



## DOSTOEVSKY LÊ HEGEL NA SIBÉRIA E ROMPE EM LÁGRIMAS

por László F. Földéyi <sup>1</sup>

Tradução: Ana Paula da Rosa e Andrea Rosa de Oliveira

Revisão: Maristela Schaufelberger Spanghero

### Resumo:

Em 1854, Dostoevsky ocupava o posto de soldado em uma pequena cidade na Sibéria, quando tomou contato com um livro de Hegel, no qual este excluía a Sibéria de todo processo histórico. Este artigo traz uma série de reflexões sobre a reação de Dostoevsky, e examina a cultura histórica, assim como o espírito da civilização européia.

**Palavras-chave:** Dostoevsky; Hegel; Sibéria; História

**Abstract:** In 1854, by the time he was stationed as a private in Siberia, Dostoevsky gets in touch with a book by Hegel that excluded Siberia from the historical process. This article outlines some thoughts on Dostoevsky's reactions and examines the European historical culture as well as the spirit of its civilization.

**Key-words:** Dostoevsky; Hegel; Siberia; History

---

<sup>1</sup> László F. Földényi nasceu em 1952, na cidade de Debrecen. Atualmente reside em Budapeste. Especialista em Estética e Teoria da Arte, trabalha como crítico e professor. Tornou-se conhecido em 1980 com a publicação da obra "O jovem Lukács", um ensaio crítico sobre a obra do influente filósofo húngaro. Em 1984, publicou "Melancolia", uma genealogia da condição melancólica do espírito a partir dos grandes ritos da criação artística, literária, musical e filosófica da humanidade. Esta obra foi reconhecida com o prêmio Mikes de Literatura, concedido em Amsterdã. Publicou também "Abismos da alma. O Saturno de Goya", e "O sonho de Newton. O Newton de Blake". Recebeu em 2005 o Friedrich-Gundolf-Preis, prêmio conferido pela Academia Alemã de Letras e Poesia. Földényi é considerado um dos mais críticos de cultura e ensaísta filosófico da Europa. Integra a partir de 2005 o corpo do Conselho Curador Internacional da Ghrebh-.





Na primavera de 1854, depois de quatro anos de trabalho forçado, Dostoevsky ocupava o posto de soldado raso no grande “declive do norte” asiático, em Semipalatynk, no sul da Sibéria. A cidade, um pouco maior do que um povoado, tinha uma população de aproximadamente 5 mil habitantes, metade deles nômades Kirgiz, a maioria vivendo em yurtas. Os habitantes não se identificavam com os russos europeus, referindo-se a eles como “pessoas da terra-mãe” e tratando-os com desconfiança. Sua população, porém, crescia continuamente: o número de exilados entre 1827 e 1846 atingiu 159.000.

A cidade era rodeada por um deserto plano, sem árvores ou arbustos, apenas areia e cardo. Dostoevsky viveu ali, em uma casa espaçosa, mas térrea, na qual havia uma cama, uma mesa e um baú; e, pendurado na parede, um pequeno espelho emoldurado. Lá, tornou-se amigo do promotor público local, Aleksandr Yegorovich Wrangel, de 21 anos de idade, quem generosamente o apoiou por mais de dez anos após seu primeiro encontro. Dostoevsky mostrava seus esboços a Wrangel, recitava seus poemas de Pushkin favoritos e cantarolava para ele famosas árias. Não conversavam muito sobre religião – embora Dostoevsky fosse temente a Deus, ele não ia à Igreja e não gostava de padres; entretanto, falava sobre Cristo com profunda admiração. Ele trabalhava regularmente no manuscrito de “Lembranças da Casa dos Mortos” (House of the Dead), o qual Wrangel tinha permissão para espiar de tempos em tempos. Em retribuição a esse favor, o promotor público abastecia Dostoevsky com livros. Logo, eles começaram a estudar assiduamente, dia após dia. Wrangel não revela em suas memórias o nome do livro que eles estudavam. Apenas menciona o nome do autor: Hegel.

Não sabemos qual o livro de Hegel, Wrangel, que assinava o *Augusburger Allgemeine Zeitung*, havia encomendado da Alemanha para Dostoevsky. Assim, selecionemos um: as palestras sobre a filosofia da História, que Hegel havia proferido





entre o outono de 1822 e a primavera de 1831 na Universidade de Berlim. Essa série de palestras coincidia com a chegada de 10 mil exilados à Sibéria. As palestras foram publicadas pela primeira vez em forma de um livro, em 1837; depois, em 1840, surgiu uma edição revisada. É possível que Wrangel, enquanto selecionava um livro, tenha encomendado este, porque nele Hegel menciona a Sibéria. De fato, são apenas poucas palavras – e elas explicam por que Hegel não discutiria profundamente a Sibéria. Ele começa sua discussão sobre a Ásia: “Nós devemos, antes de tudo, eliminar a Sibéria, o declive norte da Ásia. Pois ela está fora do âmbito da nossa investigação. Seu caráter como um todo a exclui do cenário da cultura histórica e a impede de atingir uma forma distinta no processo histórico mundial”<sup>2</sup>.

Imagine a estupefação de Dostoesvky quando, lendo à luz de velas, chegou a esta passagem. Podemos imaginar seu desespero quando ele teve que encarar o fato de que, na Europa, ninguém achava que seu sofrimento por uma idéia fosse importante – uma idéia pela qual ele havia sido primeiramente sentenciado à morte, mas então, exilado. Ele estava sofrendo na Sibéria, um local inaceitável excluído da História e por esta razão, na perspectiva européia, sem redenção. Dostoevsky sentiu que ele não tinha sido simplesmente exilado na Sibéria; ele havia sido relegado à nulidade. Daquele lugar, apenas um milagre – daqueles que Hegel e a Europa moderna acreditavam ser completamente impossíveis – poderia redimi-lo. O espírito europeu reconhecia sonoramente a existência de Deus, mas rejeitava o pensamento de que Deus pudesse emitir, não apenas ordens universais, mas, também, regras únicas individualizadas. O espírito europeu, que colocava a lei natural acima de todas as outras – e que negava, como Dostoevsky iria apresentar mais tarde, a possibilidade de revolta contra a exatidão –

<sup>2</sup> Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Lectures on the Philosophy of World History*, trans. Hugh Barr Nisbet (1899; Cambridge : Cambridge University Press, 1975), 191





aceitou o estado constitucional moderno, declarou sua validade vitalícia, e esqueceu-se de que nenhuma lei governa a criação da lei.

É inteiramente possível que, quando Dostoevsky compreendeu que ele estava afastado da História (e ofendeu-se com isso), determinou que a existência absoluta tem dimensões que não podem ser historicamente apagadas e desaparecer sem deixar traços históricos. Quando uma pessoa que sente, que experimenta o peso da existência absoluta é exilado da História, o mesmo peso o oprime tanto em Semipalatynsk como em Berlim. Conhecer os limites da existência histórica requer sair da História. Mas, para que esse passo seja possível, milagres (que transcendem o tempo e o espaço) também devem ser possíveis. Se Hegel permite que regiões do tamanho de um continente sejam apagadas da aceitação da História, então a História é finita, não divina: é delimitada por alguma coisa além da História. O necessário faz fronteira com o impossível, o natural faz fronteira com o sobrenatural, o legal faz fronteira com o arbitrário, e o político faz fronteira com o teológico. O que está na fronteira pode penetrar em um dos lados. Nós só podemos eliminar aquilo que nos afeta de dentro para fora.

Foi provavelmente seu exílio da História que levou Dostoevsky a crer em milagres. Foi também no exílio que ele aprendeu este cruel princípio estrutural: a História revela sua essência primeiramente para aqueles que são expulsos por ela. Hegel ministrou suas palestras sobre a história da filosofia por uma década, mas este princípio, esta lei, ele não descobriu. Dostoevsky não precisou de uma década para pensar. Ele experimentou em sua própria carne a essência da História moderna. A essência: nunca antes do Iluminismo uma cultura havia rejeitado o sofrimento tão profundamente e, mesmo assim, o sofrimento não havia cessado como consequência. O padecimento da cultura moderna, invisível, escondido, torna-se óbvio, revela a si mesmo, somente quando os limites do





Iluminismo se tornam visíveis – e, portanto, apenas para aqueles feridos ou exilados da História.

Não é inconcebível que tenha sido ao ler o veredicto áspero de Hegel sobre a Sibéria, que Dostoevsky tenha escrito: “quem pode dizer que ele sondou a profundidade desses corações perdidos, e leu aquilo que, do mundo todo, esconde-se neles? ...não, parece que o crime não pode ser interpretado a partir de pontos de vista convencionais preconcebidos e a filosofia disto é um pouco mais difícil do que se supõe”<sup>3</sup>. Estas almas perdidas, Dostoevsky diz, “eram criminosos completamente privados de todo direito de propriedade, fragmentos recortados da sociedade, com faces marcadas para provar para sempre que eles foram exilados”<sup>4</sup>.

Este ensaio, “Lembranças da Casa dos Mortos” (House of the Dead), expressa a revolta mais desafiadora possível – a revolta daqueles excluídos e incapazes de encontrar sentido, mesmo na esperança de voltar para casa. O livro não é, contudo, um manifesto de revolta política, nem tampouco de indignação moral. O que o livro desafia é a existência – existência, ao menos, da maneira como os historiadores seculares na época a representavam. A História como a de Hegel sugeria que o sofrimento terreno um dia acabaria e “Lembranças da Casa dos Mortos” (House of the Dead) é a bíblia que rejeita essa filosofia. O livro de Dostoevsky é forte não em uma dialética explanatória ou previsível, mas em sofrimento e lamentação. A esperança que irradia deste livro, a crença em milagres, aumenta em proporção direta com a profundidade do desespero.

---

<sup>3</sup> Fyodor Dostoevsky, *The House of the Dead*, trans. Constance Garnett (1861; New York : Macmillan, 1982), 19.

<sup>4</sup> Dostoevsky, *House of the Dead*, 13.





Evidentemente, o veredicto contra a Sibéria não teria sido inesperado por um leitor em Semipalatynk. O caminho para o veredicto foi tão minuciosa e logicamente preparado que a conclusão, quando Hegel a atinge, ofereceria até mesmo satisfações estéticas, se fosse melhor e mais humanamente escrita. A base dos argumentos de Hegel está nesta frase: “Quem quer que olhe para o mundo racionalmente descobrirá que ele, por sua vez, assume um aspecto racional, os dois existem em um relacionamento recíproco”<sup>5</sup>. Ou não, Dostoevsky poderia ter respondido, olhando no pequeno espelho emoldurado pendurado na parede de seu quarto. A imagem no espelho não olha de volta. Apenas tente olhar fixamente em seus próprios olhos: seu olhar encontra um olho estranho, olhando, sem vida, para o nada. O olho parece não estar nem dentro, nem fora. Está morto, rígido, e parece até mesmo, se você o observa por um tempo longo o suficiente, spectral.

O mundo olhando de volta para si mesmo, racionalmente - a metáfora de Hegel é tentadora e soa tão óbvia, à primeira vez em que se ouve, como uma revelação de Deus. Mas se você examina o contexto e as pressuposições, percebe que Hegel argumentava compulsivamente – ele foi obrigado, por repressões, medos supersticiosos e pelas ansiedades mais irracionais, para manter a razão como quem se agarra a uma bóia. Era como se ele temesse ser esquecido. Para classificar (controlar) a riqueza que rodeou sua vida e a precedeu, ele construiu uma História e a lançou como uma rede sobre uma infinidade de contingências. Sua ferramenta era a filosofia, que “aborda a História como algo a ser manipulado, e não a deixa como é, mas a força a se adaptar “as suas noções preconcebidas, e constrói uma História “a priori” (25). O verdadeiro papel da construção histórica, a fabricação da História por Hegel, não é o de suprir uma imagem “objetiva” da

---

<sup>5</sup> Hegel, Lectures, 29.





existência, mas o de proteger o construtor, o engenheiro histórico, de afundar no não-projetável e não-construível, no sem sentido e irracional.

O que a História em si mesma é, Hegel não revela. A frase inicial de sua série de palestras é suspeitosamente inexpressiva: “Sobre o significado da História ou da História mundial, eu nada preciso dizer; a concepção usual sobre isto é adequada” (25). Confortando a si mesmo, ele acrescenta: “e nós estamos mais ou menos de acordo sobre o que ela é”. (25). Enquanto você estuda sua filosofia da História, torna-se evidente como Hegel é relutante em dizer uma palavra sobre as características da mesma, como se ele estivesse obrigado por uma superstição a não mencionar o assunto. Eu imagino que, desde o início, Dostoevsky entendeu que a filosofia de Hegel era uma filosofia do suprimido, do encoberto, do dissimulado. Para antever sua filosofia da História, Hegel tinha que fechar seu olhos.

O que Hegel teria visto se tivesse mantido os olhos abertos? Um amplo quadro de variedades ilimitadas. Em torno dele, ele sabia, estava “tudo o que podia ocupar e interessar a mente humana, toda sensação sobre o bom, a beleza e o grandioso, entra em cena; em todo lugar vemos os outros perseguindo objetivos que nós mesmos afirmamos e cuja realização desejamos, e partilhamos suas esperanças e medos” (31-21). Mas, por que toda esta cor e alvoroço deveriam permancer omitidos? Porque, Hegel responde (com uma precipitação duvidosa), esta abundância é mera probabilidade. Hegel relega sua auto-revelação para um breve epílogo:

“Na história do mundo, vemos diante de nós a imagem concreta da maldade na sua forma mais completa. Se considerarmos a massa de acontecimentos individuais, a História aparece como um altar, no qual indivíduos e nações inteiras são sacrificados; vemos tudo o que há de mais nobre e belo sendo destruído. Nenhum ganho real parece





ter sido feito, e apenas esta ou aquela obra efêmera persiste, já portando a marca da decadência na fisionomia e, logo, sendo suplantada por outra tão efêmera quanto ela”.

No meio de toda cor e abundância da História está “um altar” – um matadouro, falemos francamente – por debaixo do conhecimento da filosofia. A inteligência, Hegel escreve, não pode parar para observar os danos que os indivíduos sofrem: “porque fins particulares estão submersos no fim universal” (43). Imaginem Dostoevsky, enquanto lê, reagindo. Ao escrever sobre a história mundial, nada dizemos sobre sua característica mais profunda? Em nome da razão, deveríamos desprezar a experiência de dilaceração? - do sofrimento, da morte por sacrifício, daquilo que a humanidade é um criado e não um senhor? Hegel desejou sentir-se, em primeiro lugar, um senhor, já que um senhor é mais feliz do que seu escravo; mas para realizar este objetivo, para sentir que havia realizado, ele tinha que redescrever o mundo para atender a seu gosto e aspiração. Embora tentasse construir sua filosofia com a razão, as bases mais profundas de sua estrutura eram irracionais. O frágil desejo de vitória e a felicidade que poderia seguir a ela estão implícitos na filosofia de Hegel. Um olho de joalheiro, tal qual Dostoevsky possuía, poderia enxergar aqui a experiência obscura de dor e morte, desapontamento e perda.

Desejos, instintos, medos, terrores, repressões, negações: a historiografia filosófica está para essas coisas assim como uma cópia romana caseira, polida e branca como a neve, está para uma escultura grega. Ainda assim, há algo por baixo – a lama – que pode manchar o mármore através de uma rachadura muito fina. Hegel escreve em “Philosophy of Right” que a história mundial está além da justiça, da virtude, da injustiça, da violência e do crime, das habilidades, das magníficas e insignificantes paixões, da culpa e da inocência – além de tudo aquilo que chamamos “vida”. Por que algumas nações não pertencem à história mundial? Aquelas que pertencem possuem felicidade, glória e







sucesso. Nos olhos protestantes de Hegel, a felicidade, a glória e o sucesso são tentações boas. Certamente, são mais atraentes do que o sofrimento ou a morte – ainda que estes cheguem deteriorados, somente através do desvio das repressões, e não diretamente (ou livremente). Se Hegel subordina a felicidade à razão, ele o faz, então, sem apreensão. Ele se agarra à felicidade tenazmente, porque não lidará de bom grado com a infelicidade. Ele exalta a glória porque não deseja enfrentar o sofrimento do derrotado. E Hegel não seria tão preso ao sucesso se não estivesse convencido da transitoriedade de todas as coisas, inclusive da razão.

Aqueles que se agarram à razão ao final caem vítimas da irracionalidade, e eles caem mais rápido e mais espetacularmente do que aqueles cujo desejo principal é viver livremente. A razão não é a criadora ou a senhora da liberdade – a razão tem apenas uma participação nisto. A liberdade é determinadora; a razão é uma ferramenta da liberdade, não uma causa. Tudo o que é racional ou irracional existe dentro desses limites. Por outro lado, a liberdade, o elemento divino da humanidade, está além da razão e da ausência de razão. Eu me torno livre apenas ao encontrar o que me supera (o que me transcende). Eu encontro a mim naquilo em que me perco.

O status da liberdade pode ser descrito de forma variada, mas não pode ser chamado de racional. Ao subordinar a História mundial, Deus, e o espírito absoluto (ou seu denominador comum) à razão, Hegel deu as costas à liberdade. A liberdade racional não é liberdade. O racional é limitado pela razão. A liberdade é ilimitada (ou então não é livre).

O nome de Deus sem o coração de Deus: quando a razão substituiu a salvação como a base para explicar a história do mundo, a divindade foi colocada sob a supervisão humana – colocada silenciosamente sob a autoridade da política. Um indício foi a busca





de Hegel por explicações para o Todo: para tudo, inclusive para o inexplicável. Em obediência à lei moderna da secularização, Hegel, em toda oportunidade, explicou o infinito (que não pode ser contido pela mente humana e transcende a política) a partir da perspectiva da política. O que não poderia ser explicado com referência à política, ele suprimia. Ao escrever sobre as tribos alemãs, por exemplo, Hegel explicou: embora eles vivessem em comunidade, não tinham uma condição política e, portanto, “eles viviam fora do processo histórico”<sup>6</sup>.

Na segunda metade do século XVIII, como cada questão cultural e teológica havia sido redefinida como política, a própria liberdade foi ferida. Mais precisamente (já que o infinito não pode ser lesado), a liberdade foi tirada de foco. Evidentemente, a fé nas soluções políticas possuía obscuras inclinações religiosas e até mesmo teológicas (como Juan Donoso Cortes, na metade do século XIX, observou: “não há questão política por trás da qual não estejam ocultas questões teológicas”). Contudo, já que as questões teológicas (aquelas que interrogam a liberdade divina) haviam sido colocadas de lado, por questões relativas à disciplina e à supervisão, a fé na transcendência tornou-se menos atrativa.

Enquanto a palavra “Deus” aparece pelo menos tão frequentemente quanto a palavra “razão” no trabalho de Hegel (e na escrita ocidental hoje), Deus é, neste contexto, uma imagem por trás da qual se agrupa muito do que menos há de divino. A filosofia da história de Hegel – o princípio essencial que podemos extrair dela – é que a História é criada por pessoas de acordo com suas próprias tendências e padrões de razão (padrões julgados, é claro, como irracionais por seus oponentes políticos, que possuem seus próprios padrões). Escrever a História desta forma requer a exclusão de perspectivas

---

<sup>6</sup> Hegel, *Lectures*, 172





categorizadas como irracionais, inexplicáveis, fora de controle. A política que se inicia no tempo de Hegel tem sido a respeito da inclusão de todos os homens, mas também, simultaneamente, a respeito da exclusão, da divisão e da supressão de todos os homens. Como Carl Schmitt disse, a classe média quer um Deus, mas Ele deve estar reservado; ela quer um dominador sem autoridade para dominar; ela exige liberdade e igualdade, mas concede poder para o rico e educado (como se riqueza e educação tornassem justa a exploração do pobre e do não educado); ela anula a aristocracia baseada na família, mas apóia o poder de uma aristocracia comercial; ela não exige a soberania nem do rei, nem do povo. O que, poderíamos perguntar como Schmitt o fez, a burguesia realmente quer?<sup>7</sup>

É possível falar sobre liberdade apenas onde a falta de limites e a transcendência, e não a transitoriedade e a contingência, estão em papel central. O Deus da razão não é o Deus da liberdade, mas o da política, da conquista e da colonização. A religião do Deus moderno é a secularização. A História, da perspectiva de Hegel, é a História da secularização, e a Sibéria não tinha papel nela. Hegel tinha tão poucas palavras a dizer sobre a Sibéria, porém, apenas porque ele já tinha tratado da África (igualmente irrelevante). Missionário da razão, Hegel havia exilado a África com tanto entusiasmo e com tal inspiração poética, que sua criatividade estava esgotada quando ele terminou. Mas, o que ele diz sobre a África é válido para a Sibéria também. Em ambos os casos, o problema é tanto de espanto como de terror: ele esquiva-se do incompreensível, retira-se no terror da escuridão.

Cauteloso e apavorado, mas repentinamente apaixonado também: ao rejeitar a África e a Sibéria, Hegel utiliza e nega emoções que tinha, evidentemente, sentido. O

---

<sup>7</sup> Veja Carl Schmitt, *Political Theology: Four Chapters on the Concept of Sovereignty*, trans. George Schwab (1922; Cambridge : MIT Press, 1985).





monstro que ele rejeita tão veementemente é o seu ego, seu próprio centro da escuridão. O entusiasmo com o qual ele detalha a crueldade ilimitada que supostamente acontece na África - incessantemente descrevendo cada vez mais casos, oferecendo exemplos, histórias horríveis, sem ressaltar nelas qualquer beleza, encanto ou admiração - atesta que Hegel não tinha medo da África (estando na segurança de Berlim), mas estava em guerra com seus próprios instintos. O filósofo falível, à distância de um ano luz da experiência de liberdade, projeta – como terapia própria – uma filosofia da História, uma explicação da própria existência. E mesmo assim, é possível que, do fundo de seu coração, ele apenas desejasse dizer, como Rimbaud ou Genet: Eu sou negro.

Por trás de sua veemente rejeição à África e à Sibéria, Hegel escondia um desejo secreto de assassinar Deus. Hegel era uma vítima do delírio de que ele era capaz de explicar, e assim exterminar, o inexplicável. Ele tinha que diminuir a si mesmo, recusar em si mesmo o antigo (e divino) anseio pelo desconhecido, o ilimitado e imensurável. Folheando rapidamente suas páginas sobre a África: você verá, por um lado, os negros destinados à execução, à aniquilação e, por outro, um homem branco, aleijado de alma, constantemente amedrontado. Ele está com medo do ouro, brilhante e sólido; das crianças; da noite; da morte; com medo daqueles heróis negros que, se insultados, matam-se; com medo das mulheres capazes de matar como a Penthesilea de Kleist, que lutou com elefantes africanos; com medo dos carrascos que se sentam ao lado dos reis africanos; com medo de seres imprevisíveis que, nascidos para morrer, assim como ele, escolhem formas radicalmente diferentes de sofrer durante suas vidas. Ele tem medo daqueles cuja coragem é ilimitada e são, apaixonadamente, capazes de arriscar suas vidas. Além disso, por seu tom surpreendentemente irritado e impaciente - ele receia seu próprio medo. Ele tem medo de tudo aquilo com o que não consegue lidar intelectualmente. Porém, acima de tudo, Hegel tem medo de Deus – do descontrole de





Deus, da liberdade que abala o homem. Não é de se admirar que, ao completar o processo de eliminação, ele dê esse suspiro de alívio: “Então, devemos deixar a África agora, e ela não deve ser mencionada de novo. Porque este é um continente não histórico”<sup>8</sup>.

É o ano de 1864. O herói de “Notas do Subsolo” (Notes from Underground) está pensando: “Em poucas palavras, qualquer coisa pode ser dita sobre a história mundial, qualquer coisa que possa ocorrer à imaginação mais desordenada. Há apenas uma coisa que não pode ser dita sobre ela, de forma alguma – que é racional. Você irá engasgar-se com a palavra”<sup>9</sup>. Não há dúvida sobre em quem Dostoevsky estava pensando ao escrever essa frase. Já que a certeza universal de que todo nosso sofrimento seria enfim explicado estava perdida, a humanidade passou a viver em terror. Daquele momento até agora, a humanidade em geral – Hegel não é nada mais que um caso particular – construiu a história como uma forma de conforto, uma personificação da esperança na educação e no progresso contínuo do homem. Uma fé obstinada na razão ajuda a suportar nossa inquietação sobre a ausência de Deus. Uma vez que alguém – Dostoevsky, Nietzsche – observa a vulnerabilidade da fé na história, expondo a história como uma construção, um mecanismo de cegueira autodefensiva, tudo vem abaixo: lá se vai a razão, a confiança na Ciência. O que resta para ocupar o lugar de Deus quando Deus é exilado?

Que tenha sido na Sibéria, um lugar-nenhum, um lugar de exílio supostamente além da atenção de Deus, que Dostoevsky tenha se tornado certo da existência de Deus e da importância transcendente da transcendência, foi uma piada divina. Na véspera do Natal de 1849, dois dias após a comédia em torno de sua execução, ele partiu de São

<sup>8</sup> Hegel, Lectures, 190.

<sup>9</sup> Dostoevsky, Notes from Underground, trans. and ed. Michal R. Katz (1863; New York : Norton, 1989), 21.





Petersburgo, saindo não apenas da capital festivamente decorada, mas da Europa (para a qual ele virou as costas) também. Ao atravessar os Montes Urais, foi como se ele tivesse deixado tanto o espaço quanto o tempo (o tempo histórico) da Europa. “Atravessar os Urais foi um momento triste”, ele escreveu em uma carta quatro anos depois:

Os cavalos e os trenós cobertos ficaram presos em montes de neve. Houve uma nevasca. Era noite e nós saímos e ficamos parados, esperando que os homens soltassem o trenó. Havia neve por toda parte ao nosso redor; a tempestade estava violenta. Esta era a fronteira da Europa – à nossa frente estava a Sibéria e nosso misterioso destino; e atrás de nós, todo o nosso passado. Fiquei triste e chorei<sup>10</sup>.

Mesmo assim, esta carta continua de modo que implica que o “destino misterioso” de Dostoevsky na Ásia lhe trouxe uma vantagem que na Europa – em casa – ele poderia nunca ter obtido. O seu sofrimento e desespero se tornaram imensuráveis e o levaram à experiência do ilimitado – Deus. Renunciando a tudo o que poderia ter experimentado na Europa, ele escreve:

Eu não lhe direi o que aconteceu com a minha alma, minhas crenças, minha inteligência e meu coração nestes quatro anos. Levaria muito tempo para fazê-lo. Mas a constante comunhão com o meu eu mais profundo, no qual eu me refugiei da amarga realidade, gerou frutos. Eu agora tenho muitas necessidades e esperanças como eu nunca havia pensado antes. Mas eu suponho que isso soe misterioso, então deixemos isso de lado<sup>11</sup>.

E poucas linhas depois: “Eu estou satisfeito com a minha vida”. O ano é 1854, a metade do seu exílio – a carta escrita, talvez, após um desconfortável dia de estudos sobre Hegel com Wrangel.

<sup>10</sup> Dostoevsky to Mikhail M. Dostoevsky, Omsk , February 22, 1854 , Selected Letters of Fyodor Dostoevsky, ed. Joseph Frank and David I. Goldstein, trans. Andrew R. MacAndrew (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1987), 58.

<sup>11</sup> Dostoevsky to Mikhail M. Dostoevsky, Selected Letters, 61.





Mas o que poderia ser este “mistério”? Dostoevsky devotou um livro inteiro à experiência. Seu título “Lembranças da Casa dos Mortos” (House of the Dead) é estranho, já que ele escreve somente os que lá viviam e ninguém a respeito de quem ele escrevia estava esperando a execução. As muitas faces observadas dão uma impressão, não dos mortos, mas dos amaldiçoados. Os amaldiçoados: não apenas aqueles transferidos da Europa para a Sibéria (por veredicto político) ou os exilados da História (de Hegel), mas também os conduzidos da salvação ao inferno. Este inferno não é tão diferente do Inferno de Dante (assim Osip Mandestam, também na Sibéria, confortava a si mesmo um século mais tarde). Dostoevsky escreveu, com este livro, a própria bíblia do inferno – uma bíblia que, aproximadamente uma geração anterior, William Blake, ao concluir *The Marriage of Heaven and Hell*, anunciava que entregaria para um mundo relutante. Mas, por quê? A resposta de Blake (em Jerusalém): “O homem deve ter e terá alguma Religião: se ele não tiver a Religião de Jesus, ele terá a Religião do Diabo e erguerá a Sinagoga do Diabo, dando o nome de “Deus” ao Príncipe deste Mundo, e destruindo todos os que não adorarem o Diabo sob o Nome de Deus”.

O que se tem no livro de Dostoevsky é o inferno – somente o inferno. Mas o inferno não poderia ser descrito de uma maneira tão vívida e detalhada se ele não estivesse certo de que o purgatório, e até mesmo o paraíso, também existissem. Nenhuma palavra é dedicada a eles, mas sua caracterização do inferno como imensurável mostra que Dostoevsky estava na busca pelo ilimitado. Como psicólogo, ele era, sem dúvida, um gênio; no entanto sua descrição do inferno da Sibéria não é especialmente comovente – não porque ele não fosse um bom observador, mas, porque ele estava olhando fixamente para a inadequação, para a limitação, para a imperfeição, para o divino. Ele, raramente, usa a palavra “Deus” nesse livro, mas sendo arremessado da História para o inferno, onde





a ausência do divino é inegável, ele finalmente encontrou as condições para descobrir Deus.

Há redenção a partir do inferno, mas, na visão de Dostoevsky, não há redenção sem inferno. Como ele disse a Vsevolod Solovyov (irmão do filósofo Vladimir), “havia muita felicidade” para ele na Sibéria, onde, em “escravidão penal”, ele passou a viver bem e alegre e a entender Cristo. (Ele concluiu desejando a Sibéria a Solovyov também). Outro conhecido, A. P. Milyukov, disse que Dostoevsky era grato ao destino por permitir que ele, através do exílio, estudasse o povo russo minuciosamente e entendesse melhor a si mesmo. Raskolnikov também considera a Sibéria redentora: sua vida lá “é a história da renovação gradual de um homem, de sua regeneração gradual, de seu progresso lento de um mundo a outro, de como ele aprendeu a conhecer uma realidade até agora não sonhada”, – assim é a conclusão em “Crime e Castigo”.

Hegel não desejava experimentar um mundo desconhecido e é a falta desse desejo que mais o distingue de Dostoevsky. Hegel pode ter usado a palavra “Deus” com mais frequência que Dostoevsky, mas Hegel não permitiria que nenhum outro mundo, que não fosse o familiar e atual, fosse revelado, progredisse e se desenvolvesse. Não há abismo a atravessar; para Hegel, as transições são sempre suaves, austeras. Daí sua devoção ao método dialético, um meio racional confortável de se acomodar ao existente e dado. Kierkegaard referir-se-ia à dialética como uma “quimera”, que em Hegel parece explicar tudo e que é, também, a única coisa que ele nunca tentou explicar<sup>12</sup>. Hegel não explicou a dialética porque ela era sua ferramenta para, justamente, suprimir – continuar em

<sup>12</sup> Søren Kierkegaard, *Fear and Trembling*, ed. and trans. Howard V. Hong and Edna H. Hong (1843; Princeton, NJ : Princeton University Press, 1983), 42.







silêncio. Como princípio de explicação universal, a dialética era, também, um meio de depor Deus.

Hegel não tinha conhecimento do inferno. O destino o havia mimado (diferentemente de Dostoevsky) e, além disso, como princípio, Hegel resistia à noção. A secularização no exercício da racionalidade priva o indivíduo da transcendência como um todo – não apenas de Deus, mas também do demônio, e do inferno, assim como do paraíso.

Dostoevsky nunca duvidou de que a Sibéria fosse o inferno em si, com todos os seus terrores; apesar disso, ele agradecia ao destino por seu exílio. Ele sofria, mas o seu sofrimento era redentor; ele o isolava da História e de sua razão obscura. Ele caiu para ascender mais alto, como os condenados na Sibéria que ele descrevia como se estivessem à espera, enigmaticamente, de “um tipo de desesperança”<sup>13</sup>. Mais tarde, em seus romances, Dostoevsky descreveria a Europa, a civilização contemporânea, tudo o que parecia adequado e normativo, como sendo infernal. A Sibéria era o próprio inferno porque carregava os germes da santidade – o horror exposto, aberto e imensurável. A Europa parecia um horror para Dostoevsky, por causa de sua desagradável opressão: a opressão da indiferença ‘a santidade’, ‘ao sofrimento’, ‘a morte’ e ‘a redenção’ que a cultura moderna impôs sobre si. O inferno era discernível no cotidiano e no obscuro, no comum e no mediano. Dostoevsky era um psicólogo demoníaco ou angelical. “Todos tornamo-nos incompatíveis com a vida”, o seu homem interior diz. “Todos nós somos aleijados, cada um de nós, mais ou menos. Tornamo-nos tão incompatíveis que, às vezes, sentimos algum tipo de repulsa pela ‘vida real’ genuína e, então, não suportamos sermos

<sup>13</sup> Dostoevsky: House of the Dead, 132.





lembrados disso”<sup>14</sup>. O inferno siberiano, retratado em cores, contrasta com o inferno cinza da Europa – um inferno que, no século XX, reapareceria nos escritos de Kafka e de Beckett e no filme *Stalker*, de Andrei Tarkovsky: uma aniquilação mecanizada, e portanto impessoal, de si mesmo.

Luis Buñuel uma vez disse, não completamente de brincadeira, que a universalidade da fé havia acabado em seu tempo porque a Igreja exagerara tão gravemente o inferno que ninguém o levaria a sério. Agora, olhando para o século XX, podemos, talvez, absolver a Igreja desta acusação. Não é que a Igreja tenha exagerado. A realidade ultrapassou o antigo conceito de inferno, e então, o pintou de cinza. O cinzento é mais terrível do que línguas de fogo, lagos de breu e forcados, porque ele significa tanto a proximidade quanto a impossibilidade de fuga. Não há meio de conquistar essa obscuridade. Um inferno cinza excede ordinariamente toda imaginação e expressa qualquer coisa que possa ser sonhada.

Qualquer coisa – inclusive a sua própria aniquilação. A civilização européia nunca havia se sentido tão superior como agora, no nosso novo milênio; e este sentimento deixa alguns de nós apreensivos. Porque, a existência da civilização européia nunca esteve tão ameaçada. O terceiro milênio tem um ar de ameaça, de interrogatório, de apocalipse (o apocalipse sem apocatástase). E este era para ser o sinal de que Deus havia desviado Seus olhos de nós. Todos nós podemos sentir: o indivíduo nunca foi tão complacente – como uma criança irresponsável deixada sozinha, capaz de enfim, fazer o que quiser. Mas, uma criança não sabe o que fazer com a liberdade quando a noite chega; ela começa a ter medo e, então, entra em pânico.

---

<sup>14</sup> Dostoevsky, *Notes from Underground*, 88.





O crepúsculo, o silêncio do espaço infinito, enchia Pascal de terror. O mundo sem centro fazia Nietzsche tremer; e Heidegger, talvez o último crente, depositava toda sua fé em um Deus, mas com tal desespero, que a fragilidade da sua esperança era óbvia. Nós, por outro lado, estamos insensíveis aos medos, aos tremores e ao desespero dos filósofos. O que foi uma vez inimaginável tornou-se realidade. Nossa civilização parece esquecer suas raízes em questões além do controle e da soberania. No entanto, através de nosso sucesso secular (e acima de tudo, técnico), sentimos que, enquanto civilização, fomos absolvidos. As afirmações de Hegel fizeram Dostoevsky chorar, e nós enfrentamos o pior. O que irá acontecer no futuro?

Nosso sentimento de sucesso deriva, como Nietzsche afirmou, do deicídio – um processo (secularização) que ocorreu não espetaculosamente, mas imperceptivelmente. A ambição que matou Deus – nossa busca por soluções abrangentes – poderia, inicialmente, ter encontrado até mesmo o Seu apoio. Esta ambição se transformou em orgulho quando procuramos por soluções onde não havia soluções a encontrar: quando a transcendência foi reenquadrada como um problema prático.

A civilização moderna coloca toda a sua fé em soluções práticas, na tecnologia e ela omite tacitamente qualquer ameaça ao seu otimismo. O terror é um defeito operacional, um lembrete de tudo o que não devemos admirar. Ao escrever sobre os seus carrascos africanos, Hegel os acusou de falta de civilização. Dostoevsky, novamente com referência aos carrascos, observou o refinamento que eles pareciam ter (“Você não notou que os mais refinados assassinos são quase sempre os cavalheiros mais civilizados”)<sup>15</sup>. “As características do torturador existem em embrião em quase todos os homens de hoje”, Dostoevsky escreveu, ao lembrar da Sibéria, e acrescentou: “contudo, os executores

<sup>15</sup> Dostoevsky, *Notes from Underground*, 17.





divertem-se bastante. Eles têm muito dinheiro, são muito bem alimentados e têm vodka para beber.”<sup>16</sup> Estas palavras parecem profecias para o século XX, durante o qual Walter Benjamin escreveu: “Não há nenhum documento de civilização que não seja ao mesmo tempo um documento de barbarismo.”<sup>17</sup>

A civilização europeia que, mesmo nos nossos dias, afirma desajeitadamente ser cristã, adora a tecnologia de maneira comparável ao seu ardor anterior por Deus. Pela lógica da opressão hegeliana, o ardor pela tecnologia faz dos seus meios os seus fins e consome seus devotos no processo. A tecnologia deixou o mundo tão fora de controle que, ironicamente, agora ela preenche a esperança no Criador. O mundo, enfim, alcançou atributos divinos – embora, infelizmente, o principal entre eles não seja a liberdade, mas uma solidão quase igual à ausência.

Quanto ao inferno, Buñuel estava certo: ele é menos colorido do que o retratado. O inferno é realisticamente mais natural, mais sóbrio, mais óbvio – como o mundo de Hegel, para o qual Dostoevsky retornou a partir da Sibéria. Livre de magia, manipulável pela tecnologia, palpável e, ao final, limitado, não pela impossibilidade ou pela divindade, mas somente pelo possível, pelo razoável e pelo que há de mais maçante, não havia outro lugar, em 1859, para onde até mesmo Dostoevsky pudesse retornar.

---

<sup>16</sup> Dostoevsky, House of the Dead, 239, 241.

<sup>17</sup> Walter Benjamin, “Theses on the Philosophy of History,” in Illuminations, ed. and intro. Hannah Arendt, trans. Harry Zohn (1950; New York : Schocken, 1969), 256.

