

## **Dostoiévski e o problema do mal na modernidade\***

### **Dostoevsky and the problem of evil in modernity**

**Ramon Maia\*\***

#### **Resumo**

Nosso ensaio busca traçar, em primeiro lugar, um delineamento, a partir da tradição filosófica ocidental, dos princípios que conduzem ao aparecimento da temática do mal na modernidade. Em seguida, buscamos mostrar como este delineamento possui uma contrapartida histórica no decorrer do século XIX. Buscamos mostrar a obra de Dostoiévski é o ponto culminante, na modernidade, histórico e conceitual relacionado ao problema do mal. A figuras do titanismo, do maximalismo e do amoralismo se apresentam, assim, como dois momentos capitais dos nossos tempos. Tentamos mostrar que a contribuição de Dostoiévski para a analítica do mal está profundamente ancorada na tradição teológica ortodoxa.

**Palavras-chave:** Dostoiévski; problema do mal; modernidade.

#### **Abstract**

Our essay seeks to outline, in the first place, a delineation, from the Western philosophical tradition, of the principles that lead to the emergence of the

---

\* Artigo recebido em 31/08/2017 e aprovado para publicação em 24/10/2017.

\*\* Doutorando em Teologia pela FAJE.

evil theme in modernity. Next, we try to show how this delineation has a historical counterpart in the course of the 19th century. We seek to show Dostoevsky's work is the culminating point, in modernity, historical and conceptual related to the problem of evil. The figures of titanism, maximalism and amoralism are thus presented as two capital moments of our times. We try to show that Dostoevsky's contribution to the analytic of evil is deeply anchored in the orthodox theological tradition.

**Keywords:** Dostoevsky; problem of evil; modernity.

Podemos considerar como uma das fundações do pensamento moderno a busca de Descartes, no *Discurso do Método* (1637), em sua quarta parte, pelo "ponto de Arquimedes", sobre o qual pudesse assentar o conhecimento de si e das coisas na direção à verdade. Ele afirma, "pensei que era necessário agir exatamente ao contrário, e rejeitar como absolutamente falso tudo aquilo em que pudesse imaginar a menor dúvida." (DESCARTES, 1983, 46) Descartes toma por verdade as coisas que podem ser conhecidas com clareza e distinção, "julguei poder tomar por regra geral que as coisas que concebemos mui clara e mui distintamente são todas verdadeiras". (DESCARTES, 1983, 47)

Herdeiro do ponto de Arquimedes cartesiano, Kant conclama em sua *Crítica da Razão Prática* (1788), "Age de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal!" (KANT, 2003, 57-58) Trata-se, aqui, do *orthos logos*, do viver correta e virtuosamente. Não se trata de viver segundo o arbítrio, as inclinações e as paixões do indivíduo, mas, sim, segundo a razão. Além disso, o imperativo categórico é algo que não deve ser referido somente ao indivíduo, senão a toda humanidade. (ROHDEN, 2012, 19) A partir deste ponto podemos observar o quanto distantes estão "virtude" e "amor", pois não se pode elevar a máxima "Amarás o teu próximo como a ti mesmo" à legislação universal. O mandamento do amor não é lei, obrigação, coação, senão uma exortação, um convite, portanto, passível de uma aceitação em liberdade. A vida virtuosa, sim, aos olhos de Kant, depende de uma legislação universal apoiada na racionalidade do imperativo categórico.

Trata-se, portanto, de construir um mundo perfeito onde reine a felicidade. Contudo, a Revolução Francesa (1789) nos mostrou que também se pode cometer atrocidades em nome da razão, da liberdade, da igualdade e da fraternidade. Edmund Burke, em *Reflexões sobre a Revolução na França* (1790), aponta para especificidades do processo revolucionário que se repetiriam ao longo dos séculos seguintes. A pretensa autonomia da razão revelou seu lado obscuro.

Eles não fizeram outros sacrifícios a seus projetos de maior consequência do que as fivelas de seus sapatos, enquanto aprisionavam seu rei, matavam seus concidadãos e faziam banhar-se em lágrimas, mergulhando-os na pobreza e na aflição, milhares de famílias e homens dignos. Sua crueldade não foi nem mesmo o rele resultado do medo. Foi efeito de seu senso de perfeita segurança em autorizar traições, roubos, violações, assassinatos, massacres e incêndios ao longo de sua terra assediada e atormentada. (BURKE, 2012, 194-195)

Entusiasmado pelos eventos relacionados à Queda da Bastilha desde o Seminário de Tübingen, Hegel, na *Fenomenologia do Espírito* (1807), afirma que, no âmbito da moral, a consciência-de-si, absolutamente livre, se converte em negatividade, culminando no terror e na morte. (HEGEL, 1990, 93) Fechado em si, embora autoconsciente e sonhando com liberdade, o indivíduo, ao se exteriorizar, seria pura negatividade. Este, no entanto, não seria um grande golpe narcísico na razão. Um primeiro grande abalo se dera numa obra que viera à luz no ano anterior à *Fenomenologia* hegeliana. “Na natureza, existem, contudo, determinações contingentes que só deixam esclarecer com base numa estimulação do princípio irracional ou obscuro da criatura, ocorrida desde a criação primordial, ou de uma ativação do si-mesmo”, afirma Schelling em *A Essência da Liberdade Humana* (1806). Desde a criação, os entes conteriam em si um princípio obscuro ou irracional que viria à luz a partir de uma estimulação ou uma ativação do seu mais profundo si-mesmo. “Daí surgem na natureza, além das relações morais predeterminadas, indícios inegáveis do mal, não obstante o seu poder só possa ser suscitado pelo homem.” (SCHELLING, 54, 1990) Em suma, todas as criaturas contêm o princípio obscuro ou princípio irracional desde a sua criação. Existem relações morais predeterminadas. Há, também, sinais irrefutáveis do mal no mundo. Finalmente, de todas as criaturas, só o homem tem o poder de se abrir, libertar seu princípio obscuro e, com ele, o mal.

*A Essência da Liberdade Humana* de Schelling ocupa um espaço de bastante relevância na história do pensamento moderno. A despeito de seu autor não ter levado adiante as consequências de suas proposições, Schopenhauer, a partir desta obra, pôde dar largos passos em direção à sua metafísica da vontade. Em *O Mundo como Vontade e Representação* (1819), ele mostra como a Vontade se objetiva numa grande variedade e diversidade de fenômenos.

A diversidade de Ideias (platônicas), ou seja, a gradação da objetivação, a multidão de indivíduos em

que a Vontade se expõe, a luta das formas por matéria: tudo isso não lhe concerne, mas é apenas a forma de sua objetivação, por meio da qual tudo tem uma relação mediata com a Vontade, sendo a expressão de sua essência para a representação. Assim como uma lanterna mágica mostra muitas e variadas imagens, porém aí se trata de uma única e mesma flama que confere visibilidade a elas, assim também em todos os diversos fenômenos que um ao lado de outro preenchem o mundo ou se rechaçam como acontecimentos sucessivos, trata-se apenas de UMA VONTADE que aparece. (SCHOPENHAUER, 2005, 218)

A Vontade, o querer está por detrás de todos os fenômenos e representações. Ela é a Coisa-em-si kantiana. As representações, os indivíduos nada mais são, em sua aproximação ou em seu conflito, do que expressão da Vontade que está sempre demandando saciedade. Assim, o princípio obscuro de Schelling e este "ímpeto cego" de Schopenhauer seriam importantes para o que, mais tarde, ficaria conhecido como filosofias do impulso (*Trieb*), ou mais especificamente, o pensamento de Nietzsche e Freud<sup>1</sup>. Em Nietzsche, especialmente em *A Gaia Ciência* (1882), não se trata mais do simples querer, da mera vontade ou da vontade de vida tomada em si mesma.

A luta pela existência é apenas uma exceção, uma temporária restrição da vontade de vida: a luta grande e pequena gira sempre em torno da preponderância, de crescimento e expansão, de poder, conforme a vontade de poder, que é justamente vontade de vida. (NIETZSCHE, 2001, 244)

A própria vida pede para expansão, crescimento, exuberância. A vontade de poder, em alguns momentos dos escritos nietzschianos, assume conotações e valorações cósmicas. Por outro lado, se em Schopenhauer a anulação da Vontade no ser humano era buscada como modo se atingir a felicidade – pois, o querer infinito gera sofrimento –, em Nietzsche, por sua vez, a conformidade com a vontade de poder colocaria o homem em um

---

<sup>1</sup> Em *O Mal-estar na Civilização* (1929), Freud, faz referência ao que afirmou em *Além do princípio do prazer* (1920) e esboça o que poderíamos chamar de rudimentos de uma metafísica da natureza. "Partindo de especulações sobre o começo da vida e de paralelos biológicos, concluí que deveria haver, além do instinto para conservar a substância vivente e juntá-la unidades cada vez maiores, um outro, a ele contrário, que busca dissolver essa unidade e conduzi-las ao estado primordial inorgânico. Ou seja, ao lado de Eros, um instinto de morte. Os fenômenos da vida se esclareceriam pela atuação conjunta ou antagônica dos dois." (FREUD, 2011, 64)

nível para além do bem e do mal. O asceta também é dotado de vontade de poder, pois é necessário reunir muitas forças a fim se abster do mundo. Contudo, ao renunciar a partes de sua potência – seja dito, se utilizando de grande vontade de poder -, o asceta agiria contra a própria vida, contra a expansão, o crescimento, a exuberância, a força – ele representa a vida agindo contra a própria vida. O além-do-homem (*Übermensch*) faz uso da vontade de poder para ultrapassar o próprio homem, vencer obstáculos e limites, inclusive os da moral.

A partir do final do século 18, o princípio obscuro, a Vontade ou a vontade de poder se manifestou em suas mais variadas formas. Com o Golpe 18 Brumário de Napoleão Bonaparte na França (a 9 de novembro de 1799), inicia-se a era das grandes ebulições. A Era Napoleônica fora caracterizada por grandes expansões militares. A Grande Armada se tornou o exército mais poderoso da Europa. No entanto, o capítulo mais espetacular de sua história é a derrota sofrida em território russo, depois da quebra da aliança com o czar Alexandre I em 1812, quando mais de 400.000 soldados do exército napoleônico foram dizimados. Em 1848, a Europa Ocidental e Oriental serão tomadas por revoluções como resposta à autocracia de vários de regimes governamentais. As demandas em cada país diferiam bastante entre si, ou bem se lutava contra o poder real, contra a exploração burguesa, pela unidade nacional, ou bem se lutava contra a servidão. Anos mais tarde (1871), após a derrota francesa na guerra contra Prússia, Paris viveu um sob um governo próximo da autogestão por 60 dias, conhecido como Comuna de Paris. O governo oficial francês, instalado em Versalhes, procurou dar fim à insurreição popular. O período dos confrontos ficou conhecido como Semana Sangrenta. As tropas oficiais executaram cerca de 20.000 pessoas e os revolucionários, além de assaltarem prédios do governo, fizeram reféns e executaram militares, juízes e clérigos.

A vontade de destruição estava na ordem do dia, seja para aqueles que queriam erguer um mundo, seja para aqueles que desejava derrubar o de então. Ambos, no entanto, se encontravam no seu anseio por aniquilamento. Nietzsche, ao estabelecer sua própria psicologia em *A Gaia Ciência*, fornece elementos para se pensar sobre estes novos homens.

De início, uma outra distinção parece antes recomendar-se – ela salta bem mais à vista -, ou seja, atentar se a causa da criação é o desejo de fixar, de eternizar, de *ser*; ou o desejo de *destruição*, de mudança, do novo, de futuro, de *vir a ser*. Mas os dois tipos de anseio, considerados mais profundamente, ainda se revelam ambíguos, interpretáveis conforme o esquema anterior que me parece justificadamente preferível. O anseio por destruição, mudança, devir, pode ser expresso da energia abundante, preche de futuro (o termo que uso para isso é, como se sabe, “dionisíaco”), mas também

pode ser o ódio do malogrado, desprovido, mal favorecido, que destrói, tem que destruir, porque o existente, mesmo toda a existência, todo o ser, o revolta e o irrita – para compreender esse afeto, olhe-se de perto nossos anarquistas. (NIETZSCHE, 2001, 273-274)

Temos, portanto, o homem que destrói a partir dos excessos – seu tipo ideal é Napoleão – e temos o homem que destrói a partir do que lhe falta – o revolucionário. Napoleão é o homem extraordinário para Raskólnikov de *Crime e Castigo* – romance publicado por Dostoievski em 1866. O homem extraordinário é dotado de *virtú*. Para ele, a moral é uma convenção social. Ele sabe dos modos e dos momentos de usar de violência. Dispõe de vidas humanas conforme os fins que almeja. Conhece o comportamento humano como bom psicólogo e é leitor dos eventos históricos dos quais sabe tirar as melhores lições. Em linguagem contemporânea, poderíamos dizer que ele é dotado de uma aguda razão instrumental ou de fina inteligência secundária – também conhecida como racionalidade estratégica. Nietzsche credits a Napoleão a possibilidade de uma virilização da Europa, que ele entende como nascimento de uma nova idade guerreira da humanidade.

Devemos a Napoleão (e de modo algum à Revolução Francesa, que visou a “fraternidade” dos povos e floridas efusões universais) o fato de agora poderem sobrevir alguns séculos guerreiros sem paralelo na história, em suma, o fato de haveremos entrado na *era clássica da guerra*, da guerra instruída e ao mesmo tempo popular na maior escala (dos meios, dos talentos, disciplina), para a qual os séculos vindouros olharão com inveja e reverência, como algo perfeito: - pois o movimento nacionalista, do qual surge esta glória guerreira é apenas o contragolpe a Napoleão e não existiria sem ele. Logo, a ele se poderá um dia creditar que o *homem* na Europa tenha novamente predominado sobre o negociante e o filisteu; talvez até mesmo sobre a “mulher”, que foi mimada pelo cristianismo e pelo espírito entusiasta do século XVIII, e mais ainda pelas “ideias modernas”. Napoleão, que nas ideias modernas e na civilização mesma via como que uma inimiga pessoal, provou ser, com essa hostilidade, um dos grandes continuadores da Renascença: ele fez novamente aparecer toda uma parte da natureza antiga, aquela talvez decisiva, a parte de granito. E quem sabe se este quê da Antiguidade não irá enfim predominar de novo sobre o movimento nacionalista e não se tornará, *afirmativamente*, senhor e continuador de Napoleão: - que queira uma Europa

única, como se sabe, e *senhora da Terra*. – (NIETZSCHE, 2001, 264)

Fica clara a atribuição por uma inauguração de uma era da guerra em maior escala em seus meios, talentos e disciplina. A peculiaridade da interpretação de Nietzsche é a sugestão de que Napoleão é uma atualização da *areté* grega e da *virtú* renascentista, qualificando-o homem extraordinariamente dotado de habilidades políticas e militares. Quem compreendeu as lições de Napoleão nos termos de suas inovações foi o filósofo da guerra Carl von Clausewitz. Em *Da guerra* (publicado em 1832, um ano após sua morte), baseado nas guerras napoleônicas, ele tenta mostrar que a guerra é continuação da política por outros meios.

Só se poderia conceber que o ponto de vista político desaparecesse completamente desde o início da guerra se as guerras fossem lutas de vida ou morte, pura hostilidade. Na realidade, as guerras só são, como já dissemos, manifestações da própria política. A subordinação do ponto de vista político ao da guerra seria absurdo, visto que foi a política que preparou a guerra; a política é a faculdade intelectual, a guerra só o instrumento, e não o inverso. Subordinar o ponto de vista militar ao ponto de vista político é, portanto, a única coisa que se pode fazer. (CLAUSEWITZ, 1996, 875)

A guerra é, portanto, uma manifestação da política. Ela é, também, um “duelo em uma escala mais vasta”. (CLAUSEWITZ, 1996, 7). E aquele que decide agir em razão de uma falta – dignidade, liberdade ou propriedade – também pode partir para o duelo. Um desses indivíduos foi Sergei Nechaiev, um anarquista revolucionário russo, partidário de táticas terroristas e inspirador de várias ideias do também anarquista Bakunin. Nechaiev motivou intelectualmente o grupo que participou do atentado à bomba que matou o czar Alexandre II em 1881.

Em seu *Catecismo do Revolucionário*, escrito entre agosto e abril de 1869, ele afirma que o revolucionário não tem nome, interesse próprio, bens, sentimentos ou outras ligações. Tudo nele está direcionado a um só objetivo: a revolução. (NECHAIEV, 2009, 3) Em nome da revolução, o militante deve efetuar uma ascese, a fim de que seus esforços culminem na finalidade almejada. Ele exclui sentimentalismo, romantismo e exaltação, possuindo somente a “paixão revolucionária” que “praticada em todos os momentos do dia até tornar-se um hábito, deve ser empregada

com cálculo frio.” (NECHAIEV, 2009, 3) Devemos nos perguntar que homem novo brota deste catecismo e Nechaiev nos responde.

Tirano consigo mesmo, ele deve ser tirano com os outros. Todos os sentimentos gentis e enervantes de parentesco, amor, amizade, gratidão e mesmo honra, devem ser suprimidos para dar lugar à fria e única paixão pela revolução. Para ele, existe apenas um prazer, uma consolação, uma recompensa, uma satisfação - o sucesso da revolução. Noite e dia, ele deve ter apenas um pensamento, um objetivo - a destruição impiedosa. Esforçando-se com calma e incansavelmente para este fim, ele deve ser preparado para morrer e para destruir com suas próprias mãos tudo que impeça suas realizações. (NECHAIEV, 2009, 3)

Movido pelo único objetivo da destruição impiedosa, o revolucionário deve estar preparado para matar e morrer. Esta é sua resolução consequente. Já que estamos no campo da destruição, isto implica em dar cabo da vida dos outros e da própria vida. Contudo, a própria destruição não é um gesto desarrazoado, espontâneo ou impulsivo. Ela exige preparação e planejamento. Ela é um ato administrativo, pede pela razão, exige ciência e organização.

O revolucionário execra as doutrinas e rejeitou a ciência ordinária, deixando-as às gerações futuras. Ele conhece uma única ciência, a ciência da destruição. Para este fim, e somente para este fim, ele estudará mecânica, física, química e, talvez, medicina. Com efeito, ele estudará, dia e noite, a ciência viva: as pessoas e seus personagens, os termos e as condições de tudo o que constitui o presente sistema social, em todas as camadas possíveis níveis. O objetivo é o mesmo: a mais segura e mais rápida destruição imediata dessa ordem podre. (NECHAIEV, 2009, 3)

A meta é a revolução, o caminho, a destruição. O revolucionário adota como procedimento o cálculo frio, destituindo-se de sentimentos e afetos, laços de amizades e valores morais. Dispõe-se, em nome da revolução e da destruição, a matar, ser morto ou se suicidar. Trata-se não propriamente de um programa de ação, mas de uma filosofia de vida, de uma cosmovisão. E ele se mostra consequente, se a vida do outro não tem valor, a do próprio revolucionário também não tem. O sujeito da história não são os indivíduos



ou os homens, mas a Revolução ou, se quisermos, a Destruição. Parodiando o próprio Nechaiev, temos, assim, a via mais segura e mais rápida para o Nada.

Efetivamente, mais do que dois indivíduos concretos atuantes na história, Napoleão e Nechaiev representam a encarnação de dois princípios do mal: o *titanismo* e o *amoralismo*, respectivamente (PAREYSON, 2012, 45). O titanismo concebe um mundo dividido entre indivíduos comuns e homens excepcionais, superiores. Tais homens o são porque lhes é lícito sair do ordinário da vida, em nome do bem da humanidade talvez, para cometer atos que transgridam as leis divinas e humanas. Os comuns continuam possuindo o dever de obediência à moral e ao estado jurídico, enquanto que os seres excepcionais não estão submetidos à lei alguma. O titanismo é bem revelado pelas reflexões de Raskólnikov, o personagem de *Crime e Castigo*, de Dostoievski, que pretendia se elevar à altura de Napoleão por meio da deliberação e do cometimento de um assassinato. O titanismo é uma rebelião contras as leis morais e as leis divinas. Dostoievski acentua este caráter em seu personagem ao nomeá-lo, uma vez que, "raskol" (раскол) significa cismático e esteve referido aos membros dos movimentos que reagiram às reformas na Igreja Ortodoxa nos século 18 na Rússia. No século 19, a palavra aparece associada ao "rebelde". Raskólnikov é, portanto, um cismático, um rebelde, pois almeja se afirmar como homem extraordinário. Anteriormente ao assassinato da velha usurária, ele ouve uma conversa entre um jovem e um oficial extremamente perturbadora que irá alimentar o seu projeto:

- Escute mais isso. Por outro lado, forças jovens, frescas sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem, mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha, destinado a um mosteiro! Centenas, talvez milhares de existências encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da desagregação, da morte, da depravação, das doenças venéreas – e tudo isso com o dinheiro dela. Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda a humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuando por milhares de boas ações? Por uma vida – milhares de vidas salvas do apodrecimento e da desagregação. Uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética. Aliás, o que pesa na balança comum a vida dessa velhota tísica, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, de uma barata, e nem isso vale porque a velhota é nociva. Ela apoquento a vida dos outros: por estes dias mesmo mordeu um dedo de Lisavieta com raiva: por pouco não arrancou! (DOSTOIEVSKI, 2009, 80)

Acreditando-se extraordinário, dotado de liberdade, o indivíduo se guia somente por seu desejo de criatura. Contudo, tal qual o amoralismo, o princípio do mal encarnado no titanismo é autofágico, pois, a partir do momento em que o indivíduo acredita que é livre para matar, a vida deixa de ser um valor e a própria vida do indivíduo que mata também perde o valor. Isto porque o que caracteriza a trajetória de homens como Napoleão e Nechaiev é a negação. Aqui, no entanto, não estamos falando da negação dialética, da consciência infeliz, da angústia ou da presença do negativo na consciência, mas, sim, da *oninegação*, da negação total. No titanismo e no amoralismo, nega-se Deus, negam-se as leis, a moral, negam-se os outros e, por fim, nega-se a si mesmo. Dostoievski em *Os Demônios* (1872) efetua, ficcionalmente, uma psicologia do niilismo russo do final do século 19. Stavróguin é seu personagem principal e sua figura mais acabada. Luigi Pareyson, em *Dostoievski – Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*, define o perfil do principal niilista no romance.

Em primeiro lugar, destruição dos outros. Todo contato com ele é destrutivo: os homens que sofreram a sua influência se perdem ou se matam ou são mortos e, em todo caso, não são nutridos, mas destruídos pelo influxo que exercita sobre eles. Sua força originária era positiva, porém uma misteriosa decadência destruiu-a pela raiz: restou a prodigiosa capacidade de influência, mas num sentido puramente negativo. Ele teria podido ser a estrela da manhã, mas dele, agora, só provêm vislumbres malditos, que conduzem à perdição àqueles que tiveram a desgraça de entrevê-los. Em segundo lugar, a destruição de si. O seu poder era grande, entretanto, por um desdobramento maldito, degenera em destruição e culmina na destruição de si. Numa nota dos cadernos de *Os demônios*, Dostoievski escreve: "Caráter sombrio, apaixonado, demoníaco, desordenado, sem medida; coloca-se o problema supremo: ser ou não ser? Viver ou destruir-se?" E se destrói. Num mundo no qual podia ser tudo, ele não deseja nada e, por conseguinte, não é nada: a sua força é somente negação, destruição, autodestruição. Com o suicídio, ele se encaminha para aquele nada ao qual o caráter demoníaco e negativo de sua força o destina: o suicídio imprime o sigilo do nada numa vida que teve o nada por insígnia. (PAREYSON, 2012, 52)

Dostoievski está inserido nas grandes linhas na tradição teológica ortodoxa. De modo que ele é um “pneumatólogo mais que um psicólogo, é o problema do espírito que ele coloca e que ele traduz em seus romances” (BERDIAEV, 1969 186-187). Na tradição ortodoxa, o corpo não é prisão da alma. O conflito moral se dá entre “o desejo do Criador e os desejos da criatura, entre a santidade-norma e pecado-perversão. A oposição entre o *homo animalis* e o *homo spiritualis*” acontece na totalidade do ser. (EVDOKIMOV, 2011, 67) O espírito não é uma terceira parte, além de corpo e alma, mas um “princípio de qualificação. Ele se exprime e se manifesta através do psíquico e do corporal na medida do seu domínio efetuado” (EVDOKIMOV, 2011, 68). O homem é eminentemente um ser espiritual e a queda significa uma sobreposição de vida animal a este ser humano-espiritual. (EVDOKIMOV, 2011, 79) Os Padres do Oriente afirmam que o homem é espiritual à imagem de Deus e o “ser sobrenaturalmente natural” é primordial e normativo. A sobreposição do homem biológico é um acidente.

Raskólnikov e Starvóguin, criados à *imagem* de Deus (liberdade, inteligência, amor, criação), procuram sempre o absoluto, mas a *semelhança*, longe de Cristo, é inoperante. O pecado é a perversão da intencionalidade da alma que irá procurar, livremente, o absoluto em ídolos. (EVDOKIMOV, 2001, 80). No caso dos dois personagens, eles adoram a si mesmos, afinal, tanto um personagem quanto o outro possuem o que se chama espírito de suficiência, conduzidos por aquilo que, em última instância, eles julgaram procedentes: seguir o seu próprio desejo enquanto criaturas. Num movimento paradoxal, para tudo negarem encheram-se de si. A destruição de si é o ato final da individualidade autotélica.

No mundo da natureza, ou mais propriamente, no mundo material, a procura pelo absoluto pode ser definida como *maximalismo*. Maximalismo é usualmente compreendido como solução radical ou extrema para os problemas ou como a solução bolchevique para os problemas russos. Tal expressão pode ser entendida mais amplamente. Segundo Paul Evdokimov, na Rússia, tal com em Platão, a alma está “suspensa no Infinito”. Segundo ele, Dostoievski afirma que, cedo ou tarde, o homem recusará tudo que é acessório, temporal, relativo senão tiver acesso ao eterno, ao infinito, ao absoluto. Ele necessariamente destruirá a História e mergulhará no Nada se não obtiver o que quer.

O maximalismo seria esta “mentalidade apocalítica” existente nos russos e, talvez, em indivíduos e povos famintos de absoluto. (EVDOKIMOV, 2011a, 38, 39) A própria pessoa feita à imagem de Deus procura o absoluto. E se realmente há uma antropologia cristológica em Dostoievski, o mal aparece como dessemelhança em relação a Cristo: “Eu, porém, estou no meio de vós como aquele que serve!” (Lc.22,27) O indivíduo dessemelhante que procura o absoluto tomará ídolos como seu deus. Invariavelmente, o ídolo é o próprio eu, os desejos da criatura são os desejos de satisfação de seus próprios prazeres. Uma vez que a estrutura ontológica de tal ídolo não

tem nada de eterno e nada de único necessário, os indivíduos permanecerão insaciáveis, até que a História se dissolva no Nada.

Assim, se o homem é um ser sobrenaturalmente natural, sua luta não será diretamente contra a natureza, nem contra a carne. As paixões provenientes da natureza são consideradas, na teologia ortodoxa, as menos graves. Paul Evdokimov afirma que “a fonte do mal está no desdobramento do coração, onde mal e bem se encontram estranhamente lado a lado.” (EVDOKIMOV, 2011, 80). O grande desafio a ser enfrentado pelo homem é do envenenamento de sua dimensão espiritual. A propósito, o desdobramento, o duplo (Двойник) é o grande tema de Dostoievski. É como se seus romances tivessem início exatamente na passagem do homem esclarecido pelas luzes da consciência para o homem do subterrâneo.

Entretanto, restam muitos desafios para a teologia e para a filosofia no que diz respeito ao problema do mal. Não bastasse o mal ser insidioso, o drama da contingência põe em xeque várias generalizações. *Titanismo*, *amoralismo* e *maximalismo* carecem de concreção se colocados diante das ciências aplicadas, tais como, a Criminologia, a Psicanálise, a Medicina Legal, a Psicologia Forense, a Antropologia. Tais categorias ou bem podem dizer respeito a um único evento bastante particular ou bem a um sem número acontecimentos pouco específicos. Por outro lado, tais ciências se concentram no aspecto descritivo dos fenômenos, se abstendo de tocar no problema do mal<sup>2</sup>. Poderíamos, a fim de buscar concreções e significados, tentar aproximar a especulação teológica das filosofias do impulso. Vejamos.

Nietzsche, na *Genealogia da Moral* (1887), afirma que a grande mudança para o homem ocorreu quando os indivíduos foram encerrados no ambiente da sociedade e da paz, ou mais propriamente, no ambiente da civilização. Neste momento, teria surgido a “má consciência”. O homem, nesse novo mundo, não teria mais os seus “velhos guias”: seus “impulsos reguladores e inconscientemente certos”. Deste modo, estavam reduzidos a calcular, inferir, “combinar causas e efeitos”, reduzindo sua “consciência” à razão: “seu órgão mais frágil e mais falível”. Os velhos instintos continuavam fazer suas exigências, mas as gratificações, agora, eram subterrâneas. “Todos os instintos que não se descarregam para fora *voltam-se para dentro*”, isso é o que Nietzsche chama “interiorização do homem”, processo que levaria à formação, segundo ele, da alma. A má consciência surgiria na volta contra si mesmo da anteriormente costumeira hostilidade e crueldade com os inimigos, do prazer da perseguição, do assalto, da destruição.

---

<sup>2</sup> Aqui, não há espaço para entrar numa discussão fundamental para o tema do mal na modernidade: a distinção entre poder e violência. Segundo Hannah Arendt, em *Sobre a violência*, “a forma extrema de poder é Todos contra Um; a forma extrema da violência é Um contra Todos. E essa última nunca é possível sem instrumentos.” (ARENDR, 2013, 58)

Esse homem que, por falta de inimigos e resistências exteriores, cerrado numa opressiva estreiteza e regularidade de costumes, impacientemente lacerou, perseguiu, corroe, maltratou a si mesmo, esse animal que querem “amansar”, que se fere nas barras da própria jaula, este ser carente, consumido pela nostalgia do ermo, que a si mesmo teve de converter em aventura, câmara de tortura, insegura e perigosa mata – esse tolo, esse prisioneiro presa de ânsia e do desespero tornou-se o inventor da “má consciência”. (NIETZSCHE, 1998, 73).

Nietzsche não utiliza somente “impulsos reguladores e inconscientemente certos” para caracterizar o homem. Ela traz à tona o tema do “prazer na crueldade”<sup>3</sup>. Em *Aurora* (1881), Nietzsche afirma que “a crueldade é um dos prazeres mais antigos da humanidade”. (NIETZSCHE, 2008, 26) Na *Genealogia da Moral* (1887) ela considera que “talvez possamos admitir que o prazer na crueldade não esteja realmente extinto”. Considerando que nos tempos modernos a dor “dói” mais, pondera que, hoje, o “o prazer na crueldade” deveria ser submetido ao processo de “sublimação e sutileza”<sup>4</sup>: transposição para o plano imaginativo e psíquico e “ornado de nomes tão inofensivos que não despertassem suspeitas nem mesmo na mais delicada e hipócrita consciência ( a ‘compaixão trágica’ é um desses nome; um outro é ‘les nostalgies de la croix’). (NIETZSCHE, 1998, 57)

Freud diz, em *O Mal-estar da Civilização*, que a civilização está constantemente ameaçada de desagregação devido ao pendor dos homens à agressão. Este é o fator que perturba nossa relação com o próximo. As nossas paixões movidas pelos instintos seriam mais fortes que a razão. Para ele, o mandamento de amar o próximo como a si mesmo é contrário à nossa natureza original. O ser humano não é:

uma criatura branda, ávida de amor, que no máximo pode se defender quando atacado, mas sim que ele deve incluir, entre seus dotes institucionais, também um forte quinhão de agressividade. Em consequência disso, para ele o próximo não constitui apenas um possível colaborador e objeto sexual, mas também uma tentação para satisfazer a tendência à agressão, para explorar seu

---

<sup>3</sup> Surge, aqui, um problema, não só para a teologia e para a filosofia, mas para as ciências penais: como demonstrar remorso ou arrependimento se na crueldade obteve-se prazer? A saída, como sabemos, é considerar o indivíduo que assim procede como anormal, classificá-lo como exceção à civilização.

<sup>4</sup> Segundo Walter Kaufmann, Nietzsche é o primeiro pensador a utilizar “sublimação” no sentido em que nós conhecemos até hoje. KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – Philosopher, psychologist, antichrist*. 4ª ed. Princeton, New Jersey, 1974.

trabalho sem recompensá-lo, para dele se utilizar sexualmente contra a sua vontade, para usurpar seu patrimônio, para humilhá-lo, para infligir-lhe dor, para torturá-lo, para matá-lo. *Homo homini lupus*; quem, depois de tudo o que aprendeu com a vida e a história, tem coragem de discutir essa frase? Via de regra, essa cruel agressividade aguarda uma provocação, ou se coloca a serviço de um propósito de diferente, que poderia ser atingido por meios suaves. Em circunstâncias favoráveis, quando as forças psíquicas que normalmente a inibem estão ausentes, ela se expressa também de modo espontâneo, e revela o ser humano como uma besta selvagem que não poupa os de sua própria espécie. Quem chamar à lembrança os horrores da migração dos povos, das invasões dos hunos, dos mongóis de Gêngis Khan e Tamerlão, e ainda as atrocidades da recente Guerra Mundial, terá de se curvar humildemente à verdade dessa concepção. (FREUD, 2011, 57)

O otimismo de Nietzsche quanto ao prazer na crueldade e o pessimismo de Freud quanto ao pendor à agressividade podem ser frutíferos à especulação teológica, do ponto de vista da análise comparada. Primeiro porque, parafraseando a escritora francesa Madame de Staël, compreender é perdoar<sup>5</sup>. Segundo, em razão de a teologia católica ortodoxa, especialmente, trazer em algumas de suas formulações a noção de *homo absconditus*. O coração, segundo Paul Evdokimov, é o “centro metafísico” que “integra todas as faculdades do ser humano; a razão, a intuição, a vontade jamais são estranhas às opções e simpatias do coração.” Ele está “escondido em sua própria e misteriosa profundidade” (EVDOKIMOV, 2011, 68), é obscuro para a consciência, “é falso, como ninguém, é incorrigível”. (Jr. 17, 9) Quem pode conhecê-lo? Só Deus (Jr. 17, 10) pode penetrar na “esfera obscura” do inconsciente ou do subconsciente. A propósito, Nicolas Berdiaev, em *L'esprit de Dostoievski*, caracterizando as especificidades da prosa do romancista russo, afirma:

Dostoievski teve o dom de tomar o homem na sua mobilidade tumultuosa, apaixonada, exaltada. O leitor se sente conduzido a este furacão que atravessa toda sua obra. Estes movimentos tumultuosos, o homem escondido nas regiões mais profundas do seu ser: a

---

<sup>5</sup> A sentença de Madame de Staël é utilizada na epígrafe do livro “Homens Maus fazem o que homens bons sonham”, do psiquiatra forense Robert I. Simon. Cf. SIMON, Robert I. *Homens Maus fazem o que Homens Bons sonham – um psiquiatra forense ilumina o lado obscuro do comportamento humano*. Trad. Laís Andrade & Rafael Rodrigues Torres. Artmed, Porto Alegre, 2009.

grande arte de Dostoievski foi a de exprimir os movimentos ocultos que agitam o subsolo da natureza humana. Impulso dinâmico sob o qual todas as coisas existentes são perpetuamente perturbadas. Inútil se voltar para a ordem estabelecida, sancionada pelo passado, como o faz Tolstói, é em direção ao Devir desconhecido que é necessário olhar. Vemos como uma tal arte é profética. Ela revela o segredo do homem. E, para isto, ela o estuda, não em seu meio estável, em sua vida social de cada dia, nas formas normais e racionais de sua existência, mas no inconsciente, na loucura e no crime. Pois é na loucura e não na saúde, no crime e não na legalidade, nas correntes obscuras, inconscientes, e não nas práticas cotidianas, nas partes da alma esclarecida pelo grande dia da consciência que se pode sondar as profundezas da natureza humana e tocar seus limites. (BERDIAEFF, 1974, 21-22)

Na psicanálise freudiana, o psiquismo é dividido em Ego, Superego e Id. O Id ou o Isso representaria o conjunto das forças inconscientes, "impessoais", inatas e adquiridas. Fonte das energias pulsionais ligadas a Eros e Tânatos, ele é decisivo no modo de agir dos indivíduos. Talvez, fosse possível colocar lado a lado a noção de coração na tradição ortodoxa e a ideia de Id na formulação freudiana: o primeiro caracterizando o que haveria de mais propriamente pessoal no indivíduo e o segundo tomado como impessoal – em comum, sua opacidade e seu mistério. Se o Id for simplesmente biológico ou um elemento da natureza, suas demandas de satisfação não representam gravidade, do ponto de vista da teologia ortodoxa. Por outro lado, se ele for uma face da liberdade, portanto, parte da dimensão espiritual, os termos serão outros. Paul Evdokimov, em nota à *L'Orthodoxie*, sugere que a noção bíblica de coração não é o eu empírico conhecível, mas um "eu espiritual transcendente" que, segundo ele, foi chamado por Jung de *Selbst*<sup>6</sup>. (EVDOKIMOV, 1979, 67) O *Selbst* ou o Si-mesmo é este "algo" que

---

<sup>6</sup> Ego, Superego, Id ou *Selbst*, talvez fosse possível aproximar a noção bíblica e ortodoxa do coração, as teorias psicológicas do estudo e o diotelismo de Máximo, o Confessor, que, de alguma forma, influenciaria a antropologia cristológica de Dostoievski. Vasilios Karayiannis afirma que o fato de Cristo possuir duas vontades e duas naturezas, tal como afirma Máximo, o Confessor, indica que a salvação e a graça não são dadas na ausência do homem, mas, sim, por meio da cooperação entre o homem e Deus. (KARAYIANNIS, 1993, 247) E, certamente, esta cooperação também acontece de forma misteriosa. Devemos levar em conta, para tanto, o fundamento cristológico da pessoa humana, dotado de uma dupla dinâmica. Primeiro, "em Cristo, o divino se une ao humano e o lugar dessa comunhão é a Presença divina do Verbo. Nesta comunhão, a consciência humana de Jesus se coloca no interior da consciência divina". Segundo, "a pessoa humana é o lugar de comunhão com o divino e é no interior da consciência humana que se coloca a consciência divina." O homem que possui a graça de ter Cristo vivendo no seu eu – "já não sou eu que vivo, mas Cristo que vive em mim" (Gl. 2, 20) - é o homem *crístóforo*, pois sua consciência é a manifestação de Cristo nele. A Encarnação e a deificação do homem são duas faces do mesmo mistério. (EVDOKIMOV, 2011, 71-72).

é-nos estranho e, no entanto, próximo; sendo plenamente o que somos, é incognoscível, um centro virtual de misteriosa constituição e que poderá exigir tudo: parentesco com animais e deuses, com cristais e estrelas, sem que isso nos surpreenda ou provoque nossa desaprovação. Tudo isto é exigido e nada temos nas mãos para opor razoavelmente a tal exigência. E é saudável prestar ouvidos a tal voz. (JUNG, 2012 129)

A teologia católica ortodoxa procura pensar com o coração reportando-se às suas noções bíblicas. O homem é o *homo cordis absconditus* (1Pd 3,4) que, segundo Paul Evdokimov, pode estar aberto a Deus, fechado (Lc 24, 25) ou em suas "decomposição demoníaca" em "vários" (Mc 5, 9) (EVDOKIMOV, 1979, 66) . A conhecida "segunda fase" da escrita de Dostoievski, tem início com a composição da novela *Memórias do Subsolo* – ou *Notas do Subterrâneo* (Записки из подполья, *Zapiski iz podpol'ya*). Ela é indicativa de que os romances seguintes serão, se assim podemos dizer, romances do inconsciente. Primeiro, porque "subterrâneo", em russo, подполья, podpoly'a, filosoficamente, também significa *substratum*. Segundo, em razão de os romances posteriores se deterem no subterrâneo do homem, considerado com seu substrato, e suas manifestações: o vício, o crime, a loucura e a santidade. Do ponto de vista da teologia de Paul Evdokimov, Dostoievski estudou o homem, principalmente, a partir de sua "raiz transcendente" cortada. Ao negar Deus só resta, no insensato, um agregado de pequenos corações. (EVDOKIMOV, 1979, 67)

"O homem é definido pelo conteúdo de seu coração, pelo objeto de seu amor", afirma Paul Evdokimov. "Pois onde está teu tesouro aí estará também teu coração" (Mt 6, 21) Em *Crime e Castigo*, o personagem Raskolnikov trava uma batalha interior tentando afirmar para si mesmo que o planejamento do assassinato da velha usurária obedece a um planejamento racional e a uma teoria do utilitarismo humanitário: matar para fazer um bem. Contudo, o narrador do romance oferece numerosas pistas de que o plano e o cometimento do assassinato são movidos por desejos obscuros do personagem, remetidos ao seu coração. Joseph Frank, em *Dostoievski, os Anos Milagrosos*, afirma que "Raskólnikov está longe de dominar as reações 'irracionais' de sua consciência." Segundo o crítico, ele:

se debate num estado psicopático que o narrador chamou de *monomania* – um estado que Dostoievski descreve com sua habitual capacidade de retratar personagem acometidas de distúrbio mental. A monomania é definida, clinicamente, como uma obsessão irracional por um objeto, por um acontecimento, por uma ideia ou por uma pessoa



particular: nesse caso, ela decorre da incerteza de Raskólnikov em saber se pode obrigar-se a agir de acordo com a imagem que tem si mesmo, de pessoa "extraordinária". (FRANK, 2003, 160)

Podemos dizer que Raskólnikov, em germe, teria *sido* criado à imagem de Deus e, além disso, seria chamado a *existir* segundo a imagem. "A *imagem*, fundamento *objetivo*, ao lado de sua estrutura dinâmica, pede a *semelhança subjetiva*, pessoal." (EVDOKIMOV, 1979, 84) Após a Queda, a imagem em sua *realidade* permanece sem mudança, mas em seu *ato* é reduzida ao "silêncio ontológico", tornando-se assim, ineficaz pela "destruição de toda capacidade de 'semelhança', tornando radicalmente inacessível às forças naturais do homem". (EVDOKIMOV, 1979, 84-85)

Em *Crime e Castigo*, temos várias etapas que irão tornar possível a Raskólnikov o caminho para o reestabelecimento da sua imagem em ato. Primeiro, a leitura do Evangelho de João feita por Sônia e ouvida por ele. Segundo, a confissão do crime à Sônia e a conseqüente demanda dela de que ele se dirigisse às autoridades, confessasse e se arrependesse. Terceiro, a ida efetiva à delegacia impulsionado por Sônia com a recomendação de que, antes, beijasse a terra de Petesburgo e, vestido com o xale, dissesse, "eu sou um assassino". Por fim, o castigo que proporcionaria a Raskólnikov, acompanhado amorosamente por Sônia até à Sibéria, a consciência da responsabilidade pelo ato assassinato e o tempo para o nascimento de um novo homem.

A possibilidade de tornar a imagem de Deus operante só pode ser dada por Cristo. "O Cristo possibilita o homem a potência de agir; a iluminação divina restabelece a semelhança, o que libera imediatamente a imagem". (EVDOKIMOV, 1979, 85) A presença de Sônia na vida de Raskólnikov começa quando, ainda tomado por sua soberba após o crime cometido, vai até o quarto onde ela mora e a pede – com um misto de zombaria, desconfiança e credulidade inconsciente – para que leia uma passagem do Evangelho de João muito cara aos russos: a ressurreição de Lázaro. Dostoievski encerra o trecho em que este momento do encontro de Sônia e Raskólnikov se dera como se houvesse acontecido uma união misteriosa.

- Eis tudo sobre a ressurreição de Lázaro – sussurrou ela com voz entrecortada e severa, e ficou imóvel, virada para um lado, sem se atrever e como se sentisse e vergonha de levantar os olhos para ele. Seu tremor febril ainda continuava. O toco de vela há muito se extinguia no castiçal torto, iluminando frouxamente naquele quarto miserável um assassino e uma devassa, que se haviam unido estranhamente durante a leitura do livro

eterno. Transcorrem uns cinco minutos ou mais.  
(DOSTOIEVSKI, 2009, 338-339)

Este encontro com Sônia, certamente o primeiro encontro marcante de Raskólnikov, é determinante para o seu processo reencontro com sua imagem e semelhança. Michel Evdokimov afirma, em *Le Christ dans la Tradition et La Littérature Russe*, que a passagem bíblica de Lázaro está relacionada ao sonho de Raskólnikov ainda no início do livro, momento em que estava perturbado pelas injustiças no mundo e continha uma justificativa racional para o cometimento do assassinato. No sonho, uma criança observa um carroceiro chicotear brutalmente até a morte seu cavalo, o que também simboliza o assassinato da velha usurária. “Não seria este menininho, que Raskólnikov porta dentro dele, que diante do horror do crime clama por ajuda?” (EVDOKIMOV, 2007, 290) Segundo Michel Evdokimov, o menininho poderia ter vivido eclesiasticamente a alegria pascal, pois, na Igreja Ortodoxa, o Sábado de Lázaro cai na véspera do Domingo de Ramos, uma semana antes da Páscoa. (EVDOKIMOV, 2007, 290) O menininho, assim, no sonho de Raskólnikov, se revoltava contra o açoitamento do cavalo, contra o ato assassino e não ignora que somente Cristo pode reconduzir o enfermo em direção à vida, como o faz com Lázaro. No primeiro encontro importante entre Sônia e Raskólnikov:

Nós assistimos à construção de um feixe de energias acumuladas no inconsciente, o “subsolo” que Dostoievski explorou de maneira genial, o qual revela tanto os impulsos demoníacos, quanto os élanos em direção à luz. Querer escutar o relato da ressurreição de Lázaro neste instante de confissão é demandar absolvição, aspirar à inocência perdida – para isto um longo e doloroso arrependimento é necessário e não se encontra descrito no romance - e manifestar a que ponto a palavras da Escritura e os serviços litúrgicos podem deixar traços indeléveis nas profundezas do inconsciente. (EVDOKIMOV, 2007, 290-291)

Na perspectiva da teologia ortodoxa, o mais íntimo do homem se encontra neste nível do insondável: ao Deus *absconditus* (escondido, misterioso em sua essência) responde sua imagem, o homem *absconditus*. (EVDOKIMOV, 2011, 67) Desse modo, para o homem, o divino e o diabólico não são realidades exteriores; o coração se torna o lugar em que eles travam batalha. Nicolas Berdiaeff, em *L'esprit de Dostoievski*, afirma que, diferentemente, da filosofia idealista alemã, o pensamento eslavo e, especificamente, a arte de Dostoievski concebe aquela luta como intestina ao humano:

É nas profundezas do espírito humano que se dá o combate entre Deus e o diabo, pois o mal possui também uma natureza espiritual e o campo de batalha entre a Divindade e o demônio foi sempre enterrado profundamente na natureza humana. O antagonismo trágico destes dois princípios se mostrou a Dostoievski, não no domínio psíquico que aparecia a cada um, mas na essência de cada ser. Despedaçamento trágico que penetra até às profundezas da vida divina. Assim os termos "divino" e "diabólico" não recobrem, para Dostoievski, as noções totalmente exteriores do "bem" e do "mal". Se Dostoievski houvesse desenvolvido até o final seu ensinamento sobre Deus e sobre o Absoluto, ele teria dificuldades em reconhecer uma antinomia na natureza mesma de Deus, de descobrir em Deus um abismo obscuro, se aproximando assim da teoria de Jacob Boehme, "o Ungrund". O coração humano é antinômico em sua essência mesma, mas o coração humano repousa no abismo sem fundo do ser. (BERDIAEFF, 1974, 65-67)

Se por um lado, o eu mais íntimo de todos os homens no seu caráter insondável, antinômico e abismal só pode se perscrutado por Deus, isto significa que eu dos perpetradores de crueldade e da agressão também o é. Por outro lado, sabemos que a crueldade e a agressão podem ser empregadas a propósito da expressão da liberdade individual, ou mais propriamente, podem ser manifestações desta liberdade. A liberdade humana tem como fundamento um feixe de energias inconscientes, decisivas para o encontro com o Divino ou com o demoníaco. Nicolas Berdiaev, analisando os personagens fortes dos romances de Dostoievski, procura compreender o destino do que poderia ser entendido como o seu livre agir.

Raskolnikov, Stavroguin, Kirilov, Versilov, Ivan Karamázov devem passar através do "crisol das dúvidas". É do fundo do espírito, do fundo da livre consciência que devem ressoar as palavras de Pedro: "Tu és o Cristo, O Filho do Deus Vivo". Dostoievski percebia que aí estava a salvação deles. Eles são condenados a perecer, se não encontram neles mesmos a força e a liberdade de espírito necessárias para reconhecer em Jesus o Filho de Deus. Contudo, se eles o reconhecem, a liberdade do homem subterrâneo se torna liberdade dos

filhos de Deus. A investigação de Dostoievski sobre a liberdade começa com a liberdade do “homem subterrâneo”, que o parece ilimitada. O homem subterrâneo quer violar os limites da natureza humana, ele estuda e experimenta estes limites. Se o homem é assim livre, não está autorizado a fazer tudo; determinado crime lhe será conveniente, mesmo um parricídio, não lhe será permitido, em vista de algum princípio superior? O ideal de Madona e aquele de Sodoma não estarão sobre o mesmo plano, o homem não deverá aspirar a se tornar Deus? (BERDIAEFF, 1974, 94-95)

A liberdade pode degenerar em obsessão, perecer e deixar de existir. O homem obcecado não é mais livre. O desdobramento do coração, a passagem ao duplo, ao outro de si - do amor ou da liberdade ao ilimitado - culmina em destruição. No entanto, não estamos mais na época de Fausto, caracterizada por insurreições da personalidade humana contra a ordem do mundo e contra o destino e as consequentes repressões. A revolta, a partir do século 20, assume novas formas e, com ela, as formas exteriores de lei - convencimento, constrangimento e coação - perdem toda eficácia, legitimidade e credibilidade. Definitivamente, entramos numa era “para além do bem e do mal” permeada pelo humanismo solipsista, por sua vez, caracterizado pelo pragmatismo, pela autossuficiência e pela autoafirmação do indivíduo. Com isso, o cristianismo é chamado a um novo desafio.

A imagem humana tem necessidade de se apoiar em uma natureza superior, a liberdade humana alcança sua expressão definitiva numa liberdade suprema, a liberdade na Verdade. Dialética irrefutável. Ela conduz às pegadas de Deus que se fez homem, pelo qual somente a liberdade humana se une à liberdade divina, a forma humana à forma divina. É por uma experiência interior, interiormente vivida, que a luz desta Verdade brota. Nenhum retorno possível em direção à tirania exclusiva de uma lei exterior, em direção a uma vida de necessidade e de coação. Não existe mais nada além do restabelecimento ao seio da Verdade, quer dizer ao seio de Cristo, da liberdade destruída, pois o Cristo não é a lei exterior, uma corrente de vida exterior. Entre seu reino e aquele do mundo, não existe medida comum. (BERDIAEFF, 1974, 90)

Pela liberdade, o homem pode encontrar o Divino ou o diabólico, pode encontrar Cristo ou o demoníaco. O encontro com Cristo, segundo Berdiaev, é uma experiência interior em que a jorra a luz da Verdade. No entanto, nenhum tipo de coação ou exterioridade é capaz de conectar o homem ao divino nem ao demoníaco. Todos os romances de Dostoievski são um hino à responsabilidade e à liberdade. Neste elogio, podemos captar o que seria uma tentativa de demonstração da existência de Deus. Ele não redige uma epopeia rigidamente confessional, como John Milton em *Lost Paradise*. Também não é autor de uma alegoria figural, como a *Commedia*, de Dante. Provavelmente, pudéssemos dizer que ele escreve uma antropociceia ortodoxa – mas não bizantina – e, nela, a prova da existência do Deus *absconditus* está vinculada à demonstração ficcional do próprio mal.

Deus existe justamente porque o mal e o sofrimento existem no mundo, a existência do mal é uma prova da existência de Deus. Se o mundo consistisse unicamente no bom e no bem, então, Deus não seria mais útil, o mundo, ele mesmo, seria Deus. Deus existe porque o mal existe. O que significa que Deus existe porque a liberdade existe. Assim Dostoievski demonstra a existência de Deus através da liberdade do espírito humano. Aqueles seus personagens que negam a liberdade do espírito, negam Deus, e inversamente. Um mundo em que o bom e o bem reinassem obrigatoriamente, um mundo cuja harmonia fosse regida por uma necessidade irrecusável, seria um mundo sem Deus, um mecanismo racional. (BERDIAEFF, 1974, 103-104)

## Referências

- ARENDDT, Hannah. *Sobre a violência*. 4ª ed. Trad. André de Macedo Duarte. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2013.
- BERDIAEFF, Nicolas. *L'esprit de Dostoievski*. Trad. Alexis Nerville. Paris, Stock, 1974.
- BERDIAEV, Nicolas. *L'idée russe – problèmes essentiels de la pensée russe au XIX<sup>e</sup> et début du XX<sup>e</sup> siècle*. Trad. H. Arjakovsky. Paris, Mame, 1969.
- BÍBLIA DE JERUSALÉM*. São Paulo, Paulus, 2002.
- BURKE, Edmund. *Reflexões sobre a revolução na França*. Trad. Eduardo Francisco Alves. Rio de Janeiro, Topbooks, 2012.
- CLAUSEWITZ, Carl von. *Da guerra*. Trad. Maria Teresa Ramos. São Paulo, Martins Fontes, 1996.

- DESCARTES, R. *Discurso do método*. 3ª ed. Trad. J. Guinsburg & Bento Prado Júnior. São Paulo, Abril Cultural 1983.
- DOSTOIEVSKI, Fiódor. *Crime e castigo – romance em seis partes com epílogo*. 6ªed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo, 34, 2009.
- \_\_\_\_\_. *Os demônios – romance em três partes*. 2ª ed. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo, 34, 2005.
- EVDOKIMOV, Michel. *Le Christ dans la tradition et la littérature russes*. Paris, Desclée, 20027.
- EVDOKIMOV, Paul. *Le Christ dans la pensée russe*. Paris, Cerf, 2011a.
- \_\_\_\_\_. *L'orthodoxie*. Paris, DDB, 1979.
- \_\_\_\_\_. *Sacrement de l'amour – le mystère conjugal à la lumière de la tradition orthodoxe*. Paris, DDB, 2011.
- FLEIG, Mário. *O desejo perverso*. Porto Alegre, CMC, 2008.
- FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2011.
- \_\_\_\_\_. *Metapsicologia*. In: *Obras completas*. Trad. Luis Lopes Ballesteros y de Torres. Madri, Biblioteca Nueva, 1967.
- GARCIA, Carlos Dante & TENDLARZ, Silvia Elena. *A quem o assassino mata? – o serial killer à luz da criminologia e da psicanálise*. Trad. Rubens Correia Júnior. São Paulo, Atheneu, 2013.
- GARCIA-ROZA, Luiz Alfredo. *O mal radical em Freud*. 5ª ed. Rio de Janeiro, Jorge Zahar, 2004.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do espírito*. 2ª ed. Trad. Paulo Meneses. Petrópolis, Vozes, 1992. 2 v.
- JUNG, C. G. *O eu e o inconsciente*. 24ª ed. Trad. Dora Ferreira da Silva. Petrópolis, Vozes, 2012.
- \_\_\_\_\_. *Psicologia e religião*. 10ª edição. Trad. Pe. Dom Mateus Ramalho Rocha. Petrópolis, Vozes, 2012.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Trad. Valério Rohden. São Paulo, Martins Fontes, 2003.
- KARAYIANNIS, Vasilios. *Maxime Le confesseur – essence et enèrgies de Dieu*. Paris, Beauchesne, 1993.
- KAUFMANN, Walter. *Nietzsche – philosopher, psychologist, antichrist*. 4ªed. New Jersey, Princeton. 1974.
- KOUBETCH, Volodemer. *Da criação à Parusia – linhas mestras da teologia cristã oriental*. São Paulo, Paulinas, 2004.
- NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *Aurora – reflexes sobre os preconceitos morais*. Trad. Mário Ferreira dos Santos. Petrópolis, Vozes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral – uma polêmica*. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

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

ROHDEN, Valério. A gênese do conceito de *fórmula* em Cícero e sua reformulação no imperativo categórico de Kant. In: *Conjectura*, v. 17, n. 1, Caxias do Sul, p. 16-41, jan/abr. 2012.

SHELLING, F. W. *A essência da liberdade humana – investigações filosóficas sobre a essência da liberdade humana e das questões conexas*. Trad. Márcia C. de Sá Cavalcante. Petrópolis, Vozes, 1991.

SIMON, Robert I. *Homens maus fazem o que homens bons sonham – um psiquiatra forense ilumina o lado obscuro do comportamento humano*. Trad. Laís Andrade, Rafael Rodrigues Torres. Porto Alegre, Artmed, 2009.

SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo, Unesp, 2005.

SOUZA, Paulo César de. *As palavras de Freud – o vocabulário de Freud e suas versões*. São Paulo, Companhia das Letras, 2010.