistemólogos, preocupados com uma teoria global da ciência da qual os cientistas não necessitavam, ou tornaram-se aquilo que Hegel queria que fossem: os órgãos do *Zeitgeist*, os porta-vozes por meio dos quais o estado de espírito geral da época era expresso com clareza conceitual [...] a filosofia sofreu mais com a modernidade que qualquer outro campo do esforço humano [...] (2010, p.367).

A autora conclui que, a Filosofia, anestesiada pelos progressos da ciência, abre as portas do seu espaço intelectual, não para um diálogo- o que poderia ter sido mais proveitoso-, mas para legitimar definitivamente a superioridade científica.

Essa efervescência e admiração pelos prenúncios da ciência, não lesou apenas a Filosofia, a comoção foi geral. Na Dinamarca de Kierkegaard, por exemplo, os teólogos vestiram o manto da ciência, postura denunciada pelo autor como uma grande ignomínia: “[...] a importância da ciência faz os pastores de bobos, transformando-os em uma espécie de sacristãos de professores que também servem à ciência [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.18). E na Rússia de Dostoiévski, a ciência passara a se infiltrar na produção literária. Diane Thompson nos relata que: “Até a metade do século XIX, a ciência havia causado pouco abalo na Literatura Russa [...] Mas, a partir da segunda metade do século XIX [...] ideias científicas [...] começaram a se arrastar pela Rússia [...]” (2002, pp.192-193, tradução nossa), causando assim, impacto em todas as áreas, na Literatura e, também no campo religioso- como nos explica Thompson. Dostoiévski afirma seu repúdio contra essa postura reducionista, e com o *paradoxalista*, brada que a vida não pode ser plenamente explicada pelo ideal científico.

Hegel, certamente tentou recuperar a posição da Filosofia, colocando a atividade científica como sua co-pertencente, mas ao afirmar uma Filosofia Científica, o pensador acabou revelando a necessidade e a dependência da Filosofia Moderna em relação à Ciência. Hegel lança mão da lógica com o intuito de tudo explicar- nesse ponto a natureza já havia sido desencantada-, por que não desencantar o próprio homem? Mostrando-lhe que ele apenas está em função do Todo? Mesmo quando desempenha os maiores feitos, ainda assim, nada mais é que um momento. É precisamente isso o que Kierkegaard nos evidencia, quando diz que: “[...] individualidades histórico-universais são grandes justamente porque a vida inteira delas não lhes pertence, e elas [...] nada retêm para si mesmas [...]” (2013, p.238). Por isso ele escolhe a “pequenez” de ser apenas um homem dotado de história pessoal.

Como já debatemos aqui, a crítica à Hegel não se dá em um nível de oposição absoluta<sup>89</sup>. Kierkegaard admite o válido esforço de Hegel em pensar a história<sup>90</sup>, problematizando-a; ele admira o empenho de Hegel, levando em consideração que: “[...] Hegel [...] não recusa o passado, mas sim o compreende; não despreza outros pontos de vista [...] mas o ultrapassa [...]” (2013, p.281). Postura muito mais cônica e deliberada que a dos

---

<sup>89</sup>É válido ressaltar que com Kant, o autor também rivaliza. Ele nos explica a experiência do *eu* no criticismo kantiano, da seguinte forma: “[...] Quanto mais, *no criticismo*, o eu mergulhava na contemplação do eu, tanto mais magro ficava este eu, até que acabou tornando-se um fantasma [...] Aconteceu com o eu o mesmo que com o corvo, que, encantando com os elogios da raposa sobre sua pessoa, deixou cair o queijo. Enquanto a reflexão refletia constantemente sobre a reflexão, o pensamento se desencaminhou, e cada passo que ele dava adiante o afastava naturalmente mais e mais de todo conteúdo [...] Aconteceu com a filosofia o mesmo que com um homem que está de óculos e apesar disto procura por eles, procura diante do nariz o que está em seu nariz, e por isso nunca o encontra [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.274; grifo do autor).

<sup>90</sup> “[...] Ele reconhece que Hegel é o maior de todos os filósofos, que o seu ‘sistema’ é mais compreensível e mais sistemático do que os grandes sistemas, digamos, de Aristóteles, Aquino, Spinoza, ou Kant. [...]” (WESTPHAL, 1998, p.102, tradução nossa).

jovens românticos que buscavam apenas no presente o prazer do todo. Assim como Hegel, Kierkegaard se volta contra a postura romântica, por considerá-la irrefletida e temerosa, mas é válido ressaltar que, como nos diz Westphal: “[...] Ter um inimigo em comum, não remove as diferenças entre duas pessoas [...]” (1998, p.104, tradução nossa).

Qual o motivo da inimizade de Kierkegaard com os românticos em geral? Bem, se para Dostoiévski a raiz do niilismo era o caráter ateu do pensamento racional, que elevado a sua enésima potência acreditava tudo gerir e controlar; para Kierkegaard- como nos explica Guiomar De Grammont-, é a falta de compromisso diante das escolhas que caracteriza o niilismo; ao não efetivar uma escolha, a própria possibilidade aniquila o indivíduo. E esta é a postura de parte dos românticos, ou melhor, é uma forma de impostura, que produz resultados: “[...] A consequência dessa experiência no plano do possível é um niilismo que conduz, cada vez mais, à inércia [...]” (2003, p.77).

A irresponsabilidade se dá por o indivíduo se furtar a escolher e lidar com o que foi escolhido. Para Kierkegaard, o Indivíduo autêntico é aquele que tem a percepção que: “[...] ele tem de se sentir integrado em um contexto maior, tem de sentir a seriedade da responsabilidade, tem de sentir e respeitar todas as consequências racionais [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.282). Ele pode se proclamar livre, resistir em uma postura irascível diante da realidade, mas assim, ele será livre de tudo que a compõe, ele será igualmente “[...] livre de suas alegrias, livre de suas bênçãos [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.283). O “viver poeticamente” defendido pelos românticos, significa para autor, viver de modo insípido.

Kierkegaard caracteriza o romântico a partir do *esteta*, que perde as rédeas da sua vida, no exato momento em que tenta agarrá-las, pois anula a sua capacidade de escolher, permitindo “[...] o destino e o acaso decidirem [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.286). O romântico se torna um *espectador*<sup>91</sup> da própria vida e sua palavra “[...] se torna uma palavra sem sentido, arrancada de sua conexão [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.286). Viver sem efetivar escolhas, é perder-se, não mais podendo acessar a liberdade em toda a sua potencialidade. De certa maneira, essa premissa resume o que pensa Kierkegaard da luta sem regras erigida pelos românticos.

O movimento romântico, amplamente divulgado em solo russo, teve um grande alcance e influência. Entre os eslováfilos, a sua presença foi incontestável, mas suas ideias

---

<sup>91</sup> “[...] ele vive de uma maneira demasiado abstrata, demasiado metafísica e estética [...] Para ele, a vida é um drama, e o que o ocupa é o enredo engenhoso do drama. E ele mesmo é espectador, ainda quando ele próprio é o ator [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.287).

também repercutiram entre os ocidentalistas. Joseph Frank esclarece que: “[...] todos eles passaram por uma evolução mais ou menos similar. Começaram com alguma forma de romantismo social ou filosófico [...]” (1992, p.70). Dostoiévski estabeleceu assim, um vasto contanto com os princípios românticos; após o período siberiano se inclina de forma cada vez mais intensa ao realismo, mas muitas das ideias defendidas continuam com teor romântico. Sua aproximação com os eslováfilos, por exemplo, é completamente permeada por uma exaltação à pátria, à sua nacionalidade, nos moldes românticos. Entretanto, a sua também forte ligação com a noção de responsabilidade, de uma ação guiada de modo refletido, acaba por diferenciar o escopo do seu pensamento. Dostoiévski, imbuído de senso de responsabilidade, clama antes por uma liberdade pautada na presença ativa do indivíduo.

Temos em Kierkegaard e Dostoiévski, dois autores fecundos, com uma ampla e significativa produção intelectual, produção que em muito se assemelha- o que não significa dizer que se equipara-, ao abordar o homem e seu processo de tornar-se. Ambos se preocuparam com a redução do indivíduo à lógica, à ciência e à especulação, em suma, ao pensamento abstrato que suprime o particular; ambos anteviram o caráter nocivo da ciência positiva desconstruída do existente substancial. O racional que penetra a existência, precisa entender que como a vida, a verdade não é apenas um resultado lógico.

Kierkegaard nos alerta que o homem “[...] empolgado pelo resultado, esqueceu-se que um resultado não tem nenhum valor quando não é conquistado [...]” (2013, p.333). Dostoiévski concordaria com Kierkegaard, pois para ele:

[...] A inteligência existe precisamente para alcançar aquilo que se quer [...] se você quer a todo custo alcançar o objetivo com um só passo, isto, a meu ver, não é de modo algum inteligência. Isto até se chama desamor ao trabalho. Não gostamos do esforço, não estamos acostumados a avançar passo a passo, queremos voar até o objetivo [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.100-101).

É no esforço do vir a ser que a existência se efetiva, na tarefa de colocar-se diante da própria existência de forma concreta. É nesse sentido que os autores dialogam, eles procuraram enfatizar de forma autêntica a necessidade de o indivíduo compreender a relação entre verdade e liberdade.

### 3. SOBRE O TEMA: A ANGÚSTIA

---

*Triste senhora!  
Tua dor, em que ela frutifica?  
Aonde irás?  
Algum país te acolhe?  
Há domicílio que mitigue tua angústia?  
Um deus te encabeça, Medeia,  
à aporia de um pélago sinistro!<sup>92</sup>*

#### 3.1 Angústia: uma primeira aproximação

Poucos temas conseguem nos fascinar de maneira tão vívida como a angústia. Geralmente, acolhemos ideias, estudamos seus conteúdos e refletimos a partir deles, cumprindo uma necessidade- válida-, que se coloca em nosso cotidiano; mas algumas ideias, nos chamam ao seu estudo, como um convite irrecusável diante do seu poder de atração, é exatamente esse o caso da angústia, temática presente em várias obras, com as mais distintas tonalidades e abordagens. É pelo estado angustiado de Boécio que a Filosofia vem encontrá-lo<sup>93</sup>, é para apaziguá-lo de um sentimento tão arrebatador que Ela o *consola*. Pois para Ela “[...] não é lícito deixar caminhando sozinho um discípulo seu [...]” (BOÉCIO, 1998, p.08), por isso o socorre em seu momento de aflição, cessando-lhe os queixumes.

Agostinho sentiu a angústia como o fogo vivo que queima, mas que também possui o poder de cauterizar a ferida. Em sua trajetória de dúvidas, a angústia se apresentou como a força capaz de tragá-lo para os mais *profundos abismos*<sup>94</sup>, “[...] ‘o abismo chama por outro abismo’ [...]” (AGOSTINHO, 2009, p.337), mas as trevas que estavam em seu caminho, foram iluminadas através da fé e da redenção: “[...] Fomos outrora trevas; agora, porém, somos *luz* do Senhor [...]” (AGOSTINHO, 2009, p.337, grifo do autor), ou melhor, “Somos lamparina que há de ser estrela” (AGOSTINHO, 2009, p.337). Os anseios que sempre o acompanharam, foram aplacados em seu encontro com a fé.

Partindo para uma perspectiva já secularizada, pensando não mais apenas o aspecto negativo da angústia, Heidegger problematiza a questão como a condição do *ser* no mundo:

[...] a angústia se angustia como ser-no-mundo lançado; a angústia se angustia por poder ser no mundo. Em sua completude, o fenômeno da angústia mostra [...] a presença como ser-no-mundo que existe faticamente

---

<sup>92</sup>EURÍPIDES. *Medeia*. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Editora 34, 2010, p.57.

<sup>93</sup> “[...] ei-lo aqui, prostrado/ [...] Com a nuca curvada sob o jugo/ E vergado ao peso do corpo/ [...] obrigado a fixar os olhos no chão [...]” (BOÉCIO, 1998, p.06).

<sup>94</sup> “[...] são como abismos profundos. Mas, porque o Vosso Espírito ‘pairava sobre as águas’, a Vossa misericórdia não abandonou a nossa miséria [...] a alma nos perturba [...]” (AGOSTINHO, 2009, pp.336-337).

[...] A presença é um ente em que, sendo, está em jogo seu próprio ser [...] o ser [...] se projeta para poder-ser mais próprio [...] É na angústia que a liberdade de ser *para* o pode-ser mais próprio e, com isso, para a possibilidade de propriedade e impropriedade mostra-se numa concreção originária e elementar [...] (HEIDEGGER, 2009, pp.192-193, grifo do autor).

O *ser*, em sua *existência fática*, percebe a angústia como a possibilidade de confirmação do seu *ser-no-mundo*, possibilidade e movimento rumo ao tornar-se; o que não significa concreção, mas antes, a liberdade de *poder-ser*.

Sartre, também associa a angústia à ideia de liberdade; para o filósofo francês, a angústia se configura como “[...] a captação reflexiva da liberdade por ela mesma [...]” (SARTRE, 2011, p.84), o que significa dizer que é a partir da angústia que dotamos nossas atividades de significado, a angústia precede a decisão, é através da angústia e da relação que estabelecemos com ela, que decidimos agir ou não; pela angústia nos relacionamos de forma livre com o mundo circundante, pois “[...] é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade [...] é na angústia que a liberdade está em seu ser colocando-se a si mesma em questão [...]” (SARTRE, 2011, p.72). A angústia possui assim, um papel decisivo para a compreensão da nossa própria liberdade.

O autor nos fornece um exemplo prático da sua concepção da participação e, importância da angústia para a compreensão do homem em sua realidade; compreensão enquanto ser livre:

[...] os valores estão semeados em meu caminho na forma de mil pequenas exigências reais, similares aos cartazes que proibem pisar na grama [...] existem concretamente despertadores, cartazes, formulários de impostos, agentes de polícia, ou seja, tantos e tantos parapeitos de proteção contra a angústia. Porém basta que a empresa a realizar se distancie de mim e eu seja remetido a mim mesmo porque devo me aguardar no futuro, descubro-me de repente como aquele que dá ao despertador seu sentido, que se proíbe, a partir de um cartaz, de andar por um canteiro ou gramado, aquele que confere poder à ordem do chefe [...] enfim, aquele que faz com que existam os valores, cujas exigências irão determinar sua ação, Vou emergindo sozinho, e, na angústia frente ao projeto único e inicial que constitui meu ser, todas as barreiras, todos os parapeitos desabam, nadificados pela consciência de minha liberdade [...] eu decido, sozinho, injustificável e sem desculpas [...] Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido provenha de mim. (SARTRE, 2011, pp. 83-84).

É pela angústia que nos relacionamos com a possibilidade de concreção, a partir da angústia interagimos no mundo imprimindo algo que só pertence a nós mesmos, a nossa capacidade de interpretação, julgamento e ação, a nossa responsabilidade diante do agir.

A angústia atravessa praticamente toda a tradição intelectual, mas é na Filosofia e na Literatura Contemporânea, que a sua discussão se desvela de maneira proeminente:

Heidegger, Sartre, Cioran<sup>95</sup>, Camus, em suma, uma série de pensadores passam a problematizar a querela como algo importante para a atividade intelectual, pois a concebem como uma relevante experiência humana. Podemos pensar, sem prejuízo de generalizações, que de certo modo, a angústia e suas questões puderam assumir locus tão privilegiado, a partir do auxílio daqueles que abriram o caminho para o pensamento existencial, Soren Kierkegaard e Fiódor Dostoiévski.

Kierkegaard e Dostoiévski retiraram a angústia do seu espaço periférico e a trouxeram para o centro das suas obras. O autor dinamarquês dedicou um escrito inteiro para a querela, mas também podemos percebê-la como um elemento forte do seu pensamento em seu conjunto. Dostoiévski nos apresentou personagens, que expõem a todo o momento o sentimento de angústia diante da existência e, em *Memórias do Subsolo*, vemos o operar da angústia de modo potente. Assim, ainda no século XIX, a angústia fora vislumbrada pelos autores, como algo que se relaciona intimamente com a possibilidade e a liberdade.

### 3.2 A angústia de *Vigilius Haufniensis*

Em “O Conceito de Angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário”, *Vigilius Haufniensis*, nos propõe a tarefa de investigar a questão da angústia. Longe de posicionar-se a favor daqueles que a consideram com um mal em si, *Haufniensis*, a coloca em paridade com a liberdade, não que a angústia signifique liberdade, ela significa a possibilidade de entrarmos em liberdade, assim: “[...] A possibilidade da liberdade anuncia-se na angústia [...]” (2010, p.80); ele faz questão de esclarecer repetidamente esta noção, pois, não enxerga a angústia como um malefício a ser expurgado a todo custo; como observa Alvaro Valls, “[...] Haufniensis não quer curar [...]” (2012, p.53).

É notável a contradição irônica inserida no título, angústia é um estado da existência, e como já colocamos aqui, para Kierkegaard, a existência não pode ser pensada como um objeto exterior, como um conceito; Valls salienta que, para o autor “[...] dos sentimentos (como ‘angústia’: *Angst*) não temos conceitos [...]” (2010, p.175)<sup>96</sup>. Não precisamos ir muito longe para confirmar a ironia contida no título, na própria obra, ao abordar a categoria da

<sup>95</sup>Cioran menciona a angústia como aquilo que dilacera a alma: “[...] Muito antes da física e da psicologia nascerem, a dor desintegrava a matéria e a angústia, a alma [...]” (2011, p.24).

<sup>96</sup>VALLS, Alvaro L. M. *Posfácio ao Conceito de Angústia*. In: **O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário**. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo, SP: Editora Universitária São Francisco, 2010, pp.173-179.

seriedade<sup>97</sup>, que assim como angústia, é um “conceito da existência”- *Vigilius Haufniensis* nos diz que “[...] o abster-se das definições sempre mostra um tato seguro [...]” (2010, p.154). A angústia, diferentemente da categoria da seriedade, ainda pode ser especulada, mas isso não significa que ele a pense como um conceito abstrato, que no fim dos estudos, nos dará um resultado positivo e pronto.

O subtítulo já pode ser entendido de maneira mais literal, seu objetivo é justamente o de localizar a angústia dentro do campo da Psicologia<sup>98</sup>, desse modo há a afirmação de que o “[...] escrito estabeleceu como sua tarefa tratar o conceito ‘angústia’ de um ponto de vista psicológico [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.16). Kierkegaard escreve a sua justificativa de inserir a abordagem da angústia dentro do campo da psicologia, enfatizando a necessidade de não forçarmos com demasiada intrepidez as fronteiras entre as áreas do conhecimento; o que ele realiza neste momento- como coloca Alvaro Valls-, é “[...] uma verdadeira aula de epistemologia [...]” (2013, p.177).

Como em Kierkegaard nada é fortuito, o intuito de *Haufniensis*, é- segundo Gordon D. Marino-, mostrar que “[...] os pensadores do seu tempo estão constantemente cometendo atos de hybris intelectual, transpondo os limites das suas disciplinas particulares [...]” (1998, p.311, tradução nossa). Qual a razão de só a psicologia poder abordar a angústia? O motivo se revela quando nos atentamos ao restante do subtítulo, ao “pecado hereditário”. Deixemos que *Haufniensis* nos explique:

[...] Quando o pecado é tratado na Psicologia [...] a sua atmosfera fica sendo a tenacidade observadora, o destemor de alguém que espiona; não vem a ser, porém, aquela seriedade que nos leva a vencê-lo pela fuga [...] A atmosfera da Psicologia é a da angústia descobridora e em sua angústia ela copia os contornos do pecado, apavorando-se mais e mais ante o desenho que ela própria faz aparecer [...] A rigor, o pecado não tem seu lugar em nenhuma ciência [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp.17-18).

A psicologia flerta com o pecado, mas não tem a pretensão de explicá-lo, reconhece as suas delimitações e conserva o seu caráter ambíguo. A angústia se relaciona com o pecado, não sendo pecado, mas entrevedendo a sua possibilidade.

Kierkegaard não investiga o pecado e a culpa n’o *Conceito de Angústia*, não que deixe de abordar os temas, mas sua intenção é antes a de entender a dinâmica que a angústia

---

<sup>97</sup> “[...] a interioridade é justamente a fonte que jorra para a vida eterna, e o que brota dessa fonte é justamente seriedade [...] a seriedade [...] é uma coisa tão séria que até mesmo uma definição sua já constitui uma levandade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.154).

<sup>98</sup> Psicologia nesse contexto é: “[...] uma ciência filosófica, desenvolvida por Karl Rosenkranz, discípulo de Hegel, uma parte da filosofia do espírito subjetivo [...]” (VALLS, 2012, p.54).

desempenha na existência do homem, que sendo livre, pode pecar ou não<sup>99</sup>. Reiteramos que a angústia não é a responsável pelo pecado<sup>100</sup>.

É com Adão e a narrativa do livro de Gêneses, que *Haufniensis*, dá partida a sua trajetória de investigação. Primeiro precisamos entender que, a angústia aqui é tratada como um fenômeno que ocorre na interioridade, assim, *Haufniensis* utiliza a narrativa bíblica para que possamos perceber o que pressupõe a liberdade- como argumenta Alvaro Valls-, “[...] o livro discute [...] a questão da liberdade humana [...]” (2013, p.177). Com esse fito, *Haufniensis* traz Adão para dentro da humanidade, por isso ele pede ao seu leitor que não encare o livro de Gêneses apenas como o mito da criação<sup>101</sup>, mas que tente localizar Adão no seio da história humana; isso importa, pois se analisarmos a narrativa como mito, nada aprenderemos, uma vez que, “[...] o mito faz com que se passe no exterior o que é interior [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.50), e se objeto de estudo é a condição para que a liberdade possa vir a ser, não podemos situá-la como uma perspectiva exterior.

Caso aceitemos a empreitada, temos então que prosseguir com a compreensão de que Adão faz parte do gênero humano:

[...] o homem é *individuum* e, como tal, ao mesmo tempo ele mesmo e todo gênero humano, de maneira que a humanidade participa inteira do indivíduo, e o indivíduo participa de todo gênero humano [...] o indivíduo tem história; mas se o indivíduo tem a mesma perfeição, justamente por isso os indivíduos não se apartam uns dos outros como números, tampouco com o conceito de gênero humano se torna um fantasma [...] Adão é o primeiro homem, ele é ao mesmo tempo ele mesmo e o gênero humano [...] Ele não é essencialmente diferente do gênero humano [...] aquilo que explica Adão, explica o gênero humano, e vice-versa. (KIERKEGAARD, 2010, pp.30-31, grifo do autor).

É importar não colocar Adão como um ser exterior à humanidade, pois isso acarretaria entender que o seu pecado, a sua queda, também se deu de forma exterior; o que o impeliu a queda e as conseqüências dela também estariam deslocados da humanidade posterior.

A observação do autor é bastante sagaz, por se retirarmos Adão do contexto humano, ao mesmo tempo em que, ele insere o pecado no mundo, estaríamos também retirando a

<sup>99</sup>Como Alvaro Valls nos explica: “[...] não se trata de definir pecado, explicar o pecado, dizer porque é que tem de surgir o pecado, dizer que o pecado tem de surgir daqui a ou dali. Apenas pergunta: qual a predisposição, que tipo de liberdade o homem tem, que faz com ele peque? Tem que ter uma liberdade muito grande, que lhe permita fazer algo contra Deus, e por outro lado tem de ser uma liberdade muito atrapalhada para que ele ponha o mal, para que ele faça o mal [...]” (VALLS, 2012, p.53)

<sup>100</sup> “[...] A angústia não é culpa [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.46).

<sup>101</sup> “[...] Outros, como Hegel, liam gêneses como um relato mítico da evolução necessária da autoconsciência [...]” (MARINO, 1998, p.313; tradução nossa).

responsabilidade pelo nosso próprio pecado, ou se preferirmos, pela nossa própria ação<sup>102</sup>. Marino observa que se a escolha de pecar foi dada só a Adão, e os homens posteriores pecam através do pecado de Adão, então não há propriamente liberdade. O pesquisador apresenta a querela de *Haufniensis*, nos seguintes termos:

[...] o autor dispensa qualquer leitura da Queda na qual Adão é representado como tendo pecado livremente, mas nós, seus descendentes, somos compreendidos como já tendo nascido com a natureza tão corrupta, que assim somos predestinados a pecar [...] (MARINO, 1998, p.314; tradução nossa).

Pois bem, se nosso destino é pecar, se nossa natureza nos impele ao pecado, perdemos todo senso de liberdade, de decisão. Por isso, a obra reafirma que: “[...] Com o primeiro pecado, entrou o pecado no mundo. Exatamente do mesmo modo vale isso a respeito do primeiro pecado de qualquer homem posterior [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.33). Adão não é responsável pelo pecado compreendido de forma abstrata, como algo que paira eternamente sobre a humanidade.

Como se dá a queda? Adão está na inocência, que para *Haufniensis*, equivale à ignorância, “[...] inocência é ignorância [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.40), sabemos que existe o movimento de queda, mas este só acontece “[...] pelo salto qualitativo dado pelo indivíduo [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.40). O que desperta o salto? A angústia. Observemos a explicação de *Haufniensis*:

A inocência é ignorância. Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem [...] Neste estado há paz e repouso, mas ao mesmo tempo há algo de diferente que não é discórdia e luta; pois não há nada contra o que lutar. Mas nada, que efeito tem? Faz nascer a angústia. Este é o segredo profundo da inocência, que ela ao mesmo tempo é angústia. Sonhando, o espírito projeta sua própria realidade efetiva, mas esta realidade nada é [...] a angústia é a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade. Por isso não se encontrará angústia no animal<sup>103</sup>, justamente porque, este em sua naturalidade não está determinado como espírito [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp.44-15).

Em seu estado de inocência, Adão recebe a proibição do Senhor, ele não age pela própria proibição, mas devido à angústia produzida por ela.

<sup>102</sup>Usamos o termo *ação* com fins ilustrativos, não estamos colocando a ação como pressuposição de pecado, apenas pensamos mostrar outra perspectiva para a querela, sem conceitos cristãos como pecado e queda.

<sup>103</sup>Interessante notar que Kierkegaard volta a lançar mão dessa analogia em *O desespero humano*, mas o que diferencia o homem do animal deixa então de ser a angústia e passa a ser o desespero: “[...] Sofrer um mal destes coloca-nos acima do animal, progresso que nos distingue muito mais do que caminhar em pé, sinal da nossa verticalidade infinita ou da nossa espiritualidade sublime. A superioridade do homem sobre o animal, está pois em ser suscetível de desesperar [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.27).

Inocência e angústia estão em relação. Adão não frui do fruto da árvore da ciência do bem e do mal, consciente de estar realizando o mal, pois “[...] quando Deus proíbe Adão [...] Adão, em certo sentido, não pode compreendê-lo, pois não conhece nem o bem, nem o mal, nem a morte [...]” (MARINO, 1998, p.316; tradução nossa). A única coisa que acomete Adão é a angústia, “[...] porque desperta nele a possibilidade da liberdade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.48), mas esta “[...] não consiste em poder escolher o bem ou o mal [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.53)<sup>104</sup>.

Instaura-se, a partir da incompreensão, uma necessidade de compreensão, há uma força interna que o aflige, mas ele não consegue explicá-la ou captá-la. Para Kierkegaard, a angústia é ambivalente:

O homem é uma síntese do psíquico e do corpóreo. Porém, uma síntese é inconcebível quando os dois termos não se põem de acordo num terceiro. Este terceiro é o espírito. Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, jamais chegaria a ser homem. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando. Enquanto se acha então presente é, de certa, maneira, um poder hostil, pois perturba continuamente a relação entre alma e corpo [...] De outra parte é um poder amistoso, que quer precisamente constituir a relação. Qual é, pois, a relação do homem com este poder ambíguo, como se relaciona o espírito consigo mesmo e com sua condição? Ele se relaciona como angústia [...] O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de* [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp.47-48, grifos do autor).

Assim, Kierkegaard nos apresenta a angústia como mediação entre *o psíquico* e *o corpóreo*, ela é “[...] o meio termo que explica como Adão, e o restante de nós, passamos da inocência à culpa [...]” (MARINO, 1998, p.317; tradução nossa). A angústia faz com que o indivíduo realize o *salto qualitativo*.

Sartre também percebe a angústia em sua atividade de mediação, desse modo, afirma que “[...] angústia [...] é mediação [...]” (2011, p.84). Assim, nos diz que a interpretação de Kierkegaard, de que a angústia tem como objeto apenas o nada<sup>105</sup>, é uma interpretação valiosa, pois “[...] a angústia se distingue do medo porque medo é medo dos seres do mundo, e angústia é angústia diante de mim mesmo [...]” (2011, p.73). Essa é a relação da angústia com a possibilidade de liberdade, ao angustiar-se o homem irrompe rumo à possibilidade de algo, da realização de algo, ação ainda indeterminada, mas que o faz determinar o seu espírito

<sup>104</sup> “[...] a distinção entre bem e mal [...] só se dá para a liberdade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.49).

<sup>105</sup> Kierkegaard explica que: “[...] Se objeto da angústia for uma algo, não teremos um salto, mas apenas uma transição quantitativa [...]” (2010, p.83).

em prol da sua própria liberdade. Mais importante, é pela sua angústia, que o homem “[...] Ao voltar-se [...] para dentro de si, descobre a liberdade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.115).

Mas o caminho da angústia não é um caminho reto, Kierkegaard nos fala de “estados” que a angústia pode assumir depois do primeiro *salto*. Como já tivemos a oportunidade de observar, em Kierkegaard, a existência é compreendida em devir, é um processo constante de descobrimento e esmero para com a própria subjetividade. Encontramos então na angústia uma importante aliada do devir, ela o auxilia, no mesmo instante em que também é devir, pois acompanha a existência em sua formação.

O que une angústia e devir é a noção de liberdade. Sobre o devir, *Johannes Clímacus* afirma que:

A mudança do devir é a realidade, a passagem acontece pela liberdade. Nenhum devir é necessário; nem antes de devir, pois desse jeito não pode devir; nem depois que deveio, pois neste caso não deveio. Todo devir acontece em liberdade, não por necessidade [...] (KIERKEGAARD, 2008, p.108).

Para que o devir ocorra, a liberdade deve ser promovida, e como vimos, é através da angústia que o indivíduo consegue se relacionar com a liberdade, ainda que, apenas com a sua possibilidade. Sem a angústia, perdemos a instância de comunicação com o que pode nos tornar livres.

Sartre, de modo similar à Kierkegaard, também coloca a relação entre angústia e devir:

[...] Na liberdade, o ser humano é seu próprio passado [...] sob a forma de nadificação. Se nossa análise está no rumo certo, deve haver para o ser humano, na medida em que é consciente do seu ser, determinada maneira de situar-se frente ao seu passado e seu futuro como sendo esse passado e esse futuro e, ao mesmo tempo, não os sendo [...] Chamaremos precisamente de *angústia* a consciência de ser seu próprio devir à maneira de não sê-lo [...] (2011, pp. 72-76, grifo do autor).

Vemos a angústia, novamente, se relacionando com a liberdade, possibilitando o devir. No caso específico de Sartre, a relação que ela estabelece com a liberdade faz com que homem consiga situar-se de maneira consciente dentro do seu próprio processo de devir.

Após esse breve comentário, voltemos à *Haufniensis*. Como o autor nos explica, o pecado tem a atualidade do *instante*<sup>106</sup>, não foi cravado por Adão, mas é atualizado a cada momento pelo indivíduo. Porém, por sermos seres dotados de história, o nosso pecado difere

---

<sup>106</sup>Kierkegaard enxerga o *instante* como uma importante categoria: “[...] o instante não é, propriamente, um átomo do tempo, mas um átomo da eternidade. É o primeiro reflexo da eternidade no tempo, sua primeira tentativa de, poderíamos dizer, fazer parar o tempo [...] O instante é aquela ambiguidade em que o tempo e a eternidade se tocam mutuamente [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.96).

quantitativamente do pecado de Adão, a angústia se inseriu no mundo pelo pecado hereditário, dessa forma há um quê de angústia em toda geração, entretanto, a angústia também é reinserida no mundo de forma quantitativa pelo pecado de cada indivíduo. A angústia passa por novas determinações qualitativas, assume novos estados, tendo em vista que- como nos afirma *Haufniensis*-, “[...] No indivíduo posterior a angústia é mais refletida [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.67).

O “indivíduo posterior” não está na inocência como Adão, já é um indivíduo que agrega cada vez mais qualidades ao espírito. Depois que o pecado de Adão, que o primeiro pecado, fora estabelecido pelo salto, podemos então falar em dois tipos de angústias, a saber, a *angústia objetiva* e a *angústia subjetiva*:

O indivíduo posterior é, tal, como Adão, uma síntese que deve ser suportada pelo espírito; mas é uma síntese derivada e, portanto, a história do gênero humano está posta junto com ela [...] A angústia significa, pois, duas coisas. A angústia na qual um indivíduo põe o pecado, por meio do salto qualitativo, e angústia que sobreveio e sobrevém com o pecado [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp.57-59).

Duas determinações que só podem surgir com o indivíduo posterior, já imbuído da história que perpassa o gênero humano.

A angústia objetiva é colocada como “[...] o reflexo daquela pecaminosidade da geração no mundo inteiro [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.62), é o sentimento de presença da angústia do próprio gênero humano, entendido como um todo, é a angústia que decorre à instauração do primeiro pecado, é a porção angustiante que pertence ao próprio gênero. Não é um estado apenas simbólico, mas, a marca qualitativa que representa a história do gênero humano, que nos une enquanto espécie e nos diferencia dos outros seres vivos. A humanidade, em seu conjunto, tem na história, a angústia genérica que se estabeleceu pelo salto. Kierkegaard chama de angústia objetiva, a angústia “presente na natureza”<sup>107</sup>.

A angústia subjetiva, já é a angústia do próprio indivíduo, é a angústia que compõe sua singularidade diante da existência, a angústia que propriamente exerce a função dialética para a liberdade:

Quanto mais reflexivamente se ousa pôr a angústia, tanto mais facilmente poderia parecer que se consegue convertê-la em culpa. Mas aqui é importante não se deixar enganar por determinações aproximativas [...] nenhum “mais” produz o salto [...] Angústia pode-se comparar com vertigem. Aquele, cujos olhos se debruçam a mirar uma profundidade escancarada, sente tontura. Mas qual a razão? Está tanto no olho quanto no

<sup>107</sup>A “[...] angústia encontrou duas analogias: a angústia objetiva na natureza e a angústia subjetiva no indivíduo [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.65).

abismo. Não tivesse ele encarado a fundura!... Deste modo, a angústia é a vertigem da liberdade, que surge quando o espírito quer estabelecer a síntese, e a liberdade olha para baixo, para sua própria possibilidade, e então agarra a finitude para nela firmar-se [...] Na angústia reside a infinitude egoísta da possibilidade [...] o nada, que é objeto da angústia, torna-se cada vez mais algo [...] neste caso um complexo de pressentimentos [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp.66-67).

Agora, com a angústia subjetiva, tomamos ciência da nossa possibilidade, e, é ela que irá nos angustiar, mas também nos mostrar que somos seres para a liberdade. A possibilidade é uma categoria densa, “pesada”<sup>108</sup>, que se não bem manejada, pode tornar a existência nula e vazia.

A angústia que nos revela a possibilidade de *sermos-capazes-de*, pode relacionar-se com o mal e com o bem: “[...] Quando o pecado é posto no indivíduo, pelo salto qualitativo, aí se coloca a diferença entre bem e mal [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.120). A angústia diante do mal é referida por *Haufniensis*, como *sofismas do arrependimento*, é a angústia diante da nossa condição enquanto pecadores; é como se estivéssemos em um ciclo de erros e através do arrependimento tentássemos rompê-lo, mas o arrependimento em si mesmo só serve para engrenar a roda, pois o simples arrepender-se não significa que nossa ação se dará de modo livre, na verdade, “[...] o arrependimento retarda a ação [...] o instante do arrependimento torna-se um déficit de ação [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.125).

Repudiamos o pecado, nos arrependemos dele, mas continuamos a repeti-lo, pois não há uma reflexão profunda acerca daquilo que ele representa, só há a sua negação:

[...] O fenômeno tanto pode manifestar-se no que toca ao sensual (adição à bebida, ao ópio, ao deboche etc.) como no tocante ao que há de superior no homem (orgulho, vaidade, ira, ódio, obstinação, malícia, inveja, etc.). O indivíduo pode arrepender-se da sua ira e, quanto mais profundo é o indivíduo, mais profundo é o arrependimento. Mas o arrependimento não consegue libertá-lo; aí é que ele se engana. A oportunidade apresenta-se; a angústia já a descobriu, cada um de seus pensamentos estremece, e a angústia vampiriza a força do arrependimento e sacode a cabeça; é como se a ira já tivesse vencido, o indivíduo já presente a prostração da liberdade que está reservada para o momento seguinte, o momento chega, a ira triunfa. (KIERKEGAARD, 2010, p.124).

Pre vemos o mal, antecipamos o arrependimento, mas não o compreendemos em sua plenitude, não vamos até as suas raízes. Confiamos que o arrependimento resolverá a querela, não agindo por conta própria.

Sartre, fala em “angústia ante o passado”, e a configura de modo semelhante à angústia diante do mal explicitada por Kierkegaard. Para o filósofo francês, essa angústia é justamente o receio da repetição de algo que não mais julgamos como válido para nossa vida,

<sup>108</sup> “[...] A possibilidade é [...] a mais pesada de todas as categorias [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.164).

ou ainda, algo doloso, contra nós mesmos, ou contra nossos semelhantes. Assim, ele explica que:

[...] a angústia ante o passado. É a do jogador que livre e voluntariamente decidiu para de jogar e, ao se aproximar do “tapete verde”, vê “nafragarem” suas decisões [...] Na realidade- e aí estão as cartas de Dostoiévski para prová-lo-, nada há em nós que se assemelhe a um *debate* interior, como se tivéssemos de pesar motivos e móveis antes de tomar uma decisão. A decisão anterior de “não jogar mais” acha-se sempre *aí*, e, na maioria dos casos, o jogador diante da mesa de jogo a ela recorre em busca de ajuda: não quer mais jogar, ou melhor, tendo tomado a decisão na véspera, acredita que continua não querendo jogar, acredita na eficácia da angústia. Mas apreende na angústia exatamente sua total ineficácia. A resolução passada, acha-se aí, sem dúvida, porém congelada, ineficiente, *ultrapassada* [...] (SARTRE, 2011, pp.76-77, grifos do autor).

Podemos pensar essa angústia, como um comportamento obsessivo; temos consciência de que ele nos prejudica, logo, nos arrependemos de continuar praticando-o, decidimos então parar. Mas voltamos a realizá-lo, até mesmo com mais intensidade, pois no momento do arrependimento, não buscamos nos relacionar com a angústia que causa o padrão de repetição. O comportamento se arrasta assim infinitamente.

*Haufniensis*, nos fala de outra possibilidade de manifestação da angústia, a angústia diante do bem, que ele nomeia de *demoníaco*. Antes de abordar de modo detalhado o fenômeno, ele nos pede encarecidamente que não encaremos o demoníaco como uma quimera: “[...] há que abandonar toda representação fantástica de alguém que se vende ao mal, etc., com que o homem se transformaria em totalmente mau [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.130). Ele não está a falar do diabo bíblico, ou da pressuposição do “mal encarnado”, ele busca entender o demoníaco como um *estado*<sup>109</sup>.

Longe de ser puramente nocivo, o demoníaco já apresenta uma angústia mais profunda que aquela encontrada quando diante do mal. Sua relação para com a liberdade está mais próxima:

O demoníaco é a angústia diante do bem. Na inocência, a liberdade não estava posta como liberdade, sua possibilidade na individualidade era angústia. No demoníaco, a relação é invertida. A liberdade está posta como não liberdade [...] A possibilidade de liberdade é aqui de novo angústia [...] O demoníaco é a não liberdade que quer encerrar-se em si mesma. Entretanto, isso é e sempre será impossível, ela sempre mantém uma relação e, mesmo se aparentemente desapareceu do todo, não deixa de estar aí, e a angústia mostra-se prontamente no contato [com o bem] [...] O demoníaco é o *hermeticamente fechado* e o *involuntariamente revelado* [...] a liberdade [...] reside no fundo da não liberdade [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.131, grifos do autor).

<sup>109</sup> “[...] o demoníaco é um estado [...] o estado é uma possibilidade [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.130).

O demoníaco consegue perceber a aproximação da liberdade, mas se delonga no hermetismo, nesse momento, sua opacidade o “protege” do contato com o exterior.

O autor nos fala também que ao demoníaco corresponde o “mutismo”, pois o demoníaco não busca a comunicação, se isola totalmente de tudo aquilo que ainda não foi interiorizado. Novamente, a mudez do demoníaco, já é uma aproximação com a liberdade, é a não liberdade, mas está cada vez mais perto de poder se encontrar com sua própria liberdade. O demoníaco, ao voltar-se para sua interioridade, busca as causas e os porquês da sua angústia, a relação se dá com acuidade e ponderação.

Pela descrição de *Haufniensis*, o demoníaco não é apenas o “hermeticamente fechado”, mas também aquele que é “involuntariamente revelado”. Como isso ocorre? A partir da palavra<sup>110</sup>, da comunicação refletida. Assim, ele nos afirma que:

[...] a liberdade é sempre comunicante [...] a linguagem, a palavra, é justamente o que salva [...] Designemos aqui o demoníaco por *x*, e ainda por *x* a relação da liberdade que vem de fora, a regra para a revelação do demoníaco será: que mesmo que contra a sua vontade as palavras lhe saiam da boca [...] Por isso diz um antigo ditado que, quando a gente se atreve a pronunciar a palavra, a magia do feitiço se desfaz, e por isso o sonâmbulo se acorda logo que a gente pronuncia o nome dele [...] O mais insignificante contato, um olhar que cruza, etc., bastam para deflagrar aquela coisa terrível [...] há olhares nos quais uma pessoa involuntariamente revela o oculto [...] (KIERKEGAARD, 2010, pp. 132-137, grifos do autor).

Por mais que persista no mutismo, a sua proximidade com a liberdade se evidencia. O demoníaco ainda não está em liberdade, mas já está em condições de poder escolhê-la.

De acordo com essa interpretação, não devemos ligar a ideia de demoníaco a algo intrinsecamente ruim<sup>111</sup>, que não nos trará nada além de desespero. Para *Haufniensis*, não é essa a dinâmica correta de observação do fenômeno, pois, no demoníaco, a possibilidade de liberdade já está em latência. Como podemos perceber pela explicação da pesquisadora Guiomar de Grammont:

Aparentemente, o demoníaco está associado ao estágio estético, mas como um estado de espírito, voluntário ou não, que torna o indivíduo capaz de dar o salto para o infinito, ainda que este salto possa ou não se realizar. O demoníaco é como que um estado anterior ao divino, sem que necessariamente o preceda. No demoníaco, o indivíduo está em posição de

<sup>110</sup> “[...] Por mais terrível que seja a palavra, ainda que se trate de um Shakespeare, um Byron ou um Shelley a quebrarem o silêncio, a palavra conserva sempre o seu poder libertador; pois mesmo todo desespero, todo terror do mal reunidos numa só palavra, jamais será tão terrível como o silêncio o é [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.139).

<sup>111</sup> “O demoníaco foi considerado como algo eticamente condenável. É bem conhecido com que espantoso rigor ele foi perseguido, descoberto e castigado [...] não foi Agostinho quem recomendou o emprego do castigo e inclusive da pena de morte para os hereges? [...]” (KIERKEGAARD, 2010, pp.128-129).

superioridade e/ou isolamento em relação a todos os outros [...] O demoníaco caracteriza certos indivíduos que se diferenciam dos outros. Esses “outros” foram a massa indistinta [...] O demoníaco são as determinações morais que o indivíduo possui dentro de si mesmo e que, muitas vezes, entram em conflito com o mundo ético que o cerca, o que caracterizará a dúvida faústica [...] (2003, pp.51-52).

Desse modo, a postura demoníaca, pode ser o elemento necessário para que o indivíduo não se enclausure na multidão, não se perca na multidão, que como já tivemos a oportunidade de esclarecer, representa, para Kierkegaard, o verdadeiro mal.

O demoníaco tem a possibilidade de libertar-se do seu hermetismo e mutismo. Ele só precisa se perceber enquanto homem singular, dotado de subjetividade, mas também, como um ser relacional; que se coloca diante do geral, comunica-se com o geral, mas de forma refletida e livre, não apenas seguindo automaticamente suas coordenadas. Entretanto, caso se afirme de uma vez por todas no estado demoníaco, a sua existência não será totalmente livre. De todo modo, ele é sim capaz de se posicionar diante da sua própria existência, mesmo que lhe retire a noção de pertença com o todo. As escolhas, no entanto, ficam fracionadas e limitadas.

Até aqui, vimos que a angústia pode assumir diversos estados. Nenhum desses estados é um estado fixo, pois há sempre a presença da escolha<sup>112</sup>. No quinto capítulo da obra, Kierkegaard nos elucida a importância da angústia para o existente factual. Ele então enumera algumas qualidades da angústia e, nos diz que:

[...] nenhum Grande Inquisidor dispõe de tão horripilantes tormentos como a angústia, e nenhum espião sabe investir sobre o suspeito com tanta astúcia, justo no momento em que está mais debilitado, ou sabe preparar armadilhas, em que ficará preso, tão insidiosamente como a angústia, e nenhum juiz sagaz consegue examinar, sim, “ex-animar” [desalentar], o acusado como a angústia, que não o deixar escapar jamais, nem nas diversões, nem no barulho, nem no trabalho, nem de dia nem de noite. (KIERKEGAARD, 2010, p.164).

Descrita desse modo, a angústia pode ser entendida como algo temeroso, mas é o oposto que *Haufniensis* está tentando afirmar. Para o autor, a angústia é “o que salva”<sup>113</sup>.

A angústia tem função formativa, nos ensina a lidar com aquilo que nos pertence, com a nossa possibilidade de *ser-capaz-de*. É um movimento interior, que faz com que

<sup>112</sup> “[...] A história da vida individual progride num movimento que vai de estado a estado. Cada estado é posto com um salto. Tal como o pecado entrou no mundo ele continua a entrar [...] Em cada estado está presente a possibilidade e, por conseguinte, a angústia [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.120).

<sup>113</sup> Referência ao título do V capítulo d’*O Conceito de Angústia*: “Angústia como o que salva pela fé”, 2010, p.163.

compreendamos o que se passa no exterior, e sim, que captemos sua configuração, mas de modo consciente. A angústia “forma pela possibilidade”. Assim:

Aquele que é formado pela angústia é formado pela possibilidade [...] aquele que mergulhou na possibilidade sentiu vertigens no olhar, os olhos se extraviaram de modo que não alcançava o medidor de profundidade que fulano ou beltrano lhe estendia como palha de salvação, os ouvidos se lhe fecharam de maneira que já não ouvia a quantas estava a cotação do homem em sua época, não ouviu que valia tanto quanto a maioria. Ele afundou absolutamente, mas logo emergiu outra vez do fundo do abismo, mais leve do que tudo o que há de penoso e horroroso na vida. (KIERKEGAARD, 2010, pp.164-167).

Se o indivíduo não fugir da angústia, não se portar como multidão irrefletida, mas antes, lidar com a angústia diante da existência, passando pelas possibilidades, demorando-se nelas, vendo assim a sua própria possibilidade de poder escolher, o indivíduo será então, de fato, livre. É nessa medida que a angústia se relaciona com a liberdade.

O *Conceito de Angústia* nos traz importantes considerações, uma delas, por exemplo, é a ideia de que bem e mal não são categorias automáticas, mas antes, só podem acontecer diante da liberdade, logo, para atingirmos a liberdade, precisamos agir, de modo refletido, ponderado, e só então, podemos de fato escolher qual a postura que mais coaduna com a nossa decisão, que, antes de tudo, é livre de imposições. O *eu* que decide, também é o mesmo *eu* que se responsabiliza diante da sua decisão.

A possibilidade é o caminho para a liberdade, pois a partir dela nos percebemos como seres capazes de escolher, mas não é o seu limite. Pela possibilidade saltamos para a liberdade, pelo salto passamos para a realidade. Não devemos construir grades em torno das possibilidades por temor ao instante da decisão, pois:

[...] aquele que aprendeu a angustiar-se de verdade pode mover-se como na dança logo que as angústias da finitude começam a ressoar e quando o aprendiz da finitude perde a razão e a coragem. Assim a gente se ilude tantas vezes na vida. O hipocondríaco angustia-se diante de qualquer insignificância, mas, quando ocorre o que é importante, ele começa a respirar, e por quê? Porque a realidade importante não é, contudo, tão horrível como aquela que ele mesmo tinha formado, e para cuja formação gastava sua força, enquanto agora ele pode usar toda a sua força no confronto com a realidade [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.170).

É a angústia que convoca o homem a agir e transformar a sua realidade de acordo com suas potencialidades, a pensar o seu próprio existir como algo importante, que deve ser aprimorado e cultivado.

Se quisermos de fato existir de maneira livre, não podemos acusar a angústia de vilania, é a falta de liberdade que produz a tirania; a angústia é o que revela a liberdade, pois

nos impele a ela. *Haufniensis* nos diz que angústia é uma experiência necessária, é uma *aventura*:

[...] essa é a aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso, aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado [...] quanto mais profundamente se angustia, tanto maior é o ser humano [...] (KIERKEGAARD, 2010, p.163).

A angústia é o que ajuda a definir nossa qualidade enquanto seres humanos<sup>114</sup>, pois determina o nosso espírito, aprimora a interioridade e nossa relação para com o geral.

Gordon D. Marino nos afirma que não é tarefa fácil retirar conclusões *d'O Conceito de Angústia*, entretanto, ele observa que na obra, “[...] angústia é praticamente sinônimo de possibilidade, mais especificamente de possibilidade de liberdade [...]” (1998, p.317, tradução nossa); por essa razão, da mesma forma que não podemos nos perder diante das possibilidades, precisamos aprender a lidar com a angústia, o que não significa erradicá-la, mas aprimorá-la de maneira adequada, pois é “[...] pela angústia que nós que entendemos livremente, que somos livres [...]” (MARINO, 1998, p.319; tradução nossa). Esta é a justificativa para o autor de Copenhague perceber “[...] a angústia como uma experiência positiva, pela qual, todos precisam passar [...]” (VALLS, 2013, p.148).

A angústia nos leva a uma efetiva relação com a nossa existência, que passa a ser compreendida em liberdade; compreendida em devir. Adão peca, nós secularizados, “erramos”. O que Kierkegaard deixa claro, diga-se de passagem, bastante claro, é que não é a ação que gera o erro, mas, o que antecede essa ação, ou seja, como lidamos com a angústia que se colocou diante do que nos chama a agir; a angústia se estabelece não de maneira fortuita, mas como àquela que nos possibilita entender que a nossa posição, como seres singulares, só se confirma em liberdade.

### 3.3 A Angústia do *Paradoxalista do Subsolo*

No conjunto da obra de Fiódor Dostoiévski, a experiência do indivíduo singular, é o elemento que compõe a sua força discursiva. E, exatamente, de que “indivíduo” estamos falando? De um herói que irá concretizar alguma grande façanha ao fim do enredo? De um homem nobre, que ao enfrentar as mais árduas tarefas consegue alento diante e apesar do destino? Ou, o romancista teria gosto por indivíduos eminentemente corruptos, maus e

---

<sup>114</sup>Pois “[...] Se um humano fosse um animal ou um anjo, não poderia angustiar-se [...]” (KIERKEGAARD, 2010, p.163).

tirânicos? A resposta é: nenhuma das representações convencionais. Dostoiévski nos revela a experiência humana em toda a sua plenitude; com toda a sua força, com todos os seus paradoxos e absurdos.

O autor nos coloca diante de indivíduos que- como nós-, vivenciam os mais distintos sentimentos, e não se reduzem a necessidade geral que temos de dicotomizar a existência, de encaixar pessoas e subjetividades complexas em conjuntos distintos: ou bom ou mau, sem a possibilidade de intersecção. É contra essa estreiteza de julgamento que Dostoiévski se volta, escancarando partes da nossa personalidade que procuramos esconder, em busca de uma suposta perfeição harmônica. Entretanto, o ato de nos ocultar repetidamente, não produz a tão sonhada harmonia, mas sim, a perda de sentido diante da vida. O romancista nos revela que é no confronto e não na fuga, que a existência tortuosa, pode finalmente encontrar o seu caminho.

Nesse sentido, Luigi Pareyson, afirma que podemos ler toda a obra de Dostoiévski a partir de um decisivo personagem, o próprio indivíduo, entendido em sua singularidade:

[...] Dostoiévski, na realidade, pintou uma só personagem, isto é, o homem, mas visto na sua ambigüidade e, por conseguinte, nas mais diversas formas que nele assumem as relações entre os opostos, ou termos de copresença, ou de tensão, ou de confusão, ou de mescla, ou como radicalização e luta de extremos, ou como alternância e ricochete contínuo de um a outro, ou com a sua própria vizinhança e mútua possibilidade de troca [...] (2012, p.174).

A conjunção “ou” não é utilizada com a função de excluir, mas com a de alargar as possibilidades de cruzamento entre aspectos muitas vezes tidos como conflitantes, e contraditórios. Dostoiévski não se contenta com o “ou” preto “ou” branco, ele prefere explorar as zonas cinzentas, que podem apresentar as maiores riquezas para a existência, entendida em sua potência concreta e não apenas figurativa.

Pois bem, se a existência reúne os mais diversos aspectos, logo, percebe-se que ela não é e não pode ser constituída por um acordo harmônico, mas então, o que a constitui? Vários elementos e, dentre eles, a angústia. Nossa existência possui a marca ambivalente da angústia, por isso, o romancista não busca enxergar um halo permanente pairando sobre nossas cabeças. Pareyson nos diz que: “[...] Os espaços de Dostoiévski são íntimos, espirituais, humanos, e símbolo disso é a sua angústia, que os torna sempre cheios e apinhados [...]” (2012, p.30); não só os espaços externos são colocados de forma angustiante, os espaços e sentimentos internos, os mais importantes, também são espaços de angústia e dúvida.

O *paradoxalista do subsolo* encarna a angústia de maneira monumental, pode-se dizer, que sua angústia é a sua principal interlocutora, é com ela e a partir dela que ele se comunica.

A angustiante dualidade que percebe em sua personalidade, faz com que o *paradoxalista* revele a cada momento, que nada é tão certo assim, que nenhuma verdade pode se afirmar soberanamente, que tudo está disposto de modo contraditório. Ele sente a tribulação da existência e até mesmo a prefere diante da possibilidade ofertada pela racionalidade, que por mais apaziguadora que seja, avilta a pluralidade da existência. É como ser de volúpia e desejo que ele se coloca diante da vida.

Sem mais delongas, vamos apresentar o nosso anti-herói<sup>115</sup>. Ou melhor, deixemos que ele mesmo o faça:

[...] Já estive empregado, atualmente não [...] Fiz parte do funcionalismo público a fim de ter algo para comer (unicamente para isto) [...] Tenho um quarto ordinário nos arredores da cidade. A minha criada é uma aldeã velha, ruim por estupidez, e, além disso, cheira sempre mal [...] Tenho [...] um terrível amor-próprio. Sou desconfiado e me ofendo com facilidade, como um corcunda ou um anão [...] em primeiro lugar, tenho culpa de ser mais inteligente que todos à minha volta [...] a vida inteira olhei de certo modo para o lado e nunca pude fitar as pessoas nos olhos [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.15-21).

O *paradoxalista* é um homem de quarenta anos, aposentado- graças ao recebimento de uma herança-, e que agora habita um pequeno quarto ao qual denomina de “meu subsolo”. De início já podemos sentir o tom corrosivo que ele irá empregar no decorrer da sua narrativa.

Ele deixa absolutamente evidente, que não carece de leitor, e, caso não concordemos com a sua falta postura, somos convidados a nos retirar: “[...] se não vos quiserdes dignar a dirigir-me a vossa atenção, não serei o primeiro a inclinar a cabeça. Tenho o meu subsolo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.50). Ele não tem nenhuma intenção de conquistar leitores com sua cortesia, sabe antes, que pode assustar seu pretense leitor com sua inteligência aguçada e sua franqueza, mas, ao mesmo tempo em que nos dispensa<sup>116</sup>, nos convida a prosseguir acompanhando suas aflitivas confissões.

É como se o *paradoxalista* previsse o nosso desprezo diante da sua exposição, nos ferisse de antemão para se resguardar do sentimento de inferioridade enquanto narrador. Bakhtin explica a técnica argumentativa do *paradoxalista*, nos seguintes termos:

Na confissão do “homem do subsolo”, o que nos impressiona acima de tudo é a dialogação interior extrema e patente: nela não há literalmente nenhuma

<sup>115</sup>O *paradoxalista* tem consciência de que se apresenta como o antípoda do herói: “[...] um romance precisa de herói e, no caso, foram acumulados *intencionalmente* todos os traços de um anti-herói [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.145-146, grifo do autor).

<sup>116</sup>Chega mesmo a afirmar que: “[...] embora escreva como se me dirigisse a leitores, faço-o apenas por exibição, pois assim me é mais fácil escrever. Trata-se de forma, unicamente de forma fazia, e eu nunca hei de ter leitores [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.53).

palavra monologicamente firme, não decomposta [...] o herói [...] começa a crispar-se, a mudar de voz sob a influência da palavra antecipável do outro, com a qual ele entra em polêmica interior sumamente tensa desde o começo [...] É característica a gradação do tom negativo (para contrariar o outro) sob a influência da reação antecipável do outro [...] todo o estilo da novela se encontra sob a influência fortíssima e todo-determinante da palavra do outro, que atua veladamente sobre o discurso de dentro para fora [...] (2010, pp.263-265).

O narrador se expõe, em seguida, se angustia diante da possível recepção do seu interlocutor, prevê essa recepção de forma negativa e, para se salvaguardar de quaisquer depreciações, ataca antes de ser atacado.

Em todos os seus anos de subsolo<sup>117</sup>, o que mais fez foi se delimitar, e, como nos diz *Victor Eremita*<sup>118</sup>: “[...] Quanto mais um homem se delimita, tanto mais engenhoso se torna. Um prisioneiro solitário em cativeiro perpétuo é tão engenhoso que uma aranha pode servi-lhe de grande diversão [...]” (KIERKEGAARD, 2013, p.324). Nós leitores, somos as possíveis aranhas a espreitar e disputar espaço em seu pequeno quarto, em seu subsolo; os ataques que ele nos dirige são produtos de sua angústia, mas também fonte de deleite, pois com eles, expressa a sua “notável inteligência e superioridade”.

O homem do subsolo não se poupa elogios, entretanto nos entrega seus mais mortificantes e atrozamentos; quando, por exemplo, nos narra o prazer que sentia em humilhar a clientela que atendia em seu antigo emprego:

[...] Fui um funcionário maldoso, grosseiro, e encontrava prazer nisso [...] Quando os solicitantes, com pedidos de informações, se acercavam da mesa junto à qual me sentava, eu lhes respondia com um ranger de dentes, e sentia um prazer insaciável quando conseguia magoar alguém. Conseguia isto quase sempre. Na maior parte dos casos, aparecia gente tímida: era natural, em se tratando de solicitantes [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 15-16).

Subjugar os mais fracos era, certamente, seu passatempo favorito. Irritar aqueles que precisavam de seus serviços lhe garantia a sensação de controle, de poder.

Mas, por outra via, era um homem demasiadamente inteligente, um homem cuja consciência era “hipertrofiada”, e isso justificava seus excessos e seu sentimento de ineptidão diante da vida prática, não era por maldade que torturava os solicitantes, mas por uma força que emanava evidenciando a incongruência de um homem “como ele”, ter de lidar com outros não tão intelectualmente favorecidos. Assim, uma vez encerrado no subsolo, faz a seguinte reflexão:

<sup>117</sup>“Já faz muito tempo que vivo assim: uns vinte anos [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.15).

<sup>118</sup> Um dos pseudônimos- autores criados por Soren Kierkegaard.

Não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau [...] Agora, vou vivendo os meus dias em meu canto, incitando-me a mim mesmo com o consolo raivoso- que para nada serve- de que um homem inteligente não pode, a sério, tornar-se algo, e de que somente os imbecis o conseguem. Sim, um homem inteligente do *século dezenove* está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.17, o grifo é nosso).

Durante o decorrer da narrativa, a sua suposta consciência e inteligência são alvos constantes, de louvor, mas também, de desdita.

Observemos agora o nosso grifo, o da referência que o *paradoxalista* faz ao homem do século XIX, um homem que não tem obrigação para com os aspectos morais da sociedade. Qual a justificativa? Dostoiévski, nesse ponto, deixa claro que os seus contemporâneos, guiados por princípios ocidentais, praticantes fervorosos da crença na ciência, na lógica e nos progressos possibilitados pela razão, acabam por se desqualificar enquanto sujeitos de ação, não ação mandatória e simplesmente prática e corriqueira, mas ação diante da própria vida, ação que requer uma decisão própria.

A sociedade do homem do subsolo caminhava tão certa do alcance da razão, que acreditava que a razão traria a concórdia e a harmonia entre os homens. Com esse pensamento, o que ocorria de fato, era antes, uma entrega irrefletida aos prenúncios de uma nova época para a Rússia, uma época supostamente “iluminada” e plena. Mas o *paradoxalista* não acredita com a mesma veemência que a razão lógica e especulativa possui a capacidade de cobrir o todo complexo que constitui a existência. Assim, ele nos faz a seguinte consideração:

[...] Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne [...] Notastes acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavalheiros civilizados [...] Dizem que Cleópatra [...] gostava de cravar alfinetes de ouro nos seios das suas cativas, deleitando-se com seus gritos e convulsões. Direis que isto se deu numa época relativamente bárbara; que ainda vivemos numa época relativamente bárbara, porque (sempre de um ponto de vista relativo) ainda hoje se cravam alfinetes em seios; que, mesmo atualmente, embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver tudo com mais clareza do que na época bárbara, ainda está longe de ter-se *acostumado* a agir do modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências. Mas, apesar de tudo, estais absolutamente convictos de que ele há de se acostumar infalivelmente a fazê-lo [...] Mais ainda: então, dizeis, a própria ciência há de ensinar ao homem [...] que, na realidade, ele não tem vontade nem caprichos, e que nunca os teve, e que ele mesmo não passa de uma tecla de piano [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 36-37, grifo do autor).

O *paradoxalista* afirma que o sangue há sempre de jorrar, mesmo que metaforicamente, pois não somos apenas razão, somos um todo, com instintos e desejos, um todo que não pode ser pacificamente anulado pela razão científica.

O homem do subsolo se insurge contra o pensamento lógico, se rebela e protesta, com toda sua energia, pois “[...] que se há de fazer quando tudo estiver calculado numa tabela? [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.38). Não, a sua vida, não há de ser expressa em uma tabela, mesmo que isso o coloque para sempre no subsolo. Ele não pode contentar-se apenas com o aspecto racional da sua existência, pois sempre se percebera múltiplo, permeado por sensações destoantes, e ao mesmo tempo, intrincadas a seu ser.

Joseph Frank nos explica que o *paradoxalista* busca assim a afirmação da sua própria existência, que não é apenas lógica. Sua queixa é contra a razão que em sua pretensão de tudo explicar e regular, “[...] negligencia totalmente que o homem tem, e sempre terá, um interesse supremo, a que nunca renunciará: o de ser capaz de exercer seu livre-arbítrio [...]” (2013, p.445). As leis da natureza e da matemática não conseguem dar conta da existência e suas querelas, seus desafios e contrariedades.

Seus “gracejos”, alimentados de amargura, deixam entrever um indivíduo estarecido diante do mundo lógico, descaracterizado e impessoal. Ele prefere o absurdo a ser posicionado de modo vegetativo na vida:

[...] se realmente se encontrar um dia a fórmula de todas as nossas vontades e caprichos, isto é, do que eles dependem, por que leis precisamente acontecem, como se difundem, para onde anseiam dirigir-se neste ou naquele caso etc. etc., uma verdadeira fórmula matemática, então o homem será capaz de deixar de desejar, ou melhor, deixará de fazê-lo, com certeza [...] no mesmo instante o homem se transformará num pedal de órgão ou algo semelhante; pois, que é um homem sem desejos? Sem vontades nem caprichos, senão um pedal de órgão? [...] se a vontade se combinar um dia completamente com a razão, passaremos a raciocinar em vez de desejar [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 39-40).

Ele lança mão de toda a sua ironia, para colocar-se de maneira contrária ao pensamento em voga, que a seu ver, representa um mau agouro para o indivíduo particular; pois visa controlar e submeter o sujeito singular através de leis lógicas irrevogáveis e imóveis.

Vontade, para ele, é que o temos de mais significativo, é o que nos coloca como indivíduos realmente concretos. Amordaçar nossos desejos, sufocando-os, é ferir gravemente a própria existência:

[...] toda a obra humana realmente consiste apenas em que o homem, a cada momento, demonstre a si mesmo que é um homem e não uma tecla [...] como é que se pode ter, no caso, sua própria vontade, quando se trata da

tabela e da aritmética, quando está em movimento apenas os dois e dois são quatro? [...] Depois do dois e dois, certamente, nada mais restará, não só para fazer, mas também para conhecer [...] Destruí os meus desejos, apagai os meus ideais, mostrai-me algo melhor e hei de vos seguir [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 44-49).

Por se compreender enquanto indivíduo, capaz de sublevar-se, revoltar-se contra tamanhos e esdrúxulos ditames, o *paradoxalista* evita agir de modo passivo, contrariando a razão em detrimento da vontade; contrariando-a até sua exaustão.

Contra o “dois e dois” matemático, erige uma fortaleza de injúrias, afirmando sua capacidade de desejar o anti-científico, o anti-lógico e seguro, uma vez que, em sua concepção: “[...] O homem precisa unicamente de uma vontade *independente*, custe o que custar [...] e leve aonde levar. Bem o diabo sabe o que é essa vontade [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.39, grifo do autor). Insufla ventos e as mais violentas tempestades contra a racionalidade absoluta, contra as filosofias e teorias que acreditam na bondade inata do homem, contra o “schillerismo”<sup>119</sup> que ronda o solo russo e ilude seu povo, de modo quase obscuro.

O homem do subsolo nem sempre se exilou do contanto com os demais, em alguns momentos, este tipo de contato alimentava os seus sonhos, ele iria então realizar uma grande proeza, e todos os que desprezavam seu rosto torpe e sua personalidade ranzinza, iriam amá-lo e coroá-lo com o que há de mais belo: “[...] Imaginava, para mim mesmo, aventuras, para viver ao menos de algum modo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.29). Sonhava em se relacionar, em ter amigos que o inflassem o ego, que o exaltassem com admiração, temor e respeito, mas a sua “hiper desenvolvida” inteligência o afastava dos demais.

Em “A propósito da neve molhada”, o *paradoxalista* nos solicita percorrer com ele alguns momentos da sua infância e juventude, quando ainda não havia escolhido com toda certeza se deveria colocar-se no subsolo- mas de alguma forma já sabia que, o subsolo sempre o acompanhara, sabia que- “[...] trazia na alma o subsolo [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.62). Ele nos leva de volta aos seus vinte e quatro anos de idade, ainda exercendo o posto de pequeno

---

<sup>119</sup>É sabido que o humanismo filantrópico, e as ideias da possibilidade da “alma bela” de Schiller, infiltraram-se na mentalidade russa de maneira profunda, o próprio Dostoiévski vê em Schiller um notável pensador, mas após a sua prisão, brada contra o “schillerismo” energicamente, por considerá-lo impossível de praticar. O homem também traz o germe do tirânico em sua natureza. Pareyson nos explica o que Dostoiévski quer afirmar com “schillerismo”: “[...] Por ‘schillerismo’, um pouco vagamente, ele entende, por um lado, a exaltação de ‘tudo que existe de belo e sublime’, o culto dos ‘bons sentimentos’, dos ‘nobres ideais’, das ‘grandes ideias morais’, a admiração das almas eleitas e virtuosas por bondade natural e instintiva ou por espontânea obediência às normas éticas; e, por outro lado, a espera do advento de uma humanidade perfeita e feliz, invadida pelo sentimento da fraternidade universal e do recíproco amor entre os homens, em que facilmente se possa realizar o sonho do paraíso na terra. Não é difícil reconhecer, nesse moralismo perfeccionista e nesse utopismo filantrópico, as concepções schillerianas da alma bela [...]” (2012, p.159).

funcionário público, e às vezes rondando por *São Petersburgo*<sup>120</sup> em busca de algo mais que apenas seus dissabores cotidianos.

O *paradoxalista* não se envergonha diante do papel e das tintas, continua a menosprezar seu possível leitor e, escancara sua necessidade de movimentar a palavra, sem se vexar diante de seu comportamento pouco convencional. Desse modo, reflete que:

Existem nas recordações de todo homem coisas que ele só revela aos seus amigos. Há outras que não revela mesmo aos amigos, mas apenas a si próprio, e assim mesmo em segredo. Mas também há, finalmente, coisas que o homem tem medo de desvendar até a si próprio, e, em cada homem honesto, acumula-se um número bastante considerável de coisas do gênero. E acontece até o seguinte: quanto mais honesto é o homem, mais coisas assim ele possui [...] é possível ser absolutamente franco, pelo menos consigo mesmo, e não temer a verdade integral? [...] Não quero constranger-me a nada na redação das minhas memórias [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.52-53).

Com esse fito, escreve as suas memórias, revisita seus espaços opacos e densos, até mesmo “enfeando” seus atos, para aumentar o nosso asco por sua figura.

O nosso narrador, nunca fora uma figura abastada financeiramente, órfão, fora colocado em um colégio interno<sup>121</sup>, de onde saíra sem família e sem grandes amizades. Sempre se sentira deslocado em seus anos patibulares, e a todo custo tentava se destacar nos estudos para ter algo de mais elevado para se congratular diante dos colegas. Todos os garotos tinham um aspecto vivo, e por mais “estúpidos” que fossem, conseguiam engatar conversações e solidificar relações, enquanto ele, em seu aspecto anímico, ficava a destilar toda sorte de ignomínia. Nesse momento, o jovem homem do subsolo é caracterizado- como nos diz Joseph Frank-, sendo constantemente “[...] dilacerado por uma dissonância interna que o impede de comportar-se de uma maneira que se poderia considerar ‘normal’ [...]” (2013, p.438).

Era a angústia que colocava o sentimento de incongruência da sua personalidade diante dos demais, desde a mais tenra idade sentira a sua presença. Estudar, se isolar, e aprimorar o seu intelecto, foi à forma encontrada para não se humilhar diante dos sadios e felizes companheiros de escola. No entanto, esta nem sempre foi a sua realidade, pois em alguns momentos, almejou e desejou o estabelecimento de vínculos:

<sup>120</sup>Em suas palavras: “[...] a cidade mais contemplativa e meditativa de todo globo terrestre [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.18).

<sup>121</sup>Ele nos descreve sua experiência da seguinte maneira: “[...] Empurraram-me para aquela escola uns parentes distantes, dos quais eu dependia e de quem, desde então, nunca mais ouvi qualquer notícia. Empurraram-me para lá, órfão, oprimido [...] Os colegas receberam-me com zombarias malignas, desapiedadas, por que não me assemelhava a nenhum deles [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.81).

[...] com a idade, aumentava a necessidade de privar com pessoas, de ter amigos. Tentei aproximar-me de alguns, mas nesta aproximação havia sempre algo pouco natural, e ela extinguia-se por si. De uma feita, cheguei a ter um amigo. Mas, no íntimo, já era um déspota, e quis ter um domínio ilimitado sobre a sua alma [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.82-83).

Seus únicos reais e fieis amigos, eram os livros. Dos quais retirava o conhecimento necessário para se situar como um ser “excepcional”, culto e inteligente.

Ele nunca conseguira se relacionar de maneira simétrica e despreziosa, pois enxergava os demais como uma verdadeira horda de acéfalos: “[...] Eu era doentamente cultivado [...] Eles [...] eram todos embotados e parecidos entre si, como carneiros de um rebanho [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.57). A conclusão da sua educação formal representou para o jovem *paradoxalista*, uma baforada de ar fresco. Liberdade que ele comemora amaldiçoando<sup>122</sup> o lugar que antes lhe trouxera tanta dor e angústia. Assim, ele profere que: “[...] A maldição cubra aquela escola e aqueles terríveis anos de forçado [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 74).

Sua experiência no trabalho não foi muito diferente. Abominava seus colegas e os desprezava intensamente:

[...] No emprego, na repartição, forçava-me a não olhar para ninguém [...] Atualmente, percebo com toda nitidez, que eu mesmo, em virtude da minha ilimitada vaidade e, por conseguinte, da exigência em relação a mim mesmo, olhava-me com muita frequência, com enfurecida insatisfação que chegava à repugnância e, por isso, atribuía mentalmente a cada um o meu próprio olhar [...] Está claro que odiava todos os funcionários da nossa repartição, do primeiro ao último [...] “Eu sou sozinho, e eles são *todos*”, dizia de mim para mim, e ficava pensativo [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.55-58, grifo do autor).

O rancor para com seus colegas vinha do seu próprio rancor diante da sua figura inepta, de sua personalidade pouco convencional. Ao mesmo tempo em que olhava verticalmente para os “outros”, ansiava por respeito, mas no momento seguinte via quão supérflua era sua carência de aprovação por aqueles que ele odiava.

Em suas desventuras por São Petersburgo, o *paradoxalista* nos destaca o episódio em que se reunira com seus antigos e amaldiçoados colegas de estudo. Ao procurar Símonov- um dos poucos colegas que não lhe fazia “ranger os dentes”-, toma conhecimento de um encontro marcado para celebrar a despedida de outro colega, Zvierkóv, a quem ele “[...] odiara nos primeiros anos [...] um tipo vulgar, no mais alto grau [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.75-76).

<sup>122</sup>Interessante notar, que se para *Vigilius Haufniensis*, é a nossa angústia que nos difere dos animais, para o *Paradoxalista do Subsolo*, ironicamente, é a nossa capacidade de amaldiçoar: “[...] somente o homem pode amaldiçoar (é um privilégio seu, a principal das qualidades que o distinguem dos outros animais) [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.44).

Ao saber do encontro, sente-se excluído por não ter sido convidado e se embrenha no meio do grupo de modo forçado, mesmo que sem os recursos necessários para os gastos da empreitada.

Sabia de antemão que não era desejado, mas mesmo assim, persiste e comparece a reunião; não por amizade, mas por pura provocação. Ele mesmo nos descreve seu desejo:

[...] eu queria apaixonadamente demonstrar a toda aquela “cambada” que não era de modo algum o medroso que eu mesmo imaginava ser. Mais ainda: no mais intenso paroxismo da febre do medo, sonhava sobrepujá-los, vencê-los, arrastá-los, obrigá-los a amar-me; bem, ainda que fosse “pela elevação das ideias e pelo meu indiscutível espírito”. Haveriam de deixar de lado Zvierkóv, que ficaria a um canto, calado, envergonhado; e eu o esmagaria [...] Oh, como implorei a Deus que aquele dia passasse o mais depressa possível! Presa de inexprimível angústia, acercava-me da janela, abria o postigo e fixava o olhar na bruma turva da neve molhada [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp. 84-85).

O *paradoxalista*, Símonov, Zvierkóv, Fierfitchkin e Trudoliubov se reuniram no pomposo “Hôtel de Paris”. Entretanto, nada do que o nosso *paradoxalista* sonhara até então, tornara-se realidade, na verdade, ele sim fora sobrepujado e humilhado. Ao tentar rebaixar seus colegas, fora diminuído a nada.

Seus companheiros seguiram para uma casa noturna, e assim, ele também o fez, com o intento de vingar-se da humilhação sofrida- antes pegara uma quantia emprestada de Símonov, a quem já devia-; mas, chegando lá, não mais se encontraram. Encontrou antes uma jovem, com aparência frágil, figura de fácil domínio, alvo tranquilo para sua necessidade de sadismo. Percebe na jovem Liza, a mais perfeita válvula de escape. E, com seu tom livresco<sup>123</sup>, tenta cativá-la, mostrando uma face carinhosa e compassiva.

Liza faz parte do quadro de moças que, por motivos injustos, acabam por “perder-se”. Em nenhum momento, a jovem nos revela qual o real motivo de encontrar-se naquela casa, mas nos dá algumas pistas, por exemplo, declara ao *paradoxalista* que nem toda família resguarda os seus, na realidade, tem “[...] gente que se sente mais feliz vendendo a filha [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.110). Podemos notar que, mulheres como Liza, que pelas mais diversas forças, se tornam objeto de degradação, são presenças recorrentes na obra de Fiódor Dostoiévski. Também, “[...] Sônia Marmieládovna<sup>124</sup>, a redentora<sup>125</sup> de Raskólnikov [...]”

<sup>123</sup>Liza observa ao *paradoxalista* que ele “[...] fala como se estivesse lendo um livro [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.113).

<sup>124</sup>A “queda” de Sônia é relatada pelo seu próprio pai à Rodka, a partir do seguinte diálogo que a moça travara com sua madrasta: “[...] ‘Catierina Ivánovna, será possível que eu tenha de fazer isso?’. Dária Frantsievna, mulher mal intencionada e assídua freqüentadora da polícia, já estivera umas três vezes bisbilhotando com a senhoria. ‘Por que não- Catierina Ivánovna, zombando- guardar o quê? Grande tesouro!’[...] Por volta das seis, vi Sônia levantar-se, pôr o xalezinho, a tunicazinha e sair, mas voltou depois das oito. Voltou e dirigiu-se a

(PAREYSON, 2012, p.107), barganha com seu corpo, a fim de conseguir alimento para os seus irmãos e a madrasta.

Mas, não nos enganemos, Liza não representa nenhuma esperança para o *paradoxalista*, como Sônia para Rodka. Joseph Frank nos explica que o intuito de Dostoiévski nesse ponto, é o de subverter as ideias contidas nas tradicionais narrativas românticas:

[...] O tema da redenção de uma prostituta, que os russos dos anos de 1840 foram buscar nos românticos sociais franceses [...] tornou-se de fato um lugar comum nos anos de 1860 [...] o encontro entre o homem do subterrâneo e a prostituta [...] é uma paródia irônica desse clichê do romantismo social [...] (2013, p.457).

O *paradoxalista* escarnece de Liza a todo instante, até mesmo, após abrir-se com ela de modo minimamente genuíno. Revolta-se pelo seu rompante, e então, humilha Liza, de maneira infame e definitiva.

Vamos nos ater um pouco ao encontro dos dois. Em um primeiro momento, como colocamos, o *paradoxalista* enreda a jovem moça e a faz crer que ele nutre os mais belos sentimentos, ele se empenha ao máximo para desempenhar tamanha façanha e chega a admitir que, gostou dela, mesmo que por um instante:

[...] Havia naquele rosto algo de singelo e de bondoso [...] Tinha uma fumaceira na cabeça. Algo parecia pairar sobre mim, tocar-me excitar-me, infundir-me intranqüilidade. A angústia e a bÍlis ferviam novamente e buscavam saída [...] Juro que me interessei por ela, de verdade. Além disso, eu estava enfraquecido e indisposto. E o embuste combina bem facilmente com o sentimento [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.102-109).

Suas intenções ficam evidentes. Liza era o seu alvo, sua saída da vergonha, saída despótica e feroz.

Após a sua pequena atuação junto à moça, ele se retira do recinto, mas antes lhe entrega seu endereço. Tal ato o atormenta sobremaneira, o angustia diante da possibilidade de Liza realmente recorrer à ajuda oferecida e, ir visitá-lo- o que acaba acontecendo algum tempo depois-; o *paradoxalista* se aterroriza diante do próprio ato impensado. Entretanto não se acanha e revela seu desdém pela jovem:

---

Catierina Ivánovna e, calada, depositou trinta rublos na mesa diante dela [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2009, pp.34-35).

<sup>125</sup>Pareyson nos explica que em Dostoiévski, as mulheres geralmente representam a possibilidade de realização do bem: “As personificações do bem não são numerosas nos romances de Dostoiévski [...] Figuras do bem são [...] uma quantidade de personagens femininas, cujos contornos se esfumam para constituir uma imagem única [...]” (PAREYSON, 2012, 107); o crítico italiano prossegue enumerando as qualidades, as quais ele denomina de “virtudes”, representadas pelo romancista, como sendo supostamente inerentes às mulheres em geral: “[...] a doçura, a dedicação, o silêncio, a paz da alma [...]” (PAREYSON, 2012, p.107).

[...] Por que você veio? Responda! [...] vou dizer-lhe mãezinha, para que veio aqui. Veio porque eu disse então a você *palavras piedosas*. Pois bem, você ficou enternecida com elas, e agora quis ouvir de novo “palavras piedosas”. Pois saiba, saiba de uma vez, que eu então estava rindo de você. E agora também rio [...] tinha que desabafar sobre alguém o meu despeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor, zombei de você. Humilharam-me e eu também queria humilhar; amassaram-me como um trapo, e eu também quis mostrar que podia mandar [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.137).

Seu objetivo nunca foi o de “reabilitá-la”, ele apenas se apaixonou pela eloquência do próprio discurso e, por isso continuou a professá-lo, ao mesmo tempo, sentia-se aliviado ao lidar com alguém incapaz de reagir<sup>126</sup>.

O *paradoxalista* continua dando vazão ao seu discurso colérico, e expõe toda a sua natureza para a jovem. Para sua surpresa, ela não o repele e se mostra terna para com ele e sua situação, o que por um segundo, o deixa sereno, mas não demora e ele volta a diminuí-la e a espezinhá-la. Joseph Frank, fonte inestimável para nossa leitura, nos diz que a partir do seu encontro com Liza, o *paradoxalista*, “[...] Por um momento, vislumbrou uma maneira de fugir da dialética da vaidade [...]” (2013, p.471), o amor da jovem representaria assim, sua possibilidade de salvação. Entendemos e respeitamos a interpretação de Frank, mas, o amor de Liza diante do *paradoxalista*, se daria a um nível estritamente unidimensional.

O homem do subsolo sabe que não tem a possibilidade de amar de modo totalmente livre, por isso, no passado foi cruel com o único amigo que arranhou, também por isso, travou uma guerra fria com seu criado de quarto, Apolón. Ele mesmo nos faz, sem ressalvas, a seguinte confissão:

[...] Mesmo nos meus devaneios subterrâneos, nunca pude conceber o amor senão como uma luta: começava sempre pelo ódio e terminava pela subjugação moral; depois não podia sequer imaginar o que fazer com o objeto subjugado [...] Queria “tranquilidade”, ficar sozinho no subsolo. A “vida viva”, por falta de hábito, comprimira-me tanto que era até difícil respirar [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.142).

Liza representaria para ele, a lembrança constante do objeto outrora dominado. E o ciclo de submissão se perpetuaria- novamente-, não por maldade, mas por “hábito”; por seu espírito não coadunar com as determinações “normais” da sociedade: trabalhar, casar-se, ter filhos e amigos; guiando-se sempre pelo “belo e racional”.

No fim das suas *memórias*, volta a atíçar o ânimo de seu interlocutor e brada que prefere o enraizar-se em seu subsolo a portar-se como um ser sem subjetividade, sem vontade própria, um ser puramente racional. Assim, profere e observa que:

<sup>126</sup>Com “[...] outro ser humano mais vulnerável do que ele [...]” (FRANK, 2013, p.446).

[...] Chegamos a tal ponto que a “vida viva” autêntica é considerada por nós quase um trabalho, um emprego, e todos concordamos no íntimo que seguir os livros é o melhor [...] Deixai-nos sozinhos, sem um livro, e imediatamente ficaremos confusos, vamos perder-nos; não saberemos a quem aderir, a quem nos ater, o que amar e o que odiar, o que respeitar e o que desprezar. Para nós é pesado, até, ser gente, gente com corpo e sangue autênticos, *próprios*; temos vergonha disso, consideramos tal fato um opróbrio e procuramos ser uns homens gerais que nunca existiram [...] Em breve, inventaremos algum modo de nascer de uma ideia [...] (DOSTOIÉVSKI, 2000, pp.146-147, grifo do autor).

O *paradoxalista*, afirma contra todos os avanços, contra todos os progressos científicos, filosóficos, e matemáticos, em suma, contra toda pretensão apenas racional, a sua existência contraditória, infame e incerta.

O homem do subsolo carregou sempre em si a angústia, que o fazia caminhar por lados opostos ao caminho seguro do “geral”, era a angústia que o fazia escolher por si mesmo, e não através dos apelos da sociedade compreendida como multidão. Sua angústia, abrasadora, muitas vezes o torturava, mas também lhe servia de alento diante da existência massificada dos “outros”, dos tantos “outros” a quem ele repetidas vezes se refere. É a liberdade que o *paradoxalista* defende; a liberdade de não ver a sua vida saqueada de sentido e relevância pelo determinismo positivo da ciência e da história universal, pois, como ele nos afirma, “[...] pode-se dizer tudo da história universal [...] Só não se pode dizer o seguinte: que é sensata [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.43). Que seja a insensatez então, o seu direito por excelência.

O nosso narrador, “[...] usara sua angústia, sobretudo como arma irônica [...]” (FRANK, 2013, p.452), usara sua angústia para afirmar-se como ser concreto e personificado, como deve ser um indivíduo “de carne e osso”. Luigi Pareyson nos explica que, o que Dostoiévski pretende com *Memórias* é: “[...] reivindicar a liberdade e a personalidade do homem [...]” (2012, p.41); é exatamente isso que podemos perceber com os “gracejos” do homem do subsolo, sua insubordinação diante do dado, do prospectado sobre sua existência, sua sublevação ao resultado esperado por leis gerais que regram e ultrapassam a própria vida.

Sua angústia o coloca diante da necessidade de buscar outra vertente, respeitando sua existência privada e sua liberdade, mesmo que “[...] permaneça na fase negativa de sua revolta [...]” (FRANK, 2013, p.4540), traz em si a possibilidade de recusar a imposição irrefletida. É um “homem doente”<sup>127</sup>, disso temos certeza, mas a sua doença o diferencia daqueles que, acolhem de modo obediente, preceitos e regras alheias à sua própria interioridade. O *paradoxalista* sente em seu âmago a violência que representa diminuir a existência a códigos

<sup>127</sup>“Sou um homem doente [...] Creio que sofro do fígado [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.15).

formais, despidos de caráter e vitalidade. Não afirmamos que o *paradoxalista* possua “caráter”, mas sim, possibilidade.

### 3.4 Angústia e possibilidade de Liberdade

Para o filósofo romeno, Emil Cioran, a experiência da liberdade não pode ser alcançada e explicada por um jargão conceitual, mas conserva a possibilidade de observação e aproximações. O pensador expõe que a querela deve ocupar um local relevante de discussão, pois, tal como as faces de *Janus*, a liberdade apresenta um caráter dual, portando-se assim como fonte de eternos questionamentos, de “rompimentos e novos inícios”. Potência ativa para todas às questões que dizem respeito ao indivíduo concreto. Entretanto, justamente por seu caráter dual, a liberdade também nos repele, caso não estejamos prontos para encará-la com toda a sua densidade.

Cioran, a partir de seu sempre pontual e agudo posicionamento, nos diz que receamos a nossa própria liberdade, para evitarmos o momento de escolha, de decisão:

[...] temos medo da imensidão do possível, não estando preparados para uma revelação tão vasta e tão súbita, para esse perigoso bem ao qual aspiramos e ante o qual retrocedemos [...] Quem, em um mundo em que pode dispor de tudo, não foi vítima da vertigem? [...] A liberdade, concebida em suas implicações últimas, coloca a questão de nossa vida ou da dos outros; comporta a dupla possibilidade de salvar-se ou de perder-se [...] Dissertar sobre a liberdade não leva a nenhuma consequência, nem para o bem nem para o mal; mas só temos instantes para dar-nos conta de que *tudo* depende de nós. A liberdade é um princípio *ético* de essência *demoníaca* [...] (CIORAN, 2011, pp.77-78, grifos do autor).

O autor romeno, enxerga na liberdade, uma das mais intensas categorias da existência, revelando o nosso ímpeto de fuga diante do possível.

Ivan Karamázov retrata uma concepção semelhante em seu poema *o grande inquisidor*. Em sua narração, Cristo é aprisionado pelo velho inquisidor, pois traz consigo a mensagem de liberdade, em um momento em que os homens estão acostumados a apenas servir e obedecer, devendo assim permanecer. Não cabe ao “redentor” retornar e esfacelar a “harmonia” pautada na ideia de cativo, desintegrar a paz, cultivada no solo da submissão. Em seu momento de delírio e coragem, Ivan declama seu escrito irônico ao jovem e casto irmão Aliócha, que por mais edificado que seja, permanece “filho do velho pai”, permanece um Karamázov<sup>128</sup>.

<sup>128</sup>Pareyson nos explica que ao dotar Aliócha com o sobrenome Karamázov, Dostoiévski nos lembra que: “[...] ninguém é totalmente bom, e também Alieksiêi é um Karamázov [...]” (PAREYSON, 2012, p.141).

Ivan narra à Aliócha, a conversa de Cristo com o Inquisidor e, como o segundo revela ao “redentor”, que seu lugar não é mais no mundo que “absolvera”, pois para esse mundo, ele tornara-se dispensável:

[...] fica sabendo que hoje, e precisamente hoje, essas pessoas estão mais convictas do que nunca de que são plenamente livres, e entretanto elas mesmas nos trouxeram sua liberdade e a colocaram obedientemente a nossos pés [...] ‘Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade!’ [...] ‘a quem sujeitar-se?’. Não há preocupação mais constante e torturante para o homem do que, estando livre, encontrar depressa a quem sujeitar-se [...] Não existe nada mais sedutor para o homem que sua liberdade de consciência, mas tampouco existe nada mais angustiante [...] eles acreditarão em nossa decisão com alegria porque ela os livrará de uma decisão pessoal e livre [...] (DOSTOIÉVSKI, 2008, pp.348-358).

Assim, para não mais se angustiar, os homens entregam o seu mais valioso bem, a sua própria liberdade. Tornando-se sujeitos sem desejos e decisões próprias.

O argumento de Ivan expressa de maneira luminosa o motivo de revolta do *paradoxalista do subsolo*, sua percepção de encontrar-se em uma sociedade, em uma época, plenamente dominada pelo racional, pelos “nobres sentimentos”, pelo “amor à humanidade”; ideias que, para ele, servem apenas de artifício, para a negação da vida em sua plena potência, com suas lutas e distopias. O homem do subsolo se angustia, e afirma a sua angústia; não pensa em legá-la a um canto inexpressivo da sua personalidade, que nunca deve ser visitado ou clarificado. Ele reconhece a sua angústia como o elemento que o mantém forte diante da submissão, sua angústia o coloca como ser de possibilidades.

Como já tivemos a oportunidade de salientar, a relação que a angústia trava com a possibilidade, assim nos revelando a liberdade, não significa propriamente que, o ato de nos angustiarmos, é por si só o responsável por nos tornar livres; é antes, o caminho que escolhemos e, a forma com a qual lidamos com a nossa angústia que, nos coloca mais próximos à liberdade, não um movimento instantâneo. Vimos que para *Vigilius Haufniensis*, “angústia é possibilidade de liberdade”, e que é também dessa forma que ela se apresenta para o *paradoxalista do subsolo*. A liberdade significaria então algo de puramente positivo? Não é bem assim que a querela se descomplica.

Luigi Pareyson nos fala que para Dostoiévski, “[...] a liberdade é ambígua [...] dentre todas as coisas humanas, ela talvez seja a mais ambígua [...]” (2012, p.146); dizer apenas que

“somos livres”, não nos aponta quaisquer respostas ou resultados<sup>129</sup>. Liberdade é agir de modo refletido e próprio; pois, “[...] nem o bem nem o mal são necessários. Ambos são frutos da liberdade, e sem liberdade não existiria o mal, mas tampouco existiria o bem [...]” (PAREYSON, 2012, p.142). Esta é igualmente a conclusão de *Vigilius Haufniensis*, só podemos discernir entre bem e mal, quando estamos em liberdade, antes disso, é mais um argumento vazio.

Para Kierkegaard e Dostoiévski, a liberdade não é oferecida de modo inato a todo indivíduo, temos de conquistá-la, e só podemos realizar tamanha tarefa, cultivando nossa própria interioridade, buscando exercitar o pensamento, como indivíduos reais. O homem do subsolo possui a possibilidade de liberdade; o que escolhe fazer com tal possibilidade, escapa à nossa especulação. Poderíamos tentar analisá-lo através dos estados de angústia apresentados por Kierkegaard, mas essa nunca foi a nossa intenção, queríamos apenas mostrar que, para os dois autores, a angústia constitui parte e, parte relevante de nossa existência. Antes de ser um elemento estritamente negativo, a angústia possui a capacidade de nos inquietar, de nos ansiar e de nos retirar das amarras propostas por “rebanhos” e “multidões”, para que assim, possamos nos colocar diante das ideias, das teorias, diante dos nossos semelhantes, enquanto indivíduos singulares, reais e situados.

---

<sup>129</sup>Luigi Pareyson nos observa que Dostoiévski compreende a liberdade de forma dialética e, que por isso, é falacioso a proclamarmos de modo autoritário e pensá-la como realização do bem, pois: “[...] o bem não é verdadeiramente tal se é imposto ou se é necessário [...] A liberdade não é bem: a liberdade é liberdade [...]” (2012, pp.133-134).

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Existe lugar para o *indivíduo*, entendido em sua dimensão concreta e factual, dentro da tradição filosófica? Pode o homem colocar-se contrário às determinações científicas e lógicas com pretensões totalizantes? Em que sentido, a angústia e a liberdade se articulam? E ainda, a subjetividade e a interioridade podem ser problematizadas dentro de um contexto intelectual? Estas foram algumas das perguntas que guiaram a feitura de nosso trabalho. Ao nos atentarmos às obras de Fiódor Dostoiévski e Soren Kierkegaard, pudemos constatar a importância atribuída ao Indivíduo, a um *eu* real e personificado, que busca suas próprias determinações através de suas ações.

O *paradoxalista do subsolo* tem como único intento, se afirmar como um ser humano vivo, não abstrato e puramente especulativo. É a sua liberdade que ele reclama de volta para si- como nos explica Joseph Frank- é “[...] a preservação de seu livre arbítrio, que pode ou não ser exercido em harmonia com a razão mas que, de qualquer modo, sempre quer preservar o seu direito de escolha [...]” (2013, p.446). Por mais que, em diversos momentos ele nos soe de modo irracional, o que nosso narrador nos deixa entrever em sua pequena, mas corrosiva confissão, é que a existência é paradoxal, ambígua, logo, as leis da ciência e da natureza, nunca irão dar conta do todo, e, se insistirmos em tal pretensão de tudo racionalizar, acabaremos por machucar e limitar a nossa própria personalidade, encerrando qualquer possibilidade de liberdade e de escolha. Essa é a explicação de seus constantes protestos e injúrias contra a razão e contra a lógica.

*Vigilius Haufniensis* também reivindica a liberdade do indivíduo contingente, dotado de particularidade e singularidade. Liberdade que não pode ser reduzida às abstrações de cunho sistemático. Liberdade que conversa com o ato de se esforçar diante da própria existência, de colocar-se em movimento, de arriscar-se para compor a sua subjetividade, para se colocar com um indivíduo consciente e capaz diante do todo. Não um indivíduo que se isole e negue o geral, mas que converse com ele, sem diluir-se e apagar-se como mais um número da multidão, furtando-se assim, à responsabilidade de ter uma postura e uma personalidade individual, de ter um rosto a ser identificado e qualificado pelas suas próprias decisões e ações.

Mas, ambos pensadores nos alertam, a existência é árdua e a sua afirmação também o é. Já tivemos a oportunidade de observar que a existência tanto para Kierkegaard, quanto para Dostoiévski, é um processo sem intermitências, e o decorrer desse processo não é exatamente fácil, mas antes, é uma luta, uma constante luta pela construção da subjetividade, pelo

aprimorar da interioridade, portando-se como seres livres e, por isso, responsáveis diante das suas escolhas; seres que devem engajar sua vontade, sua energia e força, rumo a uma existência plena e não despoticamente controlada por agentes exteriores.

A angústia é categoria importante para o contínuo aprimorar da nossa existência, ela está e sempre estará presente como parte componente do nosso ser, entretanto, nem todos nós conseguimos lidar de maneira adequada com a angústia, fugindo assim, daquilo que poderia ajudar-nos a encontrar nossas próprias soluções, saídas e respostas. Kierkegaard nos diz que- “[...] para os fracos de espírito, a angústia constitui perigo [...]” (2008, p.21); mas ao negar a angústia, também negamos a nossa subjetividade, que a cada segundo de nossa existência está em formação, em construção, sendo um perpétuo vir a ser.

Hegel nos afirma que “[...] a intensidade e a profundidade da subjetividade se distinguem tanto mais fortemente quanto mais infinita e terrivelmente as circunstâncias se encontrarem em tensão [...]” (2001, p.181). Observando assim, que não é a ausência de confrontos e de dor, que faz com que nossa subjetividade se enriqueça, pois a existência não é harmônica. Kierkegaard também nos explica que as aflições são responsáveis por nos auxiliar a encarar nossa existência de modo autônomo:

[...] a reconciliação com a existência [...] é semelhante à camisa do velho conto: o fio tece-se com lágrimas, lava-se com lágrimas, costura-se a camisa com lágrimas, porém, ao fim, defende mais do que ferro e aço [...] o segredo da existência está em que cada qual deve costurar sua própria camisa [...] (2008, p.39).

O quadro apresentado nos evidencia que o existente singular é o único responsável pela sua vida, pelas suas escolhas, e mesmo que isso signifique dor, é uma dor necessária para a assunção da liberdade. Nesse mesmo sentido, Dostoiévski explica que “[...] o sofrimento é dúvida, é negação [...]” (2000, p.48), dúvida que conserva suas possibilidades, e sua capacidade de governar a si próprio, tendo em vista que, “[...] a capacidade de duvidar significa que o homem ainda não se transformou numa máquina racional [...]” (FRANK, 2013, p.451).

Por esse motivo, a angústia que nos pertence e que, pode nos assistir durante o percurso, não representa um mal que deve a todo custo ser evitado. Perdemos a nossa capacidade de sentir, temos medo de sentir, e ao nos negarmos os confrontos com nossos temores, diminuimos nossa potência ante a existência, a angústia não deve ser aniquilada, pois- “[...] angústia [...] é o oposto daquilo que deve ser relatado ao médico e, se necessário, suprimido com medicação [...]” (MARINO, 1998, p.309; tradução nossa). Só a relação que criamos com nossa própria angústia, pode torná-la menos devastadora, sua presença nunca irá

ser revogada, mas podemos- como Kierkegaard nos explica- aprender com ela, nos permitir sermos educados por ela, vendo assim, que existência é antes de tudo, possibilidade.

Se o existente é livre, assim também deve ser sua posição diante da verdade, se toda a verdade for apenas anunciada, o que resta para a interioridade? O eterno curvar-se? Uma saudação servil aos prenúncios de uma razão abstrata? Kierkegaard e Dostoiévski, não acreditam em uma verdade que não possa ser refletida pelo indivíduo particular, ou que antes, tente diminuir sua importância e seu papel no mundo. Verdade e existência precisam comunicar-se, o homem produz a verdade, a compreende, a manifesta em sua existência, deve, portanto, “apropriar-se” dela de maneira autêntica, não apenas absorver e obedecer a seus ditames, tendo em vista que, como nos aponta o *paradoxalista*- “[...] dois e dois não são mais a vida, meus senhores, mas o começo da morte [...]” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.47).

Os intelectuais que o precederam e, seus contemporâneos no geral, viam na lógica e na ciência, a mais elevada das tarefas a ser cumprida pelo homem, mas para os dois pensadores, “o próprio indivíduo é a tarefa”. Kierkegaard nos alude que:

[...] O eu não é destas coisas a que o mundo dê muita importância, é com efeito aquela que menos curiosidade desperta e que é mais arriscada mostrar que se tem. O maior dos perigos, a perda desse eu, pode passar tão despercebido dos homens como se nada tivesse acontecido. Nada há que faça tão pouco ruído, e seja ela qual for, braço ou perna [...] nenhuma perda pode passar despercebida [...] (2010, p.49).

Tal perda está longe de passar impunemente pelas mãos do *paradoxalista do subsolo*, ele não faz um ruído, compõe uma verdadeira sinfonia de protestos contra a entrega do eu ao cálculo matemático, ao sistema descomprometido com o homem de vontade e ação.

Tentamos aqui, aproximar o pensamento dos dois autores, respeitando suas áreas de expressão intelectual, respeitando seus encontros, como também, suas particularidades interpretativas, percebendo que ambos apresentam uma crítica enérgica e bastante contundente à ideia de uma razão auto-suficiente. Kierkegaard e Dostoiévski podem ser comparados em muitos aspectos, traçar uma relação entre os dois, não apresenta grande novidade, o que buscamos aqui foi, através de uma análise comparativa entre *O conceito de angústia* e *Memórias do subsolo*, mostrar a função importantíssima desempenhada pela angústia: a de nos possibilitar uma aproximação com a liberdade, com nossa própria liberdade. Os autores nos legam importantes categorias, dando foco a noções como subjetividade, liberdade, ação e responsabilidade.

## REFERÊNCIAS:

### Referências primárias:

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Um jogador*. Trad. Boris Schnaiderman. Rio de Janeiro: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Memórias do subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. Rio de Janeiro: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- \_\_\_\_\_. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- \_\_\_\_\_. *Os irmãos Karamázov*, (vol. I). Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2008.
- KIERKEGAARD, Soren. *A repetição*. Trad. José Miranda Justo. Lisboa: Relógio D'água, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Johannes Climacus, ou, É preciso duvidar de tudo*. Trad. Sílvia Saviano Sampaio, Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Martins Fontes, 2003.
- \_\_\_\_\_. *Migalhas filosóficas ou um bocadinho de filosofia de João de Clímacus*. Trad. Ernani Reichmann e Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes; São Paulo: Editora Universitária São Francisco, 2010.
- \_\_\_\_\_. *O conceito de ironia constantemente referido a Sócrates*. Trad. Alvaro L. M. Valls. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *O desespero humano*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Editora Unesp, 2010.
- \_\_\_\_\_. *Ou-Ou: um fragmento de vida (primeira parte)*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio D'água, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Ponto de vista explicativo da minha obra como escritor*. Trad. João Gama. Lisboa: Edições 70, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Pós-escrito às Migalhas Filosóficas*, (vol. I). Trad. Alvaro L. M. Valls e Marília Murta de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.
- \_\_\_\_\_. *Temor e Tremor*. Trad. Torrieri Guimarães. São Paulo: Hemus, 2008.

### Referências secundárias:

- ADORNO, Theodor W. *Kierkegaard: construção do estético*. Trad. Alvaro L. M. Valls. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

\_\_\_\_\_. *Três estudos sobre Hegel*. Trad. Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. Oliveira e A. Ambrósio de Pina. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Trad. Roberto Raposo. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *O que é a filosofia da existência?* In: **Compreender: formação, exílio e totalitarismo (ensaio)**. Trad. Denise Bottman. São Paulo: Companhia das Letras: Belo Horizonte: Editora UFMG, 2008, pp.192-216.

ARISTÓTELES. *A poética*. Trad. Edson Bini. São Paulo: Edipro, 2011.

AUERBACH, Erich. *Introdução aos estudos literários*. Trad. José Paulo Paes. São Paulo: Cosac Naify, 2015.

\_\_\_\_\_. *Mimeses: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 2015.

BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

\_\_\_\_\_. *Teoria do romance I: A estilística*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2015.

BEISER, Frederick. *The Enlightenment and Idealism*. In: AMERIKS, Karl (Ed.), **The Cambridge companion to German Idealism**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 2000, pp.18-36.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de Política*, (2. vols). Trad. Carmen C. Varriale [et al.]. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2010.

BOÉCIO. *A consolação da filosofia*. Trad. Willian Li. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

CHÂTELET, François; DUHAMEL, Olivier; PISIER-KOUCHNER, Évelyne. *História das idéias políticas*. Trad. Carlos Nelson Coutinho. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2009.

CIORAN, Emil. M. *Breviário de decomposição*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

\_\_\_\_\_. *Silogismos da amargura*. Trad. José Thomaz Brum. Rio de Janeiro: Rocco, 2011.

COLLI, Giorgio. *O nascimento da filosofia*. Trad. Frederico Carotti. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. São Paulo: Graal, 2009.

\_\_\_\_\_. *Para ler Kant*. Trad. Sonia Dantas Pinto Guimarães. Rio de Janeiro: Livraria F.Alves, 1976.

EAGLETON, Terry. *Doce violência: a ideia do trágico*. Trad. Alzira Allegro. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

FRANK, Joseph. *Dostoiévski: as sementes da revolta*. Trad. Vera Pereira. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2008.

\_\_\_\_\_. *Dostoiévski: os efeitos da libertação*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

\_\_\_\_\_. *Pelo Prisma Russo: ensaios sobre literatura e cultura*. Trad. Paula Cox Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1992.

GAGNEBIN, Jeanne Marie. *Lembrar escrever esquecer*. São Paulo: Editora 34, 2006.

GENETTE, Gérard. *Fronteiras da narrativa*. In: Roland Barthes [et al.]. **Análise estrutural da narrativa**. Trad. Maria Zélia Barbosa Pinto. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009, pp.265-284.

GRAMMONT, Guiomar De. *Don Juan, Fausto e o Judeu Errante em Kierkegaard*. Petrópolis: Catedral das Letras, 2003.

GUSMÃO, Manuel. *O texto da filosofia e a experiência literária*. In: **Revista Scripta**. Belo Horizonte, MG: v.6, n.12, 2003, pp.235-257.

HEGEL, Georg. W. F. *Cursos de estética*, (vol. I). Trad. Marco Aurélio Werle. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2001.

\_\_\_\_\_. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes: Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2008.

\_\_\_\_\_. *Filosofia do direito*. Trad. Paulo Meneses [et al.]. São Leopoldo, RS: Ed. UNISINOS, 2010.

HEIDEGGER, Martin. *Aletheia (Heráclito, fragmento 16)*. In: **Ensaio e conferências**. Trad. Emmanuel Carneiro Leão, Gilvan Fogel e Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

\_\_\_\_\_. *Ser e tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

LUFT, Eduardo. *As sementes da dúvida*. São Paulo: Editora Mandarim, 2001.

MARINO, Gordon D. *Anxiety in The Concept of Anxiety*. In: HANNAY, Alastair & MARINO, Gordon D. (Eds.), **The Cambridge companion to Kierkegaard**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998, pp.308-328.

NABOKOV, Vladimir. *Fiódor Dostoiévski*. In: **Lições de literatura russa**. Trad. Jorio Dauster. São Paulo: Três Estrelas, 2015, pp.140-186.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance, experiência*. Trad. Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Edusp, 2012.

PLATÃO. *A república*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

\_\_\_\_\_. *O banquete*. Trad. Heloisa da Graça Burati. São Paulo: Rideel, 2005.

PORTELLA, Eduardo. *Kierkegaard, a reconstrução da existência*. In: Revista Brasileira: Ciclo “**Existência e Alternativas: um olhar sobre Kierkegaard**”. Rio de Janeiro: n° 75, 2013, pp.15-19.

SANTOS, José Henrique. *O trabalho do negativo: ensaios sobre a Fenomenologia do Espírito*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. Petrópolis, RJ: Vozes, 2011.

STEWART, Jon. *Kierkegaard's relations to Hegel reconsidered*. New York, US: Cambridge University Press, 2003.

TAYLOR, Charles. *Hegel: sistema, método e estrutura*. Trad. Nélio Schneider. São Paulo: Realizações Editora, 2014.

THOMPSON, Diane Oenning. *Dostoevskii and Science*. In: LEATHERBARROW, William J. (Ed.), **The Cambridge companion to Dostoevskii**. Cambridge, England: 2002, pp.191-211.

VALLS, Alvaro L. M. *Kierkegaard, cá entre nós*. São Paulo, SP: LiberArs, 2012.

\_\_\_\_\_. *O crucificado encontra Dionísio: estudos sobre Kierkegaard e Nietzsche*. São Paulo: Edições Loyola, 2013.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Trad. Aldo Vannucchi. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WESTPHAL, Merold. *Kierkegaard and Hegel*. In: HANNAY, Alastair & MARINO, Gordon D. (Eds.), **The Cambridge companion to Kierkegaard**. Cambridge, England: Cambridge University Press, 1998, pp. 101-124.