



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

DIULE FIDELES SOUZA DA SILVA

**CAMINHOS DE CRENÇA E DESCRENÇA NOS *IRMÃOS KARAMÁZOV*: FÉ,
ATEÍSMO E REDENÇÃO**

Brasília - DF

2025

DIULE FIDELES SOUZA DA SILVA

**CAMINHOS DE CRENÇA E DESCRENÇA NOS *IRMÃOS KARAMÁZOV*: FÉ,
ATEÍSMO E REDENÇÃO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula

Brasília – DF

2025

DIULE FIDELES SOUZA DA SILVA

**CAMINHOS DE CRENÇA E DESCRENÇA NOS *IRMÃOS KARAMÁZOV*: FÉ,
ATEÍSMO E REDENÇÃO.**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília como requisito parcial para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Brasília, 24 de fevereiro de 2025.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Marcio Gimenes de Paula - UnB

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes - UnB

Profª. Dra. Mariana Lins Costa – UECE

AGRADECIMENTOS

Não sei se é verdade para todos, mas comigo funcionou assim, este trabalho, no qual cito mentes incríveis, só foi possível porque houve amor, das pessoas queridas ao meu redor e da minha parte também. Porque além de estudo, sinto dizer que esse texto também foi feito de carinho vindo de todos os lados e indo para todos os lados. Por isso não me faltam motivos para ser grata.

Agradeço à minha mãe e meu pai, que tratam meus sonhos como se fossem deles, e me dão muito mais do que eu preciso.

À minha irmã, por ser abraço sempre, apesar da distância, e por ser alguém que acredita.

Ao meu orientador Marcio Gimenes, essencial a este trabalho, a quem sou grata por fazer com que o percurso da pesquisa seja o mais agradável possível, sempre em meio a conselhos, indicação de livros e letras de samba.

Ao Luigi, sempre presente, por colocar minha cabeça no lugar e me lembrar de quem eu sou.

Ao Emanuel, por me ajudar a caminhar pela vida com mais sorrisos, leveza e confiança, e por escutar por tempo demais as coisas chatas demais que eu tenho para falar.

Aos amigos que fazem a vida parecer bem mais fácil do que ela é, Mari, Gabi, Elisa, Nádia, Ramom, Drico, Rafa e Leo.

Àqueles que o percurso acadêmico me deu de presente, Dércio, Pedro, Leo, Janaína, Jéssica, Michelly, Jade.

Às professoras e professores com os quais tive o prazer de aprender.

Ao PPGFIL, pelas oportunidades e por proporcionar os meios necessários para que essa pesquisa nascesse.

À CAPES, pelo apoio financeiro.

À Hong Kierkegaard Library e St. Olaf College, por possibilitar uma experiência acadêmica incrível, importante tanto para esse trabalho, como para os futuros.

E aos professores da banca, Marcos Aurélio Fernandes e Mariana Lins Costa, pela generosidade e disposição em fazer parte deste processo.

Esta dissertação é dedicada aos meus pais.

RESUMO

Esta dissertação se ocupa de uma investigação sobre como se dão as experiências de crença e descrença na obra *Os Irmãos Karamázov* do escritor Fiódor Dostoiévski, a partir de tópicos como fé, ateísmo e redenção. Tal análise foi feita levando em consideração que cada um desses tópicos sobre os quais se versa, podem ser melhor entendidos através dos modos de vida de cada irmão, isto é, para falar de fé, conversamos com Alieksiêi, quando o assunto é ateísmo, recorremos a Ivan, por fim, quem nos apresenta o caso de redenção é Dmitri. Junto a esses tópicos, atravessam-se conceitos que são fundamentais para a compreensão, quer seja da experiência religiosa e de fé, com também de discordância com as mesmas. Desse modo, junto ao filósofo Luigi Pareyson, busca-se analisar conceitos como liberdade, bem e mal, que dizem respeito às ideias que os irmãos Karamázov representam. Trabalhamos dessa maneira a fim de compreender como Dostoiévski escolheu lidar com o conflito entre fé e um ateísmo que se baseia no primado da razão, se utilizando de uma bagagem artística e conceitual religiosa, para se opor a uma mentalidade moderna fortemente racionalista e cientificista.

Palavras-chave: Dostoiévski; Fé; Ateísmo; Liberdade.

ABSTRACT

This thesis is concerned with an investigation about how the experiences of belief and disbelief occur in the novel *The brothers Karamazov* by Fyodor Dostoevsky, from topics as faith, atheism and redemption. This analysis was carried out taking into account that each of these topics can be better understood through each brother's way of life, to talk about faith, we talk to Alieksiêi, when the subject is atheism, we turn to Ivan, and finally, it is Dmitri who presents us with the case of redemption. Alongside these topics are concepts that are fundamental to understanding religious experience and faith, as well as disagreement with it. In this way, together with the philosopher Luigi Pareyson, we seek to analyze concepts such as freedom, good and evil, which relate to the ideas represented by the Karamazov brothers. We work in this way in order to understand how Dostoevsky chose to deal with the conflict between faith and an atheism based on the primacy of rationality, using a religious artistic and conceptual background to oppose a strongly rationalist and scientific modern mentality.

Keywords: Dostoevsky; Faith; Atheism; Freedom.

Sumário

1. Introdução	9
2. Uma história antes do romance	13
2.1. Cristianismo Ortodoxo	14
2.2. Nihilismo	23
2.3. Os Karamázov	26
3. O homem de fé	31
3.1. Zossima	32
3.2. Santo e Karamázov	37
3.3. Discípulo de Zossima	43
4. O ateu	48
4.1. A (des)crença de Ivan	49
4.2. O Grande Inquisidor	56
4.3. Conversa com o demônio	60
5. O redimido	65
5.1. A via do meio entre os irmãos	66
5.2. Um homem ambíguo	69
5.3. Sofrimento e redenção	72
6. Considerações finais	79
Referências bibliográficas	82

E, onde não existe amor, também não há razão.
(Dostoiévski, Memórias do Subsolo)

1. Introdução

Estamos aqui diante de um trabalho em que se faz várias tentativas de encontrar convergências entre literatura, religião e filosofia, falar desses tópicos separados já seria complicado o suficiente, tentar criar uma reunião que faça sentido entre eles é desafiador para dizer o mínimo. Uma tarefa que será árdua e certamente impossível de fazer jus a genialidade de Dostoiévski, uma vez que queremos tratar de algumas de suas grandes temáticas num trabalho acadêmico, o qual não seria capaz de chegar perto da dimensão artística de seu romance.

A nível de apresentação de nossos interesses, nos utilizemos primeiro de um autor que não é Dostoiévski, mas de outro filósofo russo chamado Vladímir Soloviov, que tinha uma ideia de que artistas e poetas deveriam voltar a ser sacerdotes e profetas, como eram nos primórdios da humanidade. Ele faz tal afirmação no primeiro discurso de seu escrito *Três discursos em memória de Dostoiévski*, publicados depois da morte de nosso autor. Ao fazer tal declaração, Soloviov afirma também que Dostoiévski foi precursor de uma nova arte religiosa, que relembriaria um tempo em que os artistas eram profetas.¹ É dessa maneira pois diz-se que, após seu retorno da Sibéria, ele teria compreendido algumas questões importantes sobre a sociedade e o lugar da fé nela, aprendeu com os exilados algo que aparentemente não foi possível aprender no movimento social:

[...] ele compreendeu, antes de tudo, que pessoas isoladas, ainda que fossem as melhores pessoas, não tinham o direito de coagir a sociedade em nome de uma superioridade pessoal; compreendeu também que a verdade social não se inventa em inteligências isoladas, mas está enraizada no sentimento do povo; e, finalmente, compreendeu que essa verdade tem um sentido religioso e está relacionada, obrigatoriamente, com a fé em Cristo, com o ideal de Cristo.²

Independente das constatações de cunho biográfico feita pelo amigo de Dostoiévski, que mostram que o escritor voltou um homem significativamente mudado de seu período no exílio, é possível ver que essas ideias atribuídos ao nosso autor realmente se fazem presentes em obras posteriores. Inclusive naquela que é de nosso interesse aqui, *Os Irmãos Karamázov*. Vemos personagens com forte apelo ao ideal de Cristo, bem como vemos outros na tentativa de estabelecer uma verdade social a partir de sua inteligência isolada, para se reafirmar acima

¹ SOLOVIOV, V. *Três discursos em memória de Dostoiévski*. In GOMIDE, B. (Org.) *Antologia do pensamento crítico russo*. Tradução de Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 515.

² Ibid., p. 520.

de todos os indivíduos e de Deus. Mas em relação esses, Dostoiévski faz questão de ir às profundezas de suas mentes para mostrar a incapacidade dessas inteligências, e por outro lado a superioridade da fé para a construção de uma verdade social.

Nos ocuparemos dos homens Karamázov e de suas naturezas distintas, mas também de aspectos compartilhados, não especialmente do progenitor Fiódor Pávlovitch, mas de seus filhos, Dmitri, fruto do primeiro casamento, Ivan e Alieksiêi, do segundo casamento. A começar pelo pai Karamázov, ele é uma figura torpe, sem escrúpulos e que não foi o responsável pela educação de nenhum dos filhos, não é de se surpreender que os três cresceram longe do pai, cada um tomando seu próprio caminho, Dmitri no exército, Ivan como um acadêmico e Alieksiêi no mosteiro. O fatídico acontecimento a partir do qual se desenrolam os conflitos no romance é o fato do irmão mais velho e do pai estarem apaixonados pela mesma mulher. No processo de entender quem são esses irmãos, o papel de cada um nesse e em outros embates e quais ideias eles representam na história, passaremos por tópicos como crença em Deus, descrença, exercício da liberdade, bem e mal, tendo como ponto de referência a experiência de fé, seja no personagem mais devoto, seja no mais descrente. Para tais pretensões, nos apoiamos principalmente na leitura que o filósofo italiano, Luigi Pareyson, tem de Dostoiévski, uma leitura que se atenta a pensar especialmente em aspectos filosófico-religiosos nos romances de nosso autor.

Já que se utiliza aqui da experiência religiosa, é preciso dizer que a mesma tem tempo e espaço, ou seja, o Cristianismo Ortodoxo na Rússia, no século XIX. Com isso, falamos de santos, monges, misticismo, tópicos caros à Ortodoxia, e caros à Dostoiévski também. Para tal abordagem, como forma de nos situarmos e compreendermos o significado que esses e outros tópicos têm para essa prática de fé, contamos especialmente com filósofo e teólogo Sergei Bulgakov, com sua obra *The Orthodox Church*. Este livro nos dá uma noção de alguns dos principais conteúdos de nosso interesse, que são fundamentais para a Ortodoxia, por isso, indispensável para adentrar no mundo Cristão Ortodoxo. No âmbito da fé, também precisamos nos ocupar da descrença, isto é, a falta de fé, pois o ateísmo elaborado de Ivan Karamázov não permite que ela passe despercebida, para isso contextualizaremos um pouco o que queremos dizer quando falamos de niilismo em seu recorte ateu na Rússia do século XIX. Dadas essas localizações de tempo e espaço, começamos a nos encarregar de nosso objeto, os irmãos Karamázov propriamente ditos.

Procura-se entender nos próximos capítulos como se dá a experiência de liberdade nos irmãos, tendo em vista analisar como isso desemboca nas experiências religiosas de cada um, como eles são atingidos pela figura divina, como cada um lida com a fé, também, o que isso diz, em certa medida, sobre a visão que o próprio Dostoiévski propõe sobre uma prática da fé. Tal tarefa é fundamentada pelas noções de liberdade apresentadas por Pareyson na obra *Ontologia da liberdade*.

No segundo capítulo, o qual se volta a atenção para Aliêksiei Karamázov, trazemos para a discussão, seu guia espiritual, o monge Zossima, cujas memórias e sermões são mantidos por Aliócha³. Então, a partir dos mesmos, serão extraídas diversas reflexões de sua perspectiva de fé que dizem respeito às ideias personificadas nos irmãos, portanto, são importantes para a argumentação que pretendemos estabelecer, de que cada irmão carrega concepções, princípios que pretendem dar conta do funcionamento da experiência religiosa. Dostoiévski claramente privilegia algumas dessas concepções, de acordo com o destino que dá a cada um dos personagens, algo que se observa não apenas em *Irmãos Karamázov*, mas também em obras anteriores como *Crime e Castigo*. O que pode ser um reflexo da discussão que ele mesmo tinha com as ideias de sua época. Dito isso, neste capítulo observaremos algumas das concepções do irmão mais novo, influenciado por Zossima, mas também pelo fato de ser um Karamázov, que é um atributo bastante significativo.

O terceiro capítulo diz respeito a uma faceta ateia do niilismo, o irmão no qual encontramos um extenso material para pensar sobre isso é em Ivan. Buscaremos entender o modo como ele concebe sua descrença, e de que formas a mesma se materializa nas figuras do filho bastardo, Smierdiakóv, e do Inquisidor. Smierdiakóv representando o que significa viver completamente de acordo com os ideais que ele absorve de Ivan. A figura do Inquisidor é a crítica e a possível solução que enxerga quando se chega à conclusão de que a obra divina falhou, inclusive pensando nas consequências que a liberdade trouxe aos humanos nessa perspectiva. Bem como nos atentaremos ao excêntrico encontro de Ivan com o demônio, que é o auge de seu questionamento para com o próprio sistema que concebeu.

Por fim, o último capítulo é sobre o primeiro irmão Karamázov, o primogênito Dmitri. Na figura de Mítia⁴ discutiremos sobre a redenção, pois entende-se que ele não é um personagem em que há a semelhança com um santo, ou com uma criança como Aliócha, mas

³ Apelido de Alieksiêi.

⁴ Apelido de Dmitri.

também não é um ateu que nega a criação e leva sua descrença a última potência. A trajetória do irmão mais velho não se localiza em extremos, ele é basicamente um sujeito que erra, se arrepende de seus pecados e abraça de maneira profunda a lógica redenção, ou seja, de que sua alma será salva pela junção de arrependimento e dor. Neste ponto nos utilizamos das sugestões que Pareyson deixa para um ensaio que ele escreveria sobre Dmitri,⁵ dentre elas existem pistas para constituir a existência do filho mais velho como defesa e meio para a redenção. Assim então propomos as temáticas e questionamentos relacionadas a fé que são referentes ao modo de vida, e a ideia que cada Karamázov representa no mundo.

⁵ Tais apontamentos para este ensaio que não chegou a ser escrito, nomeado *Dmitri confuta Ivan*, se encontra no livro *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência religiosa*.

2. Uma história antes do romance

Tudo é como oceano, tudo corre e se toca

*Dostoiévski*⁶

Antes de começar a falar dos homens russos que mais nos interessam no presente percurso, os irmãos Karamázov, falemos um pouco sobre este imenso país que é a Rússia. Pois para compreender alguns pontos importantes que temos a tratar, é imprescindível que se observe tópicos como: a Igreja Ortodoxa Russa, o que este Cristianismo significou nesta nação e para a escrita do próprio Dostoiévski, quais caminhos podem os ter levado para uma juventude niilista radical no século XIX, e do que se trata este niilismo. Então, para que possamos nos comunicar da melhor maneira possível com Dmitri, Ivan e Alieksiêi, pensemos um pouco sobre a Rússia.

Ela não começou como a conhecemos hoje ou como no tão falado tempo da União Soviética, antes de ser qualquer um dos dois, o território russo fazia parte do Estado Kievano ou Rus'kievano, que eram várias cidades-estados, sem um poder centralizado, nas quais continham povos de culturas diferentes. Mas ainda que não centralizada, em determinado momento do século XI, a Rus' kievana adota oficialmente o Cristianismo Ortodoxo para ser a religião desta grande confederação que era território de diferentes povos.

Esse Estado pendurou do século IX ao XIII, mas não resistiu a invasão dos Mongóis, cujo poderio se deu até o século XV, então durante dois séculos, ucranianos, russos e bielorrussos ficaram sob a autoridade do povo Mongol. Apenas quando o Estado moscovita se une em uma rebelião é que os mongóis caem. Desse modo, visando agir de maneira diferente do que já havia sido no passado, entre os séculos XVI e XIX, ocorre a formação de um Império centralizado e com os povos eslavos unificados, tendo Ivan IV, o terrível, como seu primeiro czar. Portanto, um território que sofreu mudanças culturais significativas, para nosso propósito, buscaremos compreender um pouco mais sobre dois desses grandes acontecimentos, são eles: o Cristianismo Ortodoxo e o Niilismo do século XIX. Uma vez que Dostoiévski é uma fonte muito pertinente para pensar sobre esses dois fenômenos na sociedade russa. Porém, talvez

⁶ DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012, p. 434.

precisemos também olhar historicamente os eventos, não para que a história nos diga o que pensar sobre a obra, mas para que a obra se faça compreender melhor a partir do momento que ela se encontra no tempo. Pois, “um texto literário não é um artigo de pesquisa científica do qual podemos esperar resultados bem definidos e sem ambiguidades”⁷, como disse George Pattison, mas nem por isso a obra literária perderá seu valor como fonte de pensamento filosófico, então ele segue dizendo: “Como um campo de múltiplas possibilidades literárias, existenciais e espirituais, no entanto, nem as diferenças internas, nem as externas derrogam seu valor ou sua importância transcultural”⁸. Tendo isso em vista, a história nos permitirá estabelecer um diálogo com mais substância e compreender melhor as questões filosóficas que Dmitri, Ivan e Alieksiêi suscitam.

2.1. Cristianismo Ortodoxo

Deus é um dilema com o qual frequentemente se toma tempo, do início ao fim, os sujeitos dostoiévskianos sempre se colocam diante do impasse epistemológico, moral e ontológico que Deus é. Seja para se apoiar nele ou rejeitá-lo, sua figura sempre paira nas mentes desses sujeitos. N’ *Os Irmão Karamázov* tentaremos perceber algumas perspectivas a respeito da fé em Deus ou falta dela, tais perspectivas se dão a entender a partir da vida de Dmitri, Ivan e Alieksiêi, seus pensamentos expressos na obra, as ações que praticam, os acontecimentos que os atingem e a forma como conseguem lidar com os mesmos. Buscamos contextualizar o Cristianismo Ortodoxo na história, para em seguida indicar algumas questões internas à essa prática da fé que são importantes para nossa leitura da obra de Dostoiévski.

As referências religiosas de nossa obra não vieram do nada, então para começar a entendê-las, talvez precisemos fazer esta incursão na Ortodoxia Russa. Começamos um pouco antes do Grande Cisma das igrejas cristãs, o extenso Império Romano era unificado até que o imperador Diocleciano, no ano de 286 d. C. o dividiu em quatro jurisdições, cada uma governada por um imperador, a partir desse ponto, as frações ocidental e oriental ficaram cada vez mais diferentes. Foi então em 330 que o imperador Constantino, o Grande fundou a uma nova cidade, a Nova Roma de Constantino, mais conhecida como Constantinopla, passando a

⁷ PATTISON, G., *Dostoevsky*. In: EMERSON, C., PATTISON, G. POOLE, R. (Org.) *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 169. (Tradução nossa)

⁸ Ibid., p. 169.

ser o centro do ainda embrionário Império Romano do Oriente, esse que sobreviveu a queda do Império Romano do Ocidente em 476.

No que diz respeito a Igreja cristã, nessa época não respondiam a um líder em comum, como hoje os Católicos Apostólicos Romanos respondem ao Papa, cada região tinha seu bispo. Com isso, os conflitos teológicos ficaram cada vez mais evidentes, e foi em 1054 que aconteceu o Grande Cisma da Igreja Cristã, que em sua vertente Ocidental seguiu com suas influências latinas, e na Oriental com influência grega. Mas antes mesmo dessa divisão, o príncipe Vladimir, o Grande, adota oficialmente o cristianismo na Rus' kievana, posteriormente à divisão das Igrejas, ele se alinha a Constantinopla. A adoção de uma religião oficial fez parte da estratégia de para integrar e centralizar o Estado Kievano. Desse episódio em diante se estabelecem séculos de forte influência da Igreja Ortodoxa na Rússia, ainda que ela tenha sofrido algumas intercorrências pelo caminho.

Burocraticamente a Igreja Ortodoxa é formada por quinze Igrejas autocéfalas, cada uma é governada por um sínodo de bispos, e acima deles preside um patriarca. Na Igreja Ortodoxa Russa, por exemplo, quem lidera é o patriarca de Moscou. Em relação a prática do cristianismo, na perspectiva dos cristãos ortodoxos, a Ortodoxia representava a forma cristã mais pura, enquanto o catolicismo romano seria degenerado. Os ortodoxos são muito apegados aos rituais, santos, iconografias e em seguir as cerimônias de forma extremamente rigorosa, para que a doutrina religiosa mantenha sua pureza.

Tendo visto então brevemente como a Ortodoxia se instaurou no Império e como a Igreja funciona, nos permitiremos fazer um salto temporal até o século XIX de Dostoiévski e pensar sobre em que situação estaria o Cristianismo Ortodoxo em seu tempo. No início do século XIX temos o reinado de Alexandre I, reconhecido por sua tolerância religiosa e certo envolvimento com algumas influências protestantes ocidentais. No entanto, com sua morte em 1825, o imperador subsequente foi Nicolau I, que era bem menos flexível no que diz respeito a prática religiosa no Império Russo. Vemos isso claramente no lema de seu governo que era: “Autocracia, Ortodoxia e Nacionalismo”, e é em seu reinado que vemos renascer a cultura monástica na Rússia. Durante o século XIX a vida monástica, além de atrair o interesse de seu público habitual, as mulheres, também ganhou a atenção de homens que vinham de famílias ricas, os quais se tornaram monges importantes na história da ortodoxia, incluindo muitos

monges do Mosteiro de Optina⁹, que influenciaram inúmeros escritores russos, dentre eles o próprio Dostoiévski. A partir do filósofo Sergei Bulgakov, em sua obra *The Orthodox Church*, quando fala da importância dos santos para a Ortodoxia, aponta que vários *startzi* do Mosteiro de Optina são tidos como santos pelos fiéis, ainda que não tivessem sido formalmente canonizados, fato é que promoveram um grande impacto entre os intelectuais da época. Em *Os Irmãos Karamázov*, há uma passagem em que o narrador faz um breve histórico do processo que ocorreu para a ascensão do *startziado* na Rússia do século XIX:

Afirma-se que o *startziado* existiu ou deve forçosamente ter existido também aqui em nosso país em tempos antiquíssimos, mas em virtude das catástrofes sofridas pela Rússia, do jugo tártaro, das revoltas, da interrupção das antigas relações com o Oriente depois da conquista de Constantinopla, essa instituição caiu no esquecimento e os *startzi* deixaram de existir. Foi ressuscitada na Rússia em fins do século passado por um dos maiores ascetas (era assim que o chamavam), Paissi Vielitchkovski, e seus discípulos, mas até hoje, quase cem anos depois, existe um número ainda bem reduzido de mosteiros e chegou inclusive a sofrer perseguições esporádicas, como se fosse uma novidade inaudita em nosso país. Aqui ela prosperou particularmente no famoso deserto de Koziélskaia Optina.¹⁰

Portanto, vê-se que essa grande instituição presente na Ortodoxia demonstrou sua relevância não apenas entre os religiosos, entre aqueles que necessitavam de orientação espiritual, mas na sociedade como um todo. Em nosso objeto especificamente, ela é importante tanto para a escrita do autor, que evidentemente está familiarizado com a história e funcionamento do *startziado*, como também para Aliócha, em seu caminho espiritual, e na construção de suas ideias no que diz respeito a maneira que ele vive no mundo e se relaciona com Deus e os indivíduos. Com isso, a concepção de um personagem como esse, assim como de Dmitri e Ivan, que apresentam outras nuances da relação com a divindade, só seria possível por meio do conhecimento do Cristianismo Ortodoxo. Nadieszda Kizenko deixa isso claro num apanhado histórico que faz sobre a Igreja Ortodoxa no Império Russo:

O contato com mosteiros, textos confessionais, e a divulgação de pensamentos para um ancião espiritual beneficiou os Kireevskiis e outros escritores como Fiódor Dostoiévski e Konstantin Leontiev (1831-1891), que defendia laços mais estreitos entre a Rússia e o Oriente, contra o que ele via como o utilitarismo catastrófico, o igualitarismo e a revolução do Ocidente.¹¹

⁹ O mais importante mosteiro e centro espiritual da Igreja Ortodoxa Russa do século XIX.

¹⁰ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 48.

¹¹ KIZENKO, N., *The Orthodox Church and Religious Life in Imperial Russia*. In: EMERSON, C., PATTISON, G. POOLE, R. (Org.) *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. New York: Oxford University Press, 2020, p. 30. (Tradução nossa)

Bem como foi dito, Dostoiévski estava interessado em fazer com que a Rússia não fosse completamente acometida por certos ideais modernos que vinham do Ocidente, como racionalistas e utilitaristas que viriam a desempenhar grande influência em uma parte da sociedade. Muitos desses ideais tinham como uma das prioridades retirar a influência da fé na sociedade, pois acreditavam na supremacia da ciência e que, baseados exclusivamente na racionalidade, os indivíduos saberiam tomar decisões que, eventualmente, culminassem num benefício geral, sem nenhuma necessidade de Deus e da religião. Muitos jovens serão influenciados por tais pensamentos, temos Ivan Karamázov como representação de ideais semelhantes a esses. Mas talvez, tanto quanto a preocupação com ideias ocidentais invadindo a mente dos russos, nosso autor, em última instância, procurava também a união dos povos. Em seu terceiro discurso em memória de Dostoiévski, Soloviev ressalta como seu amigo foi grande entendedor e como professava a necessidade da reconciliação da Rússia até mesmo com o Ocidente, para isso ele aposta na unificação religiosa do povo russo, para que haja, a partir dela, a reconciliação nacional sócio-política. Essas pretensões de reconciliação universal são claramente vistas no discurso que Dostoiévski fez em memória de Púchkin, no qual, através das obras desse notável autor, afirma o papel do povo russo de promover a união com os ocidentais e ocidentalistas. Mas não pelas vias da política, ou da filosofia, mas pelos ensinamentos de Cristo, esses sim seriam capazes de resolver contendas que parecem irremediáveis. A respeito disso ele diz:

Sim, é incontestável que a vocação do homem russo é unir a Europa e o mundo todo. Ser um verdadeiro russo, ser russo o suficiente, pode significar e significa apenas (no fim das contas, isso deve ser sublinhado) tornar-se irmão de todos os homens, um homem universal, por assim dizer. [...] Acredito que, posteriormente, nós, ou seja, não nós, mas os futuros russos, entenderão tudo que significará exatamente ser um russo de verdade: tentar trazer a reconciliação final para as contradições da Europa, indicar uma saída para a angústia europeia em sua alma russa, que reunifica toda a humanidade, incorporar nela, com amor fraternal, todos os nossos irmãos e, no fim, eventualmente, talvez proferir a última palavra da grande harmonia geral, do acordo fraternal de todas as raças segundo a lei do Evangelho de Cristo!¹²

Portanto vê-se que sugere não apenas o triunfo do povo russo, mas também que o melhor para o destino de todo e cada um se encontra na experiência com o divino. O que nos faz voltar sempre para o tópico da fé ou falta da mesma. N' *Os Irmãos Karamázov*, vemos que, no fim das contas, o cerne do conflito é uma questão de fé em ambos os lados, tanto para apontar as consequências na vida dos descrentes, como para confirmar que é ela que salva. É claro que se

¹² DOSTOIÉVSKI, F., *Púchkin (1880)*. In GOMIDE, B. (Org.) *Antologia do pensamento crítico russo*. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Graziela Schneider. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 422.

tem uma ampla discussão de culpados e inocentes no âmbito jurídico, porém, o âmbito da fé independe dos tribunais, porque a despeito do que ou quem o juiz condena, um dos principais objetos de reflexão na obra é o que e quem a fé inocenta e redime. Nesse sentido, as escolhas das temáticas e do modo religioso de expor a narrativa não diz respeito meramente a uma espécie de evangelização do povo russo através da arte. Mas também de expor certos tipos sociais, bem como as consequências de seu modo de vida, e criar uma arte que resistisse às tendências modernas, em grande parte ocidentais, que queriam submetê-la a posição de ser simplesmente um meio para alcançar determinados objetivos políticos, bem como coloca Jimmy Cabral em seu texto *Dostoevsky – nihilism, art and Christianity*:

O temperamento religioso da literatura no século XIX, e o tom religioso específico presente no trabalho de Dostoiévski não deveria ser interpretado como um simples refúgio em uma forma tradicional de religião, deveria ser visto como a expressão de um pensamento que buscava resistir às simplificações materialistas usando uma compreensão sofisticada do conceito de religião e seu papel na criação da arte. Dostoiévski, ao confrontar uma ideologia que pensava a existência exclusivamente em termos modernos e científicos, procurou imprimir um significado religioso na arte a fim de combater um niilismo científico [...].¹³

Então, ao mesmo tempo que ele tenta provar um ponto filosófico, que se trata de mostrar que o cientificismo moderno seria falho ao tentar explicar tudo, e que um modo de vida baseado nisso seria autodestrutivo, também reserva à literatura a liberdade de ser autossuficiente. Isto é, para que ela não recaia no utilitarismo de ser um mero instrumento, para isso ele se utiliza da linguagem e significados religiosos. Tendo isso em vista, a religião cristã ortodoxa é a instituição que nos ampara, que fornece os símbolos com os quais se trabalha para criar uma imagem da prática da fé, bem como é uma das principais participantes para fornecer ideais para o povo russo. Mas sobretudo a fé é o ponto essencial para se contrapor a modernidade com a qual Dostoiévski está em confronto. Dessa maneira, uma vez constatado que fé e religião são inerentes ao nosso percurso, tanto no modo de dizer, quando na temática, voltamos brevemente à história da Rússia, tendo em vista o que é importante para este estudo.

Em relação ao rígido governo de Nicolau I, tivemos posteriormente um contraste com o imperador que lhe sucede, que é justamente aquele conhecido com “O Czar libertador”, Alexandre II. Com ele nós adentramos em um império mais tolerante a outras religiões, mas também um período que contou com algumas mudanças que afetaram a Igreja Ortodoxa, como

¹³ CABRAL, J. *Dostoevsky – nihilism, art and Christianity*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 19, n. 58, p. 237, 30 abr. 2021, p. 248. (Tradução nossa)

a reforma legal de 1864, na qual temos a denúncia de escândalos vindos da igreja. A partir disso, os clérigos tiveram de implementar medidas que propagassem outra imagem da ortodoxia Russa. Sendo esse apenas um dos acontecimentos, somado a uma mudança social drástica, que contou com mais mobilidade social da população, industrialização, disseminação da alfabetização, o que inevitavelmente gerava preocupação sobre os efeitos dessas circunstâncias na religião, estando essa na posição de um importante pilar na sociedade. No que diz respeito aos monastérios, é uma instituição muito importante para a manutenção da fé entre os cristãos ortodoxos, já que os monges eram guias espirituais, e se faz bastante presente no romance *Os Irmãos Karamázov*, tanto como cenário, mas também podendo ser representativa de uma ambiguidade na vida do herói, entre a casa da qual Aliócha veio e o lugar que escolheu ficar na sua juventude, afirma-se:

Monasticismo, peregrinação e *starchestvo* (liderança espiritual) se desenvolveram de modos que eram próximos da sociedade de massa, dessa forma a Rússia não experimentou o mesmo grau de anticlericalismo que alguns outros países na Europa. Milhões de pessoas continuaram a ver a espiritualidade monástica como o ideal, e o ressurgimento do monasticismo contemplativo transformou tanto o monasticismo, quanto a Ortodoxia Russa.¹⁴

Portanto, Dostoiévski, como bom intérprete das necessidades espirituais do povo russo, ou pelo menos, bom conhecedor da Ortodoxia, nos entrega uma figura crística em seu último romance, figura essa que estaria inserida no contexto mais propício para exercer os mandamentos divinos, num mosteiro. Mas nem por isso Aliócha deixa de passar pelas provações necessárias para compreender sua existência enquanto submetida ao divino, ou deixa de ser enviado ao mundo para disseminar a obras divinas nos lugares necessários.

Desse ponto de vista, tomando a fé e Deus como um dos pontos centrais, estamos lidando com três personagens cuja existência é um posicionamento diante dessa fé. Temos Aliócha, que se submete a autoridade divina desde o princípio e transforma sua vida num ato de reconhecimento da própria inferioridade perante a Deus. Nos deparamos também com outros dois, Dmitri e Ivan, que querem corrigir a criação de Deus em determinadas ocasiões, o segundo mais do que o primeiro certamente, e ambos chegam no momento de serem consumidos pela culpa de um crime que nenhum deles cometeu, apesar de lidarem com isso de maneira distintas. Então, para os dois irmãos estão guardados destinos diferentes, para Ivan é a loucura, e para Dmitri é a redenção. Para abordar a relação de cada um desses personagens com o divino, é

¹⁴ KIZENKO, N., 2020, p. 32.

primordial considerarmos alguns tópicos da fé e do Cristianismo que são inseridos no romance e auxiliam na compreensão do papel de cada irmão.

Uma figura importante que temos de apontar dentro da Ortodoxia, anterior a Cristo é a Virgem Maria. Serguei Bulgakov, ao discutir o lugar ocupado pela Virgem Maria no Cristianismo Ortodoxo afirma: “Ao adorarmos a humanidade de Cristo, podemos venerar a Mãe d’Ele, de quem Ele recebeu essa Humanidade e quem, em sua pessoa, representa toda a humanidade. Através da graça de Deus, nela é alcançada toda a santidade acessível à humanidade [...]”.¹⁵ Portanto, vê-se que o amor pela mãe de Cristo é parte fundamental da fé ortodoxa, pois ela também intercede pela humanidade. Para a obra de Dostoiévski, Maria é relevante pois nos diz muito sobre a demonstração do amor de Alieksiêi, como veremos mais adiante. Com isso, uma vez que se aborda a mãe de Cristo, não se pode deixar de ressaltar que Ele é a principal e essencial figura para compreender como Dostoiévski incorpora a Ortodoxia e a fé propriamente dita em sua escrita. Afinal, trabalha-se aqui com a perspectiva de que Aliócha toma uma forma crística na obra, enquanto humano, ele é o mais próximo do ideal estabelecido.

Na Ortodoxia as iconografias são muito importantes, primeiro porque considera-se que uma parte da alma dos santos ainda se encontra em suas relíquias, ela não se separa completamente do corpo, representando sua conexão com seus restos humanos, consequentemente com a humanidade. Portanto, as imagens criadas na Ortodoxia são essenciais, e os elementos que se encontram junto às imagens dos santos não são sem motivo, pois a crença está frequentemente expressa iconograficamente. Bulgakov, em sua obra, nos dá o exemplo de São João Batista¹⁶, para demonstrar a importância da iconografia. A obra *Deisis*, na qual vemos Cristo no trono e ao seu lado estão a Virgem Maria e João Batista com as mãos para o alto em oração, está dessa maneira para representar que assim como a Mãe de Cristo, João Batista também tem uma proximidade especial com Jesus. Este é apenas um exemplo dentro inúmeros outros que nos certificam de que criar imagens com as mais variadas simbologias faz parte da fé Ortodoxa. Veremos que durante o romance, Dostoiévski se utiliza da criação de imagens para passar uma mensagem, seja o monge fazendo uma reverência a Dmitri, ou Alieksiêi passando ensinamentos para doze crianças ao seu redor, até mesmo na

¹⁵ BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*. Translated by Lydia Kesich. New York: St. Vladimir Seminary Press, 1988, p. 117. (Tradução nossa)

¹⁶ João Batista anunciava a vinda de Jesus Cristo e foi o responsável pelo batismo do mesmo. Ver Marcos, 1, 1-11.

conversa de Ivan com o Demônio para criar a perspectiva do ateu em meio a uma visão similar a uma experiência mística.

Não é preciso se aventurar profundamente na obra de Dostoiévski para perceber que um dos maiores focos de sua escrita foram os pensamentos genuinamente humanos, e se aprofunda na mente dos personagens de forma que vemos de perto a linha de raciocínio deles. Mesmo os conceitos com os quais trabalha, só ganham importância na medida em que atravessam a vida e pensamento dos indivíduos que o autor retrata. Pode ser por causa dessa abordagem que, até mesmo as experiências espirituais dos sujeitos, ficam muito explícitas e são detalhadamente relatadas não apenas por uma perspectiva de fé e de contato com o transcendental, mas também por uma perspectiva de acompanhamento do fluxo de consciência, digamos assim, como acontece com Ivan. Que faz parte de uma ocasião na qual há essa dualidade entre a possibilidade do contato com outro mundo, e um estado psicológico que aponta para uma patologia. Então, de acordo com nosso propósito, isso pode trazer à tona aspectos da mística ortodoxa, pois o misticismo é uma experiência espiritual de encontro ou visões do outro mundo, “pode também ser uma percepção interior (e não apenas interior) do mundo natural”¹⁷. Isso se revelaria, por exemplo, em *Irmãos Karamázov*, no fato de Aliócha ter uma sensibilidade especial para consolar e compreender os irmãos em circunstâncias desesperadoras, como um enviado, como o indivíduo que estaria presente não apenas para lidar com situações que estão materializadas no mundo, mas com sentimentos e angústias relacionados ao que transcende esta realidade. Levando em conta esse caso específico de Aliócha que foi mencionado, é preciso dizer que o misticismo não diz respeito meramente a subjetividade, isto é, não é uma sensação boa ou ruim que parte da interioridade do sujeito, é um contato espiritual privilegiado com o outro mundo, é desse contato que viria o entendimento de um evento do nosso mundo, se tratam muitas vezes de visões reais do outro mundo. Temos o exemplo bíblico de Saulo, que perseguia os seguidores de Cristo, mas que esteve na presença do mesmo e recebeu orientações de Jesus¹⁸, bem como Ananias nos versículos seguintes, que vai encontrar Saulo, por ordem também de Jesus, que “lhe disse em visão”¹⁹, ele encontra o outro homem para lhe devolver as vistas que ele perdeu devido a grande claridade vinda do céu quando encontrou com o Cristo. É claro que são visões que vem carregadas de sentimentos e comoção que estão presentes na interioridade dos

¹⁷ BULGAKOV, S., 1988, p. 145. (Tradução nossa)

¹⁸ Atos dos Apóstolos, 9, 3-6.

¹⁹ Atos dos Apóstolos, 9, 10.

indivíduos que tem o contato privilegiado, mas ainda assim são visões, que na Ortodoxia são tidas como fatos, e o autor de Petersburgo bem sabia disso.

Portanto, se trata de uma sensibilidade que extrapola os limites do conhecimento racional que é inteiramente responsabilidade dos seres humanos, do qual ouvimos falar bastante na modernidade. Conhecimento esse que é muito valorizado por indivíduos como Ivan, ateus que querem pensar o mundo e as relações de maneira que Deus não seja o ponto de referência, a autoridade que vai guiar os indivíduos, portanto deve ser retirado da equação que calcula os limites morais e onde se encontra a felicidade dos sujeitos, dois pontos importante abordados na trajetória do nosso Karamázov descrente. Desse modo é quase cômico que tivéssemos sequer a insinuação de misticismo neste personagem, porém temos bem mais do que apenas uma insinuação. Nessa obra, que tem a fé representada das mais diversas maneiras nos indivíduos, vemos que o encontro com uma figura de um mundo espiritual que pode se referenciar a uma espécie de vivência mística pode ser visto até mesmo com Ivan, em sua “conversa com o diabo”. Neste caso há de se pensar se apenas vemos evidenciada uma determinada perturbação em seu estado psicológico, ou se junto a isso observa-se também uma experiência transcendental de natureza mística, ressaltando a, já mencionada, dualidade nessa circunstância. Mas o ponto importante não é realmente qual das duas opções é a correta nesse caso, mais importante é a sugestão desse tipo de experiência em tal personagem, e as consequências que o acontecimento tem para a sua consciência moral, sejam elas frutos de alucinação ou misticismo. Pois o misticismo entra em jogo aqui para mostrar que existe insegurança nos ideais de Ivan, só pelo fato de ele considerar que o diabo pode ser real, e essas inseguranças são devidas a uma moralidade baseada na fé, o que só faz sentido se a divindade for incluída como fator determinante para a formação dessa consciência moral, algo que aparentemente ele já havia descartado, mas lhe atormenta novamente.

Estes são, portanto, alguns dos pontos principais referentes ao Cristianismo Ortodoxo que são pertinentes para situarmos as temáticas da obra, e que servirão para se aprofundar nos personagens posteriormente. Em contraste a um momento no qual falou-se muito de crença, parte-se agora para o momento de descrença, abordando as características do niilismo russo que se mostram relevantes aos nossos propósitos.

2.2. Niilismo

Obviamente que a religião e a fé têm um papel fundamental na arte de Dostoiévski por si só, principalmente nas obras do pós exílio, onde essa temática se mostra incontornável. Mas também são incontornáveis as discussões ateístas com niilismo. De certa forma, nosso autor participa do combate contra a mentalidade de um grupo de jovens russos, inspirados pelo racionalismo, materialismo e utilitarismo ocidentais, o qual, a grosso modo, tinham uma crença absoluta na ciência, os niilistas²⁰. Tal crença era considerada cega por autores como Tolstói, e claro, o próprio Dostoiévski, que para se opor a essa perspectiva que enxerga a existência como subjugada às noções científicas modernas, propõe uma arte que leva a sério a consequências filosóficas do niilismo e que, através do tom religioso, traz à tona questões morais e existências que os niilistas pareciam ignorar.

Apesar de estarmos falando do niilismo dos anos de 1860, o movimento não teve início exatamente nessa década, nesse sentido, tal posicionamento filosófico refere-se também a autores que estavam escrevendo desde os anos de 1840.²¹ É importante ressaltar este fato, para compreender que a crítica de Dostoiévski se direciona a um modo de pensar que não começa propriamente apenas na década de 1860, nesse momento da história, jovens escritores já estavam tecendo suas críticas a geração anterior, e conta com características mais radicais com o passar do tempo. Foi um movimento que carregou inspirações políticas e sociais de teor mais prático, mas também teóricas, as quais tem como uma das principais demandas a negação de princípios abstratos como fundamento para guiar as ações humanas. Ou seja, tem como consequência a busca por desvencilhar-se da ideia de que há providência divina, e de que a fé em Deus e a aceitação dos ensinamentos de Cristo seria a solução. Além disso, queriam desvencilhar-se de quaisquer instituições que impedissem a e tão desejada emancipação dos indivíduos.

Um evento que causou controvérsias foi a abolição da servidão no governo de Alexandre II, ainda que por vezes apoiada por aqueles que chamamos homens de 40, para os jovens

²⁰ É preciso deixar claro que, como qualquer outro movimento filosófico, o niilismo não é homogêneo nem se formos compara-lo como outros países como França e Alemanha, como também não o é na própria Rússia, há discordância entre os niilistas, como é esperado, principalmente quando se considera que é uma corrente teórica que perdurou por mais de uma década. Aqui abordamos de forma breve alguns aspectos gerais que são relevantes para discussão filosófico-religiosa que se espera levantar com *Os irmãos Karamázov*.

²¹ Nessa época, não se pode dizer que os autores eram niilistas, mas sim populistas, os quais representam um papel fundamental para a formação posterior dos intelectuais niilistas. Tratamos aqui niilistas e populistas em conjunto, pois compartilham modos semelhantes de pensar o ateísmo, e nesse sentido, há convergências importantes entre as duas gerações de filósofos.

niilistas revolucionários não foi um posicionamento progressista o suficiente. Logo, percebe-se que é um movimento baseado num conflito geracional latente, Jon Stewart, ao falar do princípio do niilismo russo aponta:

A geração mais velha acreditava que representava ideias progressistas, por exemplo, apoiando a emancipação dos servos em 1861 sob o comando do imperador Alexandre II (1818-91) e lendo literatura francesa e alemã do período Iluminista e Romântico. No entanto, para os jovens niilistas, a geração de seus pais ainda adotava uma série de ideias e valores reacionários. Os niilistas queriam uma crítica em grande escala de tudo.²²

O clima de revolta provavelmente se mantinha após essa decisão política devido ao fato de as estruturas sociais de hierarquia seguirem sem mudanças significativas. Já que eles almejavam por uma organização social que não limitasse as decisões da pessoa, para formar indivíduos que pensassem crítica e individualmente. Assim, só após esse estágio, considerar o âmbito social, alguns autores importantes do niilismo a partir dos anos de 1860 elaboraram teorias com um sistema ético de bases utilitárias e o egoísmo racional. Na ânsia de promover a emancipação do indivíduo, o essencial para tal tarefa seria conhecimentos técnicos e científicos, levando isso em conta, Venturi destaca em *Roots of Revolution* sobre os niilistas:

Eles construíram “egoísmo” em uma teoria e exaltaram o cálculo econômico e a frieza utilitária. Essas qualidades, eles esperavam, seriam capazes de dar ao homem um senso de sua própria individualidade e ajudariam a separá-lo da disciplina e conformidade social. ‘Para aumentar o número de homens que pensam: isso é o alfa e ômega do desenvolvimento social’, disse Pisarev.²³

Com a ideia de que o egoísmo era o meio para a emancipação intelectual do sujeito, afasta-se da concepção de que uma das questões principais no que diz respeito às ações individuais são seu impacto no desenvolvimento de algo maior, ou seja, social. Nesse sentido, as ações individuais também não deveriam ser atingidas por princípios externos, por exemplo, princípios morais religiosos, ou conceitos abstratos como Deus. Já que categorias advindas do transcendente como Deus propriamente dito, bom e mau, não podem ser demonstradas empiricamente pela ciência, então não seriam aceitas. Assim, entende-se então que, além de

²² STEWART, J. *A history of the nihilism in the nineteenth century: Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge university press, 2023, p. 238. (Tradução nossa)

²³ VENTURI, F. *Roots of Revolution: A history of the populist and socialist movements in Nineteenth Century Russia*. Translated by Francis Haskell. New York: Alfred A. Knopf, 1960, p. 327. (Tradução nossa)

todas as questões políticas envolvidas em torno do niilismo russo no século XIX, estão presentes também de maneira significativa, questões de fé. Tendo isso em vista, para nos comunicarmos com Ivan, essas questões serão centrais aqui, pois é pela via da crítica desse Karamázov ao divino, que se revelam suas reflexões filosóficas. Dentre as especificidades desse niilismo russo, está o modo como ele lida com a autoridade religiosa que está presente ao seu redor, de maneira a dar à luz a um movimento no qual vemos muito de um comprometimento um tanto quanto religioso, ou mesmo fanático, como chama atenção Nishitani Keiji, quanto escreve sobre Niilismo Russo no âmbito da crítica a superioridade divina:

O ateísmo russo sempre teve algo de um caráter religioso inverso. Foi a partir da demanda pela verdade conectada com uma paixão pela reforma social, não por uma dúvida meramente teórica, que Belinsky progrediu para o ateísmo. Nesse sentido, tanto ele quanto Tchernichevskii foram discípulos Feuerbach. Em Dobroliubov, que veio depois deles, a motivação para o ateísmo era ser vista como uma forma de piedade cristã. Em todas essas figuras a demanda pela “verdade” científica, não adulterada por ideais subjetivos, é diretamente conectada com um fanatismo quase religioso [...].²⁴

O que Dostoiévski faz com seus personagens niilistas é justamente ocupá-los de maneira obsessiva com algumas das ideias mais radicais para mostrar, a partir da própria existência deles no mundo, que este tipo de ideia, que se transformava também em um modo de vida, se voltaria contra eles em algum momento. Com isso, o autor nos mostra não apenas o momento que esse modo de vida implode, mas também o processo, isto é, a linha de raciocínio que faz com que isso aconteça, que se pode considerar o mais importante. No caso de Ivan, não vemos um ateísmo que se baseia simplesmente na revolta contra Deus, porque a humanidade não consegue demonstrá-lo racional e cientificamente, como veremos, ele leva em consideração Deus como o sumo bem, e noção de imortalidade que tem como objetivo a harmonia final, por meio da redenção. É levando em conta com seriedade essas questões religiosas, e o impacto que têm na vida das pessoas, que faz com que suas ideias penetrem na realidade da fé de maneira calculista e profunda, para tentar destruí-las, e mostrar a falta de sentido nas mesmas. Mas é um processo que acaba por se tornar autodestrutivo, como presenciaremos na narrativa.

²⁴ KEIJI, N. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State of New York Press, 1990, p. 129. (Tradução nossa)

2.3. Os Karamázov

No que diz respeito a derradeira obra-prima de Dostoiévski, os nomes que mais nos interessam são Dmitri, Ivan e Alieksiêi o primogênito e os outros dois filhos da mesma mãe, e que não poderiam ser mais diferentes. Mas, neste momento, não nos demoraremos especificamente com esses irmãos Karamázov que mais nos saltam aos olhos, pois há ainda tempo para nos ocuparmos com eles três e as reflexões que nos provocam de maneira mais minuciosa e paciente. Por enquanto apenas nos daremos o trabalho de indicar os problemas que serão tratados a partir de cada um deles, para localizá-los na linha de raciocínio proposta. Assim como Dostoiévski precisou de preparação para adentrar fundo em sua história, nós também precisamos, pois a história de *Os Irmãos Karamázov* antecede a primeira página do livro. As inspirações do autor vieram desde os livros bíblicos até processos judiciais e notícias do jornal. Mas sabemos que apesar das intervenções externas, apesar de falar da Rússia e do povo russo, o que Dostoiévski quer tanto quanto é atingir as questões essenciais da existência humana, em sua última obra não seria diferente. Portanto, alguns dos problemas que temos aqui são aqueles que eram motivo de preocupação para ele pelo menos desde *Memórias do Subsolo*, o conflito entre o ateísmo e a fé, a disputa entre bem e mal presente nos indivíduos, e abarcando tudo isso, a experiência da liberdade que está pressuposta antes de quaisquer decisões.

Para iniciar a contemplação e as considerações sobre *Os Irmãos Karamázov*, começaremos pela ordem, com o primogênito, Dmitri. Esquecido pelo pai depois que a mãe morreu, cuidado por parentes dela, ou pelo criado do pai durante grande parte da vida. Em certa ocasião, quando Mítia, já na maioridade, visita Fiódor Pávlovitch, pois acredita ter direito a uma grande quantia de dinheiro, mas acaba não recebendo muito e sendo caracterizado pelo genitor como “leviano, violento, dado a arrebatamentos, impaciente, farrista”²⁵, ou seja, não se faz o melhor dos juízos sobre o filho. Neste caso a recíproca é verdadeira, pois Dmitri também não gosta de Fiódor, e essa situação é só o início de uma série desavenças e rancores que lhes acompanharão. A principal razão da raiva que sentem um pelo outro se chama Grúchenka, a mulher pela qual pai e filho nutrem sentimentos românticos.

Os sentimentos mais sombrios de Dmitri começam a aparecer no encontro dos homens Karamázov na presença de Zossima²⁶. Primeiro, em uma colocação sutil que ele faz quando

²⁵ DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 23.

²⁶ Guia espiritual de Aliócha.

Piotr Aliexsândrovitch²⁷ aponta uma declaração que Ivan havia feito, dizendo que se o homem perdesse fé na própria imortalidade e em Deus, então a lei moral religiosa a qual os indivíduos estão submetidos, se converteria no seu oposto, assim o egoísmo e o crime seriam reconhecidos como as melhores saídas. Com isso, Dmitri interrompe a conversa por um momento:

– Com licença – bradou de súbito e inesperadamente Dmitri Fiódorovitch –, para que eu possa entender: “O crime não só deve ser permitido, como também reconhecido como a saída mais necessária e mais inteligente para a situação de qualquer herege”! É isso ou não?

– É isso mesmo – diz o padre Paissi

– Vou me lembrar disso.

Ao pronunciar isso, Dmitri Fiódorovitch calou-se tão subitamente quanto subitamente irrompera na conversa. Todos o olharam com curiosidade.²⁸

Temos então um primeiro momento que, na frente de todos, Dmitri se mostrar interessado numa condição em que ele estaria justificado para cometer um crime. Até então, na excêntrica reunião de família que ocorria no mosteiro, o primogênito e o pai ainda não tinham sido hostis um com o outro, mas acontece de Fiódor ofender Mítia para o monge Zossima. Tendo essa situação como estopim, vê-se um grande desentendimento, chegamos então no ponto que Dmitri, cheio de ira pelo seu genitor, questiona a existência do mesmo dizendo: “Para que vive um homem como esse?”. Mostrando seu desprezo e o quanto considera o pai indigno de viver. Mais tarde no livro veremos diversas ocasiões em que ele esbraveja para todos que estiverem presentes para ouvir como ele deseja tirar a vida de seu pai. Por isso, ele se torna o personagem que nos leva a refletir sobre a redenção, não porque ele comete o crime de fato, mas porque deseja, e por isso sofre profundamente. Como já é sabido, o sofrimento é parte essencial do processo redentor.

Passamos então centenas de páginas em meio a este conflito. Junto a isso nos deparamos com diversas provocações do segundo irmão, Ivan, em relação as crenças religiosas. Não é só no diálogo já citado que uma afirmação polêmica de Ivan gera longas discussões e profundas reflexões a respeito da fé e da racionalidade. Nos encaminhando assim para comprovar de diversas forma que, no mundo dostoiévskiano a razão jamais será suficiente para os anseios humanos. Ivan é uma ideia que nos prova isso.

²⁷ Primo da mãe de Dmitri que, depois da morte dela, ficou como seu tutor.

²⁸ DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 110.

O destino trágico de Ivan nos diz que o homem é mais vasto do que sua inteligência, que a razão, e que a razão não esgota nem a natureza nem as suas aspirações. Neste caso, Deus será pelo menos uma possibilidade que não conseguiremos excluir facilmente do mundo.²⁹

Assim, conseguimos ver presentificado no livro o que a falta de fé poderia fazer com os indivíduos. Nosso autor não consegue conceber um amor pela humanidade no qual não esteja implicado a fé religiosa, e ele mostra essa impossibilidade, a partir disso, Joseph Frank aponta que:

É que ele assevera que, um verdadeiro “amor ao gênero humano” não só é impossível, mas também ele corre o risco de ser transformado em seu oposto. O pensamento de todo o sofrimento irredimível que a humanidade experimentou, e a impossibilidade de mitigar esse sofrimento, só pode converter esse amor inicial em ódio. [...] Ivan Karamázov é exatamente esse tipo de idealista desesperado que desenvolveu a relação amor/ódio pela humanidade descrita por Dostoiévski.³⁰

Porém, ainda que ele possa ser esse “idealista desesperado”, que no mundo do autor é sempre um tipo com destino catastrófico, Ivan também é um dos pensadores ateus mais brilhantes que já saiu da pena do escritor moscovita, em sua descrição inicial, já nos é dito que “esse menino revelou logo desde muito cedo, quase que desde a tenra infância (ao menos era o que diziam), aptidões extraordinárias e brilhantes para os estudos”³¹. Em nossa obra utiliza muito do seu brilhantismo para questionar Deus e o mundo que ele teria criado. Então ainda sobre as questões relacionadas a obra divina, e própria existência de Deus, que nos atingem no decorrer da obra, Dostoiévski traz, por exemplo, a lenda do grande inquisidor, criada por Ivan. Que problematiza a liberdade dada aos humanos, desse modo temos alguém que, além de querer representar a figura de Cristo, quer se libertar da influência Dele, portanto, novamente um indivíduo se colocando no lugar de corrigir a natureza, mais especificamente nesse caso, corrigir a obra divina.

Falamos sobre a visão racional de Ivan no que diz respeito ao divino, vejamos então a visão favorável a fé presente em Aliócha. Se Sônia é a figura cristã de *Crime e Castigo*, Aliócha aqui é nossa figura “crística”, uma das criaturas mais bondosas que já esteve presente numa prosa de Dostoiévski. No prólogo já nos é dito que Aliêksiei Fiódorovitch Karamázov é o herói,

²⁹ ROCHA, M., *Tormento de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes, 1970, p. 70.

³⁰ FRANK, J., *O Manto do Profeta, 1871-1881*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018, p. 363.

³¹ DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 29.

e que a história que está por vir é uma biografia sua, mas logo em seguida é colocado um questionamento, se Aliócha seria digno de nota, isto é, se ele teria importância o suficiente para que se tenha um livro inteiro dedicado a ele. Infelizmente esses problemas ficam sem resposta de início. No entanto, pensando sobre esse começo do livro já com a história dos Karamázov em mente, percebe-se que Dostoiévski continua seguindo seu padrão de colocar nas almas mais puras os maiores representantes da obra divina, mas além disso, nas criaturas mais simples e, para um observado impaciente, no homem menos digno de nota. É assim que começa a trajetória do nosso herói.

Ele terá sua história contada como se fosse a de um santo, desde o princípio vemos que ele encontra na vida religiosa um caminho para a saída das trevas e ida em direção ao amor e por causa de Zossima. Até mesmo seu pai, de moral duvidosa, de natureza libertina e que profere ofensas aos monges, reconhece que pode ser um chamado essa escolha de Aliócha. Quando o rapaz comunica ao pai que vai para o mosteiro, a resposta que recebe é a seguinte:

Hum, pois eu bem que pressenti que acabarias fazendo mesmo alguma coisa desse tipo; podes imaginar isso? Era para lá mesmo que ia todo teu empenho. [...] Quer dizer que vais ser monge? Pois tenho pena de ti, Aliócha, de verdade, acredites ou não, passei a te amar... Pensando bem, eis uma ocasião oportuna: rezarás por nós, pecadores; por aqui, andamos pecando demais. Sempre pensei nisso: quem irá rezar por mim um dia? Existe no mundo essa pessoa? ³²

A existência de Aliócha neste mundo é a resposta a pergunta de Fiódor Karamázov, provavelmente ele rezaria por todos se necessário, pois ele ama a humanidade. Seu amor intermediado pela fé lhe permite assumir uma posição que está de pleno acordo com o cristianismo, de um indivíduo cujo amor é capaz de perdoar tudo, o que, levando em conta a ortodoxia russa, faz referência a Mãe de Deus, que é símbolo deste tipo de amor entre as massas populares. O que nos faz remontar o fato de que guarda sua própria mãe falecida na memória, ainda que ele a tenha perdido antes dos três anos de idade, uma lembrança muito importante que tem é da mãe, no meio de um ataque de histeria, orando por ele à Nossa Senhora³³. É como se tivesse sido marcado com uma propensão ao amor divino desde de cedo, tanto é assim que em sua descrição no Livro I se destaca a grande estima que tinha pelo ser humano.

³² Ibid., p. 42.

³³ Ibid., p. 33.

Mas amava os homens: parecia ter vivido a vida inteira acreditando plenamente neles, e entretanto nunca ninguém o considerara simplório, nem ingênuo. Nele havia qualquer coisa que dizia e infundia (aliás, foi assim pelo resto da vida) que ele não queria ser juiz dos homens, que não queria assumir sua condenação e por nada os condenaria. Parecia até que admitia tudo, sem qualquer condenação, embora tomado amiúde de uma tristeza muito amarga.³⁴

Diferente de Ivan, que gostaria de conceber um amor ao ser sem fé, embebido de descrença na divindade, Aliócha não, seu amor tinha como ponto de partida a fé. E talvez ele se entristeça com o pecado alheio, por compreender que não existe pecado alheio, o pecado de Adão seria responsabilidade de todos os seres humanos.

Então o que temos em nossa obra são ideias opostas sendo levadas a sério em todos os lados, uma vez que estão encarnadas nesses irmãos, e Dostoiévski mostrará as consequências delas. Como é de costume, tais ideias são levadas ao extremo, ao mais profundo que podem chegar na alma dos indivíduos, fazendo com que, por um lado culmine no enlouquecimento, e por outro, que se tenha um quê de redenção e santificação. Mas sobre os pormenores desses casos, trataremos mais adiante.

³⁴ Ibid., p. 33.

3. O homem de fé

A fraternidade não chegará antes que o senhor se torne irmão de fato te toda e qualquer pessoa.

- Dostoiévski³⁵

Alieksiêi Karamázov é com quem nos deparamos inicialmente, como sugere Joseph Frank³⁶, com o grande conflito entre fé e razão, pois apesar de ser o irmão que vai para o mosteiro a fim de seguir uma vida plenamente religiosa, nos caminhos de Cristo. Ele não é apresentado com um fanático, inclusive o narrador diz que ele “nem chegava a ter nada de místico”.³⁷ Para em outro momento lhe descrever como “mais realista que qualquer outra pessoa”³⁸, e o estado das coisas no mundo, ou seja, o que está externo a ele, não interferem em sua fé. Ela é a responsável pelo modo como ele percebe o mundo, portanto parte do íntimo de Aliócha, é uma inclinação para crer que vem do âmbito interno, por isso não é a perspectiva em relação ao mundo que dita como será sua fé, mas sim o contrário. E esse é apenas o início das inúmeras alterações a respeito das divergências entre fé e racionalidade que surgem desde as interações com o pai, em tom de zombaria, e de maneira mais intensa e profunda com o irmão Ivan.

A partir da posição de quase santidade do Karamázov mais novo, será abordada a fé em seu contexto mais ideal, e como ela orienta o modo de viver e se relacionar de Aliócha. Ainda que ele seja um Karamázov, que é uma denominação que carrega características importantes quando pensamos, especialmente com Dmitri, que existiriam atributos essenciais aos homens dessa família, os quais sequer Aliócha conseguiria escapar.

Esse jovem, conhecido por sua fé, é um ponto importante na história, principalmente porque, além de ser descrito como o herói, é o Karamázov que, ao mesmo tempo que carrega o peso do caráter dos homens dessa família, também tem em si a pureza das crianças, as quais

³⁵ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 415.

³⁶ FRANK, J., 2018, p. 724.

³⁷ DOSTOIÉVSKI, F., 2012 p. 32.

³⁸ Ibid., p. 44.

são muito caras ao autor. Inclusive é na presença delas, as crianças, que ele se encontra ao final da obra, pois ainda que Dostoiévski se utilize da imagem das crianças através dos três irmãos, para chegar a conclusões diferentes, é o Karamázov mais novo quem mais se aproxima das mesmas. Não apenas no sentido de se assemelhar a elas, mas também pela capacidade de acessar o mundo infantil e se fazer compreender entre os meninos que nos são apresentados na narrativa. Além de ser o responsável por trazer o contraponto da fé em momentos que imperam a razão ou o desespero. Então, vejamos o que fundamenta sua crença e como ela é posta no mundo.

3.1. Zossima

Antes de falar propriamente com nosso herói Aliócha, falemos com seu guia espiritual, aquele que o ensina a viver uma vida cristã de abnegações, o *stárietz* Zossima, o monge mais relevante no mosteiro retratado na obra. Ao apresentar a instituição do *startziado*, tão importante para nosso herói, o *stárietz* é colocado como o ponto central do mosteiro em que eles se encontram, pois eles não têm nada mais no que se apoiar para manter esse mosteiro vivo. Pois “ali não havia nem relíquias de santos, nem imagens milagrosas, e nem mesmo lendas gloriosas ligadas à nossa história, não se lhe atribuíam feitos históricos nem serviços prestados à pátria”³⁹, ou seja, não podiam contar com nenhum desse elementos que são fundamentais para a Ortodoxia, apenas com a sabedoria e a confiança empregada nesses guias espirituais, especialmente Zossima.

Diz-se que a história de Aliócha nos é contada como a de um santo, mas o *stárietz* Zossima também nos é apresentado como um ser que teria uma espécie de contato privilegiado com o divino, e é a principal referência de Aliócha em sua prática cristã. À vista disso, é por meio dos registros do jovem que temos acesso a biografia e aos sermões do monge, então aborda-se aqui alguns aspectos de seus pensamentos que serão necessários para a compreensão de questões religiosas que atingem os outros irmãos e, especialmente a compreensão do modo como Alieksiêi age diante de tais circunstâncias. Pois entende-se que o caçula entre os Karamázov é o sucessor da prática de fé como Zossima a entendia.

³⁹ Ibid., p. 48.

É possível perceber que o amor é o fundamento de todos os outros princípios que o monge aborda em relação a prática cristã e ao monasticismo, é algo para nunca se perder de vista. Ele traz à tona o amor seja para ressaltar a necessidade do simples ato de ajudar ao próximo, seja para falar da falta do mesmo no inferno, e para responsabilizar a todos pelo pecado de todos, então começemos pelo último. Num momento de recordação do monge, ele declara que na infância já havia reconhecido sua culpa e se colocado como responsável pelos pecados do mundo e ele diz a sua mãe: “Mãezinha, sangue do meu sangue, em verdade cada um é culpado por todos, só que os homens não sabem disso, pois se soubessem o paraíso começaria no mesmo instante!”⁴⁰. Tal princípio lhe acompanhou até o fim da vida, visto que, muito próximo de sua morte, em um discurso na sua cela do mosteiro, logo após determinar aos padres que amem uns aos outros e que amem o povo de Deus, ele reitera:

Só quando toma consciência de que não é só pior do que todos os leigos mas é, ainda, culpado perante todos os homens por todos e por tudo, por todos os pecados dos homens, do mundo e de cada indivíduo, só então atinge o objetivo de nossa união. Porque sabeis, queridos, que cada um de nós é, indubitavelmente, culpado por todos e por tudo na Terra, não só pelo pecado de todos no mundo, como cada um é, pessoalmente, culpado por todos e cada um dos homens nesta Terra. Esta consciência é o coroamento do caminho do monasticismo e também de toda e qualquer pessoa na Terra.⁴¹

Ao fim e ao cabo, o que se entende é que todos são responsáveis pelo pecado de Adão, pois o pecado dele é o de todos nós. Para melhor compreensão, nos apoiemos por um momento em Vigilius Haufniensis, um dos pseudônimos de Kierkegaard, que também é um filósofo que nos toma como responsáveis pelo pecado de todos e cada um na Terra. Na obra *O conceito de angústia*, utiliza-se Adão para falar do pecado, como o primeiro ser humano, ele é ele mesmo, mas também é o gênero humano, simultaneamente, mas isso não é privilégio apenas dele, qualquer indivíduo é si mesmo e o gênero humano. Então, no que diz respeito ao seu pecado, para Haufniensis, a questão não é dizer que o pecado de Adão é o primeiro, o importante é que com seu primeiro pecado, a pecaminosidade se introduz nele, logo, no mundo. Mas não é diferente com outros seres humanos, pois “a pecaminosidade só está no mundo na medida em que é introduzida pelo pecado”⁴², portanto, o pecado de cada um faz com que a pecaminosidade se introduza em si mesmo e faz com que ela esteja no mundo. Entende-se dessa forma que o

⁴⁰ Ibid., p. 407.

⁴¹ Ibid., p. 232.

⁴² KIERKEGAARD, S., *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013, p. 35.

pecado é um problema de todos e cada um, como disse Zossima. Ele professa a ação diante do pecado desse modo, porque amar ao próximo no pecado nos aproximaria do modo como Deus ama, ressalta-se assim o amor ativo tão caro ao monge, afinal não basta olhar com admiração, é preciso colocar o amor em atividade no mundo, em um dos sermões ele fala:

Irmãos, não temais o pecado dos homens, amai o homem também em seu pecado, porque isto é semelhante ao amor de Deus e é o ápice do amor na Terra. Amai toda a criação de Deus, no conjunto e em cada grão de areia. Amai cada folha, cada raio de Deus. Amai os animais, amai as plantas, amai todas as coisas. Amarás toda e qualquer coisa e nas coisas alcançarás a compreensão do mistério de Deus. Uma vez tendo compreendido, já começarás a compreender tudo sem esmorecimento, e cada vez mais com o passar do tempo, todos os dias.⁴³

Mostra assim o que ele entende como consequência de se levar a sério a ideia de buscar em si um amor semelhante ao do divino. Além disso, mais importante do que por meio da razão, parece ser no exercício do amor que se chega perto de entender os mistérios de Deus. Zossima inclusive diz num trecho seguinte que muita coisa na Terra, diversos sentimentos e ações de nossa natureza são incompreensíveis, isso se dá porque acredita-se que as raízes de sentimentos e pensamento humanos não se encontra na Terra, mas em outros mundos. Reforçando assim a crença da mística, na qual está incorporada a ligação da humanidade com outro mundo, o que explicaria o aspecto oculto de várias respostas que procuramos, mas que reforça que a única forma de serem respondidas é pela via da fé. O que implicaria mais em sentir, exercitar o amor semelhante ao de Cristo, do que em racionalizar a criação e os motivos de Deus, atitude abraçada por alguns e inimaginável por outros, como presenciamos na trajetória dos Karamázov.

O amor também é o ponto essencial em sua reflexão sobre o inferno, o monge entende que o inferno é “o sofrimento de não mais se poder amar”⁴⁴, com isso lembra-se que o amor foi dado à humanidade junto com sua vida na Terra, mas ela não valorizou o dom que lhe foi concedido. Com isso, o indivíduo, ao contemplar o paraíso, vai se martirizar por não ter amado a Deus, que o amou, mas ele menosprezou esse amor. Para exemplificar isso, assim como Zossima, nos utilizaremos da parábola de Lázaro e do rico, que diz que o pobre Lázaro, quando vivo, desejava comer o que caia da mesa do rico, mas o mesmo não o ajudou. Então, quando o rico está no inferno e Lázaro do reino dos céus, o primeiro lhe pede ajuda, mas Abraão fala que ele teve os bens durante a vida, então agora é atormentado, mas Lázaro agora é consolado.

⁴³ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 433.

⁴⁴ Ibid., p. 437.

Também entre eles existe um abismo que impede que os eleitos e os condenados modifiquem seu destino⁴⁵. Sobre isso, Zossima diz que o discurso daquele que menospreza o amor é o seguinte:

Agora já tenho o conhecimento, e mesmo havendo ansiado por amar, já não haverá proeza no meu amor, e também não haverá sacrifício, porquanto terminou a vida terrena e Abraão não me trará sequer uma gota da água viva (ou seja, outra vez o dom da vida terrena anterior e ativa) para aplacar a chama de minha sede de amor espiritual, que agora me abrasa, mas da qual desdenhei na Terra; já não há vida, nem haverá mais tempo!⁴⁶

Ressaltamos isso pois o amor ativo é de extrema importância para o caçula entre o Karamázov, seja demonstrado em suas ações para com os irmãos, seja em seu discurso quando fala com Ivan, o qual supervaloriza a razão em detrimento do amor que vem da fé. Além disso, o tormento presente no inferno de não se poder amar a Deus ou ao próximo, diz muito sobre a condição martirizante em que Ivan se encontrará.

Por último, um ponto importante a se tratar nas reflexões do monge, que encontramos nas memórias relatadas nos registros de Aliócha, é sobre a relação entre sofrimento e redenção. Para se chegar a tal reflexão somos colocados diante do relato sobre um “visitante misterioso”⁴⁷, se trata de um senhor que Zossima teria conhecido por acaso numa cidade em que morou, nessa época as pessoas já paravam para escutar as palavras de sabedoria do monge, que foi o que fez este senhor. Fato é que, no dia seguinte, o homem foi à casa de Zossima para conversarem e o primeiro parecia carregar um grande segredo, com essa primeira visita criou-se uma rotina e eles começaram a conversar com frequência. Até que o visitante sentiu confiança o suficiente para contar do crime que comeu quatorze anos antes: ele matou a mulher que recusou seu pedido de casamento e deixou que o servo dela levasse a culpa. O remorso não foi algo que lhe perturbou por um tempo, mas depois ele começou a se envolver em atividades filantrópicas na esperança de sentir que estava se livrando da culpa por seu crime. Até que casou, teve filhos e ficou obcecado pelo pensamento de que, se sua esposa e filhos descobrissem, nunca mais iriam amá-lo e respeitá-lo, então ele se convenceu a confessar, passar pela vergonha, pelo olhar de julgamento de outrem, seria a forma de se redimir. Nessa situação, o monge que já havia se tornado seu amigo, lhe incentivou a confessar, pois assim ele estaria servindo à verdade

⁴⁵ Lucas, 16, 19-26.

⁴⁶ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 437.

⁴⁷ Ibid., pp. 411-425.

suprema, que é a divina, e não à terrena, desse modo seria perdoado. Quando finalmente criou coragem o suficiente para tornar público, sua família custou a acreditar, depois de um breve período, ele ficou doente e morreu, mas em sua última conversa com Zossima, no leito de morte, ele diz:

Deus teve piedade de mim e me chama para Si. Sei que estou morrendo, mas sinto alegria e paz pela primeira vez depois de tantos anos. Mal cumpri o que era preciso senti incontinente o paraíso em minha alma. Agora já me atrevo a amar meus filhos e beijá-los. Não acreditam em mim, ninguém acreditou, nem minha mulher, nem os juizes; os filhos também nunca acreditarão. Nisto vejo a misericórdia de Deus para com meus filhos. Morrerei e meu nome continuará imaculado para eles. Agora pressinto Deus, meu coração se alegra como se estivesse no paraíso... cumpri o dever...⁴⁸

Nota-se que ele só encontra paz e vislumbra sua redenção por meio do suplício que ele mesmo coloca para si e o aceita, ele faz a passagem do mal para o bem que veremos em Dmitri, não um bem ingênuo, este não é de interesse de nosso autor, mas um bem fruto da liberdade. Além disso, essa fala retoma um fragmento do livro bíblico de João citado por Zossima anteriormente: “Em verdade, em verdade, vos digo: se o grão de trigo que cai na terra não morrer, permanecerá só; mas se morrer, produzirá muito fruto.”⁴⁹ Portanto, é com sua morte que salva sua alma, e como ele foi tido como louco devido sua confissão, sua família segue o amando, sem acreditar que ele é um homicida, o que, neste ponto vista, se enxerga como prova da misericórdia divina. Com isso, ainda no livro de João, o versículo posterior ao que foi citado diz o seguinte: “Quem ama sua vida a perde e quem odeia a sua vida neste mundo guardá-la-á para a vida eterna.”⁵⁰ Tendo isso em vista, vê-se que Dostoiévski estabelece um ponto que será discutido no romance depois, de que o sofrimento terreno não é inútil quando se vislumbra a vida eterna. Pois esse senhor vivia um inferno, e só descansa verdadeiramente em paz quando desiste de sua vida terrena, isto é, compreende que a ligação com o divino, que garante a vida a eterna ao seu lado, é mais importante do que o que se pode colher na Terra.

Constatamos então que o principal representante religioso colocado por Dostoiévski em *Os Irmãos Karamázov*, nos deixa apontamentos para pensar sobre as questões de cada um dos irmãos. Não apenas as ideias que eles representam separadamente, mas também o que essas ideias dizem umas às outras. Por exemplo, como Aliócha se relaciona com os irmãos, as

⁴⁸ Ibid., p. 424.

⁴⁹ João, 12, 24.

⁵⁰ João, 12, 25.

consequências sofridas por Ivan devido às conclusões que tira a partir de sua descrença, ou como a maneira que Mítia vive a sua fé serve de resposta às críticas que Ivan tem à criação divina. Assim sendo, comecemos nossa conversa diretamente com o irmão orientado por Zossima, o Karamázov mais novo.

3.2. Santo e Karamázov

Como mencionado, quando analisamos a forma como é contada a história de Aliócha, ela se parece muito com uma hagiografia, que são as histórias dos santos, muitos comuns na ortodoxia, Joseph Frank aponta que:

A descrição do caráter e do comportamento de Aliocha, que o narrador não tenta nem por um instante explicar psicologicamente, amolda-se muito bem ao modelo hagiográfico; a pureza moral de sua natureza e o amor que desperta em todos apesar de "excentricidade" são atributos tradicionais dos santos.⁵¹

O que faz muito sentido ao considerar a relevância dos santos para a Ortodoxia Russa, o tipo de personagem que Dostoiévski está tentando criar e o tipo de ideia que quer transmitir através do mesmo. Aliócha, além de ser o herói previamente anunciado no início do livro, serve também de oposição à natureza descrente e/ou violenta dos outros dois irmãos. Veremos esse contraponto em alguns aspectos como na fé, no exercício do amor pelos outros, mas também a partir da experiência da liberdade, compartilhada por todos, mas vivenciada de maneiras distintas.

A liberdade é melhor percebida na existência de Aliócha quando Mítia põe luz para o fato de que ele é um Karamázov,⁵² pois por vezes pode parecer que o filho mais novo é de uma natureza tão angelical que sequer faça sentido ele ser parte desta família disfuncional. Porém, o que vemos é apenas o exercício de sua liberdade se dando de modo diferente, o qual constantemente contrasta com os modos dos irmãos. Nesse sentido, é possível perceber que ele é um sujeito com pecados como qualquer outro, mas Dostoiévski mostra que há algumas formas de passar pelo mal: passar pela experiência do mal e passar pela possibilidade do mal, que nada mais é do que a própria experiência da liberdade, que nesses moldes é bem personificada em

⁵¹ FRANK, J., 2018, p. 723.

⁵² DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 162.

Aliócha. Portanto, apenas a liberdade é realmente necessária para o bem, experienciar o mal pode ser uma contingência.⁵³

Quando se observa o modo de vida de cada um dos Karamázov, percebe-se de maneira mais evidente que Deus, ou o bem, é apenas uma das alternativas da liberdade humana, e é certamente a alternativa escolhida por Aliócha. Entretanto, sua escolha só toma grandes proporções se olharmos atentamente para a possibilidade do mal que se apresenta constantemente para ele. Portanto, seu aspecto crístico na obra tem imensa relevância pois é um dos lugares onde Dostoiévski demonstra o ato livre e consciente de estar tão próximo de Deus quanto é possível para um homem. O que lhe traz muitas responsabilidades e conturbações, pois o autor não lida com a ideia de que a fé necessariamente tranquiliza o indivíduo, senão seria muito fácil ter fé, o que não parece uma escolha exatamente simples. Como já vimos, Alieksiêi é um Karamázov, o que no romance significa ter uma certa inclinação para a perversidade, portanto ele se encontra numa vida constante de provação, nesse sentido:

[...] longe de tranquilizar o homem, a existência de Deus lhe aumenta o risco e lhe amplifica a responsabilidade: Deus será, talvez, a garantia de liberdade – mas, precisamente por isso, da constante possibilidade do mal além da do bem –, mas não, certamente, da realização do bem, de modo que a liberdade só resulta intensificada, exacerbada, reclamada aos seus empenhos iniludíveis, posta diante de suas peremptórias responsabilidades. Deus, por conseguinte, exacerbando a consciência do mal e acentuando a ilimitabilidade da liberdade, não traz a paz, mas luta [...].⁵⁴

Logo, Aliócha padece do cristianismo que tem de superar a negação, o niilismo, o ateísmo que repetidamente se posta diante dele. Dostoiévski não nos apresenta aqui o exercício da bondade feito de maneira ingênua, que não é submetido a difícil travessia da dúvida. Esse não interessa a nós, porque dessa forma ele não é fruto de decisão, isto é, não tem a liberdade como fundamento. Desse modo, ainda que Alieksiêi venha com esta personalidade salvadora e santificada, ele é consciente de sua humanidade, portanto, consciente do peso de ter escolha e das consequências das mesmas.

Constata-se então que parte fundamental para a religiosidade de Aliócha, e onde consiste sua virtude é no fato de que cada um de seus atos de amor e bondade são frutos de uma escolha, portanto de liberdade. Esta é uma das intersecções entre os irmãos, cada um, assim

⁵³ PAREYSON, L., *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012, p. 144.

⁵⁴ Ibid., p. 155.

como toda a humanidade, é dotado de liberdade e age a partir dela nos revelando suas diferentes facetas. Na obra *Ontologia da Liberdade*, de Luigi Pareyson, vemos que há algumas possibilidades de a liberdade ser posta em ação e ser percebida no mundo, ainda que seja sempre a mesma liberdade, tais possibilidades estão encarnadas em cada um dos irmãos. No entanto, por ora, vamos compreendê-la enquanto princípio de tudo e qual de suas possibilidades se faz presente em Aliócha.

Então, quanto a liberdade, entendida como anterior a quaisquer ações, interpreta-se aqui que ela é início puro, no sentido de que é precedida apenas pelo nada, uma ação de liberdade já pressupõe a própria liberdade, ela é afirmada por si mesma. Nesta perspectiva, não haveria uma definição para a mesma, pois ela se cria a si mesma e se coloca no mundo. Consequentemente, aquilo que vem depois desse início, isto é, a experiência, a maneira como ela se materializa na realidade, não pode ser demonstrada a não ser pelo próprio ato de liberdade, acerca disso, Pareyson afirma:

Não existe o ser livre “em potência”: livre só se é em ato. A liberdade é uma fissura na compacidade da realidade, é uma brecha, uma rachadura, uma quebra na continuidade do universo. O início absoluto é o nada da liberdade eis porque é surpresa, prodígio, suscita estupor; eis porque este nada tem algo de vertiginoso, é um abismo que suscita angústia, horror. A liberdade é nesse sentido um mistério que tem aspecto exaltante e outro esmagador, porque tem em si mesma sua fundamental ambiguidade.⁵⁵

Ela é vertiginosa e angustiante pois está diante de nada, sequer chega a ser uma discórdia nesse ponto, não há com o que discordar ou de quem discordar, por isso é fonte de angústia. Do ponto de vista existencial do pseudônimo de Kierkegaard, Vigilius Haufniensis, em *O conceito de angústia*, a angústia é “a realidade da liberdade como possibilidade antes da possibilidade”⁵⁶, portanto, ainda não se tem nada. A possibilidade ainda não é nada, por isso o mistério presente na liberdade como fundamento, e por isso ela é exaltante e esmagadora. Porque se colocar diante do abismo das possibilidades que a liberdade traz, causa verdadeiramente uma vertigem, nisso há o peso a se carregar do qual o Grande Inquisidor falará.

Até então focamos nessa liberdade na qualidade de fundamento, por enquanto ela é a única coisa irrevogável, mesmo os fatos só são necessários quando já aconteceram. Por causa

⁵⁵ PAREYSON, L., *Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento*. Tradução de Vinícius Honesko. São Paulo: Edições Loyola: Mosteiro de São Bento de São Paulo, 2017, p. 47.

⁵⁶ KIERKEGAARD, S., 2013, p. 45.

do poder de escolha, todos os acontecimentos futuros são apenas possíveis, contingentes, aqui apenas a liberdade é necessária. Tendo isso claro, uma vez que tentamos compreender um pouco do que é a liberdade no mundo dessa perspectiva, é preciso analisar a relação entre Deus, a liberdade e a escolha do bem, para então entender como Aliócha se coloca diante do livre-arbítrio dado a ele por Deus. Pois, como apontamos, a liberdade é uma, ao mesmo tempo que é variada em sua unidade, em outros termos, a mesma liberdade que escolhe o bem, escolhe o mal.

Quando se fala dessa liberdade que é puro início, estamos falando da liberdade divina, Deus como divindade que se autogera, nisso se entende que o primeiríssimo ato de liberdade é a autogênese de Deus, logo, Ele é liberdade. Com seu ato livre de autocolocar-se na realidade, Deus “institui sua existência, dissipando a neblina do não ser e vencendo a negatividade do nada”⁵⁷. Desse modo, com a erradicação do nada que precede a liberdade, se dá o começo absoluto. Diante dessas afirmações, é possível se perguntar: onde se encontra a liberdade humana e qual sua diferença em relação a liberdade divina? À segunda parte dessa pergunta, de um ponto de vista dostoiévskiano, a resposta seria que não há nenhuma diferença. Nosso autor escreveu uma quantidade suficiente de homens que queriam ser Deus e, que tiveram o poder de tentar ser Deus, para que se entenda que a liberdade divina e humana são a mesma, é na essência do ser humano e na essência de Deus que mora a diferença acerca da maneira como essa liberdade será manifestada no mundo.

O encontro da liberdade divina com a liberdade humana se dá a partir de outro ato livre da divindade, a criação. Com ela foi criada também a humanidade “à imagem e semelhança”⁵⁸ de Deus, dando assim aos humanos o livre-arbítrio. Nesse sentido, Deus se colocou numa posição arriscada diante da liberdade humana, como criador, Ele espera aceitação e obediência, como quando disse que da árvore do meio do jardim não se poderia comer o fruto, porém, num ato de rebeldia, mas também de liberdade, Adão e Eva comeram o fruto da árvore da qual se adquiria discernimento.⁵⁹ Percebe-se, então, que o indivíduo cria transtornos para o cumprimento da vontade divina, afinal existe um lado da liberdade que é negativa, uma liberdade negativa, destrutiva, que escolhe o não ser (nada), em suma, escolhe o mal, essa é a liberdade dos seres humanos, mas falaremos mais sobre ela futuramente. Pois mesmo que Aliexiêi Karamázov ainda seja humano, e ainda seja um Karamázov, ele tende a se aproximar

⁵⁷ PAREYSON, L., 2017, p. 52.

⁵⁸ Gênesis, 1, 26-27.

⁵⁹ Gênesis 3, 1-7.

mais da liberdade que se afirma, que venceu o nada. Essa liberdade que vence o nada e o mal é justamente Deus, pois sua primeira escolha foi positiva, a de colocar-se na existência, então, Deus é “a liberdade que escolhe a liberdade”,⁶⁰ e por si só, já é a vitória sobre o nada, é o ser e o bem. Disso decorre a própria existência do ser humano, assim como decorre a permanência do mal como possibilidade, uma vez que foi vencido, ele paira como alternativa da liberdade.

Agora, retomando o fato de Aliócha ser um Karamázov, isso é trazido na obra em tom de surpresa, como quando ele está conversando com Rakítin⁶¹, e este exclama com surpresa que o terceiro irmão é um Karamázov. Porque a lascívia que encontra na família que “chega a ser uma doença infecciosa”,⁶² nas palavras do seminarista, não parece estar presente em Alieksiêi. Também é trazido por Mítia o fato de o irmão mais novo pertencer a esta família, ele afirma que há insetos aos quais Deus deu a lascívia, e esse inseto está nos Karamázov, se dirigindo diretamente ao irmão, ele diz: “até em ti, anjo, esse inseto vive e em teu sangue gera tempestades”.⁶³ Deixando claro para nós, que o autor criou um herói que será constantemente tentado, que o mal, mesmo enquanto mera possibilidade, luta contra o bem pelo uso da liberdade dos sujeitos, essa luta ocorre até mesmo na interioridade daquele que está mais próximo de Cristo.

Neste ponto, é sempre vigente em Aliócha o esforço de reafirmar a liberdade, principalmente aquela que escolhe o bem. Como se apontou reiteradas vezes, a vida dele é contada como a de um santo, levando em conta que santos são como amigos que auxiliam as pessoas em sua prática cristã e em sua comunhão com Cristo⁶⁴. Eles foram parte da humanidade como qualquer outro indivíduo, mas sua especial prática de fé e amor os levaram a ser mais próximos de Deus. Desse modo, são indivíduos que se utilizaram de sua liberdade para cumprir com a vontade divina, para então chegar a sua salvação, e tentar guiar outros igualmente para a salvação, um papel que Aliócha esperava que Zossima cumpriria plenamente.

Não o perturbava minimamente que esse *stárietz* fosse, todavia, um ser único para ele; “Seja como for, ele é um santo, tem no coração o mistério da renovação para todos, a força que finalmente estabelecerá a verdade na Terra, e todos serão santos, e amarão uns aos outros, e não haverá nem ricos, nem pobres, nem exaltados, nem humilhados, mas serão todos como filhos de Deus e chegará o verdadeiro reino de Cristo”. Eis com que sonhava o coração de Aliócha.⁶⁵

⁶⁰ PAREYSON, L., 2017, p. 63.

⁶¹ Se trata de um outro seminarista que está no mosteiro.

⁶² DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 124.

⁶³ Ibid., p. 162.

⁶⁴ BULGAKOV, S., 1988, p. 119. Trata-se da definição que Bulgakov nos apresentou dos santos.

⁶⁵ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 52.

Mas, sendo a voz de Zossima que perdura depois de sua morte, coube a ele ser quem tenta encaminhar os outros para a salvação, e lutar contra si mesmo para que sua vida seja sempre a reafirmação da escolha pelo bem. Além disso, seguir numa prática de fé que tenha sensibilidade o suficiente para reconhecer onde ele é necessário, isto é, esquecendo de si, e se doando para o benefício de outrem, isso faz parte da missão que Zossima dá a ele. Após a reunião fatídica com os Karamázov, quando alguns vão almoçar no mosteiro, Aliócha acompanha o *stárietz* até a cela do mesmo, esse lhe manda ir ajudar a servir o almoço e diz:

Lá és mais necessário. Lá falta paz. Servirás a mesa e serás útil. Se os demônios se levantarem, lê uma oração. E fica sabendo, meu filho (o *stárietz* gostava de chama-lo assim), que doravante este não é mais o teu lugar. Lembra-te disso jovem. Tão logo Deus se digne a vir a mim, deixa o mosteiro. De uma vez.⁶⁶

Nesta fala o monge pontua duas questões importantes para a jornada de nosso herói, primeiro para ele ir onde é necessário, segundo que seu lugar, por ora, não é mais no mosteiro. Quanto o primeiro ponto, certamente não se trata aqui apenas de servir o almoço, vemos depois na obra que, de fato, existirão lugares em que Aliócha é muito mais necessário do que no mosteiro. Lugares que não lhe trarão paz, muito pelo contrário, mas mais importantes do que isso, são lugares em que precisam dele, o que propicia a prática da abnegação crística que ele carrega em si. Tal passagem também carrega um contraste entre a fala anterior de Aliócha e a fala citada de seu guia, quando o primeiro diz que não foi com os outros para que Zossima o abençoasse, sem imaginar que ele sairia deste momento com o aviso de que precisa fazer mais pelos outros do que esperar sua própria benção. A respeito da segunda questão, o monge lhe comunica que ele ainda tem que peregrinar muito, antes de voltar para o mosteiro. Neste caminho, é dito que Aliócha deve encontrar felicidade no infortúnio, que precisa ficar ao lado dos irmãos, deixando muito claro que não é apenas de um, mas dos dois,⁶⁷ e é isso que ele se esforça para fazer.

⁶⁶ Ibid., p. 121.

⁶⁷ Ibid., p. 121.

3.3. Discípulo de Zossima

A vida dele funciona como a extensão dos ensinamentos de Zossima na realidade, ele pode ser lido como o ideal do futuro homem russo, responsável pela reconciliação do povo através da aplicação daquilo que ensinou Cristo. Portanto, para falar de Aliócha como figura crística, falemos de amor. Para isso, nos utilizaremos de duas imagens que Dostoiévski nos coloca para nos aproximarmos de Alieksiêi Karamázov: logo no início, as memórias da mãe, e depois sua afinidade com as crianças.

Como já foi mencionado, a imagem da virgem Maria é muito importante para a ortodoxia, bem como a ideia do amor que ela teria pela humanidade, por quem ela sempre intercederia através de seu acesso privilegiado a Cristo. Dito isso, nas primeiras linhas da apresentação de nosso personagem, o narrador, conforme suas próprias palavras, antecipa sua opinião completa:

[...]era simplesmente imbuído de um precoce amor ao ser humano, e se se lançou no caminho do mosteiro, foi apenas porque, na ocasião, só ele lhe calou fundo e lhe ofereceu, por assim dizer, o ideal para a saída de sua alma, que tentava arrancar-se das trevas da maldade mundana para a luz do amor.⁶⁸

É um rapaz que se apresenta de forma completamente diferente dos outros homens de sua família, dos quais não se nota em primeiro lugar o caráter amoroso como notamos em Aliócha. Sua decisão de ir para o mosteiro se deve ao fato de ele ter conhecido o Zossima, alguém com que ele rapidamente se apegou. Dessa maneira, seu caminho para essa vida espiritual, do modo como nos é colocado parece ser até mesmo uma espécie de chamado, uma inclinação natural para a prática da fé e do amor cristão. Pois, dentre os acontecimentos marcantes que são base para a formação de sua personalidade, está a memória da mãe que morreu no início de sua infância, e de quem ele nunca se esqueceu. Quando somos apresentados a essa memória, o narrador nos conta que lembrança que permanecia viva na mente de Alieksiêi era da mãe em meio a uma crise de histeria, ele estava sendo fortemente abraçado por ela, e a mesma estava “orando por ele a Nossa Senhora, estendendo-o dos seus braços para o ícone com ambas as mãos como se o colocasse sob a proteção da Virgem...”⁶⁹. Criando assim, uma cena, literalmente, pois as próximas palavras do narrador são: “Que quadro!”. Essa é uma das imagens criadas por Dostoiévski, na qual nos baseamos para compreender quem Aliócha é no mundo.

⁶⁸ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 32.

⁶⁹ Ibid., p. 33.

Visto a importância que se dá a essa memória, entendemos que ele estaria, como já afirmamos, marcado pelo amor de Nossa Senhora, e isso teria sido fundamental para a formação do caráter do Karamázov mais novo.

A partir do reconhecimento de sua personalidade fica mais evidente o contraste entre o modo como o rapaz se coloca em sua realidade e o lado oposto dessa mesma realidade, que é seu pai. O progenitor caracterizado como um parasita que vivia num ambiente onde imperava a sordidez, o que faz com que o já introspectivo Aliócha se mantivesse ainda mais em silêncio, mas sem resquício de julgamento, ou sinais de desdém para com o pai, o que nos revela muito de sua bondade, ainda que silenciosa. Porque, na verdade, é assim que Dostoiévski mostra o bem em sua obra, constantemente ele está em contraposição ao mal, e em atos de bondade, que afinal, são atos de fé. O bem, nesse sentido, não está fundado em demonstrações racionais ou científicas, o reino da razão ele reserva para Ivan, a bondade é, de fato, mais silenciosa. Ainda que, claramente, um dos sentidos da narrativa seja assegurar o bem, mas o faz expondo as aterradoras consequências de se escolher o mal. Ao ressaltar o contraste entre o caráter mais reservado do positivo e o entusiasmo em se fazer ouvir do negativo, Pareyson afirma:

O positivo não fala porque lhe basta ser, nem tem necessidade de se impor ou de chamar a atenção sobre si: o seu próprio ser é, de *per se*, eloquente e falante. É o negativo que tem necessidade de ser fazer ouvir, porque se contrapõe àquilo que já existe e que ele tenciona negar. Se a confutação do ateísmo aparece débil e fraca diante da impetuosa virulência da negação é porque o positivo não tem necessidade de defender-se nem de anunciar-se: a sua defesa e seu anúncio estão no silêncio que envolve o ser e resguarda a sua reserva. A verdadeira força está da parte do positivo, enquanto o furor da negação, que, contudo, parece tão sugestivo e fascinante, simula um vigor que não tem e esconde uma inquietação exagitada e frenética, muito mais próxima de uma insegurança de fundo do que da ostentada autoconfiança.⁷⁰

Desse modo, é difícil presenciar grandes discursos de Aliócha para defender sua teoria, inclusive, por vezes ele aparece constrangido pela força das afirmações de Ivan, mas o primeiro conta com as próprias ações, algo que o irmão não tem. Porque a personalidade de Alieksiêi é moldada assim como é o positivo sobre o qual citamos, ele é “pouco expansivo e até de poucas palavras”.⁷¹

Munido de tais princípios e tendo em mente uma parte do dever que lhe foi deixado pelo seu guia, de estar nos lugares em que ele é de maior serventia do que no mosteiro, Aliócha se

⁷⁰ PAREYSON, L., 2012, pp. 211-212.

⁷¹ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 33.

faz presente para ajudar os irmãos no que lhes for necessário. Já que, como vimos, foi para o mosteiro justamente para tentar chegar a um ideal, sair das “trevas da maldade mundana” para alcançar a “luz do amor”,⁷² é chegada a ocasião de ter contato com a maldade mundana e independente da circunstância, oferecer a luz do amor. Sendo assim, nota-se que na maioria dos momentos em que ele está presente no romance é para auxiliar a resolver algo na vida de outra pessoa, num gesto de abnegação. As questões que nos fazem compreender como a fé, a liberdade positiva e o bem se manifestam através do irmão mais novo, são em atos de bondade.

Sua trajetória junto a Ivan consiste em ser, constantemente, uma presença que desafia a linha de raciocínio do irmão que, como veremos, privilegia razão em quaisquer circunstâncias que dizem respeito ao divino. Seja com relação a fé em Deus propriamente dita, que ele considera um desserviço e em certa medida propagadora de infelicidade, seja, por exemplo, com relação ao amor de Cristo, o qual ele vê como inconcebível no mundo, já que de acordo com o seu ateísmo, que será melhor abordado em outro momento, é possível conceber um amor a humanidade sem a presença da fé. Mas Aliócha, que leva para o mundo a fé e a noção de amor cristão, tendo seu olhar orientado dessa maneira, salienta: “Forçosamente é assim, amar antes que venha a lógica, como tu dizes, forçosamente antes que venha a lógica, e só então compreenderei também o sentido.”⁷³ Entretanto, o irmão quer fazer o contrário, entender o sentido, sem um transcendente, para só depois amar, mas Dostoiévski mostra, com o percurso de Ivan, que desse modo cria-se um amor ilusório.

Com Dmitri, Alieksiêi funciona como uma figura que é capaz de ajuda-lo no caminho de reconhecimento da própria incapacidade diante de um Deus sumamente bom, e de uma prática da fé que não precisa da razão lógica para sentir que há cura para a maldade. Além disso, que essa cura está muito acima de si mesmo. A existência jovem rapaz serve, literalmente, como uma luz na via do irmão mais velho, o próprio Mítia diz:

E eis que ouço teus passos - meu Deus, foi como se uma luz descasse de chofre sobre mim: sim, porque existe, portanto, uma pessoa que eu amo, aí está ela, aí está essa pessoa, meu irmãozinho querido que eu amo mais do que todos no mundo, o único que eu amo!⁷⁴

⁷² Ibid., p. 32.

⁷³ Ibid., p.318.

⁷⁴ Ibid., p. 221.

Essa se trata de uma ocasião em Dmitri pensou em se matar, mas quando viu Aliócha desistiu, pois como ele diz, estava de encontro com uma pessoa que ama. Sendo assim, vemos materializado na realidade uma demonstração das palavras que ele ainda diria ao outro irmão, de que o amor vem antes do sentido. Afinal, se Mítia esperasse pelo próprio discernimento para encontrar um sentido para sua vida e assim não cometer suicídio, talvez não encontrasse, o amor lhe chegou antes, personificado em Aliócha.

Ao final, ele oferece uma infinita compaixão aos dois irmãos, assegura a Ivan que não foi ele quem matou o pai, pois ele sente que Ivan se culpa pelo assassinato do pai, então tenta livra-lo dessa culpa que não é dele, fala repetidas vezes ao irmão: “Não foste tu quem matou nosso pai!”.⁷⁵ Quanto a culpa de Mítia, Aliócha nunca acreditou que o assassino fosse ele, assim, após a condenação, ele ajuda na fuga de Dmitri antes que ele seja exilado na Sibéria:

Ouve, pois: não estás preparado e nem essa cruz é para ti. E ademais não precisas dessa cruz de mártir, pois não estás preparado. Se tivesses matado nosso pai, eu lamentaria que rejeitasses essa cruz. No entanto tu és inocente, e essa cruz é excessiva para ti. Querias com o suplício fazer renascer em ti outro homem; a meu ver, debes lembrar-te disto sempre, por toda a vida e para onde quer que fujas, lembra-te desse outro homem - e basta para ti. O fato de não haveres aceitado a grande cruz do suplício só servirá para que experimentes a sensação de um dever ainda maior, e com essa sensação permanente contribuirás, doravante e por toda a vida, para o teu renascimento, talvez mais do que se fosses *para lá*.⁷⁶

Nesse momento fica claro que ele não responde a lei dos homens, principalmente em um caso como esse, lei essa que erra e condena um inocente. Ele obedece a lei divina, a qual Mítia também está submetido de bom grado.

Ainda que o mais novo não seja apresentado no final da obra no auge da complexidade que ele poderia ter alcançado, isso teria de ficar para a continuação da obra, sua trajetória termina com uma cena muito simbólica. Ele, não coincidentemente, rodeado de doze crianças e antes de ir embora completar a missão deixada por Zossima, lhes deixa lições da importância de se guardar boas lembranças da infância, e que as mesmas podem salvar o sujeito de cometer perversidades, e isso seria até mais significativa do que a educação formal.⁷⁷ Assim é terminada a obra, mas, por ora, ainda precisamos de Aliócha presente, bem como da prática de fé

⁷⁵ Ibid., p. 779.

⁷⁶ Ibid., p. 982.

⁷⁷ Ibid., p. 996.

apresentada nele e em Zossima, para que possamos estar junto aos outros Karamázov, não só de um, mas de ambos.

4. O ateu

Ivan não tem Deus. Tem ideia.

*Dostoiévski*⁷⁸

Uma vez que aqui observa-se principalmente o lado ateu do niilismo de Ivan, é necessário lembrar o modo como Dostoiévski trata seus niilistas, ele os conduz para um destino de autodestruição. O autor faz com que seu personagem trate os próprios ideais com tanta seriedade que Ivan, assim como outros indivíduos influenciados por teorias niilistas, e já vistos antes no mundo dostoiévskiano, se encaminham para um fim destrutivo. Vladímir Soloviov, filósofo e amigo com que Dostoiévski trocou muitas cartas no período em que escrevia *Os Irmão Karamázov*, após a morte do nosso escritor em 1881, e até 1883, escreve os textos chamados *Três Discursos em Memória de Dostoiévski*, onde ele diz no primeiro discurso:

O ideal religioso positivo, que colocou Dostoiévski tão acima das tendências dominantes no pensamento social, esse ideal positivo não se revelou a ele de imediato, mas foi alcançado após uma luta difícil e longa. Ele julgava aquilo que conhecia, e o seu julgamento era justo. E, quanto mais clara se tornava para ele a verdade suprema, mais definitivamente ele devia condenar os falsos caminhos da ação social.⁷⁹

Neste trecho, quando fala sobre “condenar os caminhos da ação social”, se refere aos ideais de hipervalorização da razão na modernidade que inspiraram niilismos como o de Ivan Karamázov, dos quais Dostoiévski vinha se ocupando há anos. Ainda que as afirmações de Soloviov relacionadas a religião na obra de Dostoiévski possa ser, em alguma medida, uma extensão de seus próprios ideais, é fato que ele posiciona nosso autor no devido lugar de notoriedade no que diz respeito a uma arte que esteja intimamente associada a temática e vocabulário religioso. O que era algo fundamental para ambos os autores, mesmo que eventualmente por razões diferentes. Nessa perspectiva, ao expor a descrença de Ivan, Deus e a fé são problemas incontornáveis, e assim como já observamos que o bem não aparece por si só, mas em oposição ao mal, aqui a fé aparece em oposição ao ateísmo, como resposta e solução.

Uma vez que o autor se encontrou com este ideal de crença na redenção e nos ensinamentos de Cristo, se empenhou em apontar, ao seu modo, o que via como sendo

⁷⁸ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 770.

⁷⁹ SOLOVIOV, V., 2017, p. 13.

equivocos do movimento niilista que ansiava em expulsar Deus da realidade. Dado que foi também um grande observador desse movimento, e só assim seria possível analisar e condenar os caminhos da maneira que ele o faz, os conhecendo bem. Biografismos a parte, fato é que houve a dedicação em provocar a implosão das teorias de Ivan de dentro para fora, ou seja, da perspectiva de alguém que as conhece e as vive, que é o caso do personagem. O segundo irmão Karamázov não enlouquece porque algum elemento externo lhe convence, talvez o que chegue mais próximo disso seja Smierdiákov, mas ao fim e ao cabo, ele perde a cabeça porque seus próprios pensamentos o enlouquecem.

Em contraste com a visão descrente de Ivan, somos colocados diante de situações nas quais ele, ainda que demonstrando seu ateísmo, também mostra sua conexão com figuras bíblicas, como o próprio Cristo, na lenda do Grande inquisidor, bem como com o demônio no momento em que eles têm uma conversa.

4.1. A (des)crença de Ivan

No momento em que Ivan tem uma das conversas mais sinceras com Aliócha, ele disserta sobre seus problemas com Deus e as obras do mesmo, neste diálogo ele faz algumas afirmações importantes. A primeira é de que Deus é fruto de uma invenção humana. A segunda é que a inteligência da humanidade não é capaz de compreender a sabedoria divina. Por fim, a terceira é que, de fato, não é Deus que esse Karamázov não aceita, são as obras divinas, é o mundo. No que Pareyson chamou de niilismo integral, Ivan denuncia os fracassos da criação e redenção, na conversa com o irmão mais novo, quando ele ressalta a inutilidade e o absurdo que é o sofrimento das crianças, ele mostra sua revolta com a criação. Além disso, como veremos futuramente com a lenda do Grande Inquisidor, Deus deu à humanidade o livre arbítrio, que em seu ponto de vista é uma responsabilidade de dimensões insuportáveis para os indivíduos, e o sofrimento que advém das consequências dele, não traria redenção, apenas infelicidade. Com tais questões em mente, pensemos um pouco sobre como ele concebe sua descrença.

Quando Ivan diz que “o homem realmente inventou Deus”⁸⁰, ele não quer necessariamente dizer que Deus só exista na mente dos indivíduos, mesmo porque logo em

⁸⁰ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p.323.

seguida também afirma: “Ele existe ou não? Todas essas questões são absolutamente impróprias para uma inteligência criada apenas com a noção das três dimensões”. Ou seja, a existência de Deus não está condicionada a descobrir se ele existe apenas na mente dos seres humanos ou não, pois, segundo Ivan, sequer seríamos capazes de compreender tal questão. Nossa inteligência terrena não é qualificada para compreender uma existência que não seria deste mundo. Então ele considera não apenas a sabedoria divina, como também sua falta de capacidade de chegar até ela, seu problema parece ser o que significa ter a presença de Deus influenciando a vida das pessoas, o que se faz a partir disso e as consequências dessa presença. O que ele alega, junto com sua afirmação de que o homem teria inventado Deus, é que na vida dos indivíduos se instaurou a necessidade de Deus, isto é, Ele está presente no mundo dessa maneira, com esse grande poder, porque os sujeitos teriam se convencido, e convencidos a todos que os rodeiam, de que Deus é necessário, e que ele é criador e redentor. O que nos leva a sua terceira afirmação, a da não aceitação das obras divinas.

Como um ser tão baixo e ruim, como o ser humano, teria deixado introduzir-se em sua vida a ideia da necessidade de Deus? O qual se conhece como uma divindade pura e sumamente boa. Ivan planta esse questionamento, mas o que utilizaremos dessa pergunta é o apontamento de que o ser humano é ruim, bem como que ele faz parte do mundo, age nesse e o modifica, mundo esse que é criação de Deus, a qual Ivan não aceita. Então ele parece ter dificuldade de aceitar que, num mundo criado por Deus, os seres humanos, assim como têm a liberdade para reconhecer a necessidade de Deus, também a têm para agir das piores maneiras possíveis, e justamente Ele os teria feito dessa maneira.

Nesse sentido, o sofrimento especificamente das crianças lhe intriga, e é um ponto fundamental para o modo como ele concebe seu ateísmo. Não consegue compreender o porquê dos sofrimentos de crianças, o porquê de a linha de raciocínio do Cristianismo, que pressupõe o sofrimento como etapa necessária a redenção, incluiria as crianças. Ao falar da harmonia eterna alcançada pela via do sofrimento, ele é incisivo ao afirmar que ela não vale de nada se for às custas das lágrimas de crianças:

Ouve: se todos devem sofrer para com seu sofrimento comprar a harmonia eterna, o que as crianças tem a ver com isso, “podes fazer o favor de me dizer? É absolutamente incompreensível por que elas também teriam de sofrer e por que comprar essa harmonia com seus sofrimentos? Por que também serviram de material e estrumaram com sua própria vida a futura harmonia para não sei quem?”⁸¹

⁸¹ Ibid., pp. 338-339.

Esse sofrimento seria então inútil, ou pior, apenas cruel. No interior de Ivan há uma dificuldade evidente de conciliar a ideia de um Deus sumamente bom e perfeito com um mundo que é dominado pelo mal, um mundo que contaria com a dor vinda de inocentes. Nessa perspectiva, o sofrimento inútil se trata daquele que recai sobre sujeitos que não seriam capazes de expressar resistência, demonstram passividade diante do que lhes acontece. Segundo Mateus Rocha, na obra *O Tormento de Deus*, isso faz parte de uma vontade de Ivan de que tudo seja resolvido na Terra, de que nenhuma injustiça fique pendente para ser resolvida em outro mundo, como tal acontecimento não se concretiza, ele coloca todo erro e injustiça na conta de Deus.⁸² Mostrando que a grande questão que coloca em cheque a existência de Deus, não é problema aqui, inclusive, admitir, mesmo que momentaneamente, a existência da divindade é uma vantagem para seu ateísmo, pois ele consegue alegar que o mundo foi mal feito, e que diante de dos inúmeros absurdos que se apresentam, a melhor decisão seria realmente de recusar a presença de Deus. À vista disso, Rocha ressalta que “Ivan se levanta diante de Deus, como advogado da humanidade sofredora”⁸³, o que lhe tira do grupo de ateus que simplesmente anseiam por excluir Deus do mundo, Ivan não, “ele é sobretudo um adversário de Deus”.⁸⁴ Porque assim ele acredita ser um grande defensor da humanidade, ele declara de maneira categórica que a sua recusa a divindade é devido ao seu amor:

Não quero a harmonia, por amor à humanidade não a quero. Quero antes ficar com os sofrimentos não vingados. O melhor mesmo é que eu fique com meu sofrimento não vingado e minha indignação não saciada, ainda que eu não esteja com a razão. Ademais, estabeleceram um preço muito alto para a harmonia, não estamos absolutamente em condições de pagar tanto para entrar nela. É por isso que me apresso a devolver meu bilhete de entrada. E se sou um homem honrado, sou obrigado a devolvê-lo o quanto antes. E é o que estou fazendo. Não é Deus que não aceito, Aliócha, estou apenas lhe devolvendo o bilhete da forma mais respeitosa.⁸⁵

Por amor à humanidade ele diz não querer a harmonia divina, pois ela dependeria de um sofrimento inútil, mas Dostoiévski nos mostra que o amor de Ivan é abstrato, ele não consegue amar os indivíduos em particular, apenas essa ideia de humanidade. Dessa maneira, encontra-se em Ivan uma parte do humanismo criticada por Dostoiévski, a parte ateia que tenta

⁸² ROCHA, M., 1970, p. 52.

⁸³ Ibid., p. 52.

⁸⁴ Ibid., p. 52.

⁸⁵ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 340.

inutilmente, na visão do escritor, conceber o amor à humanidade sem Deus. Vê-se que o irmão ateu não admite o amor ao próximo, apenas o amor aquele que está distante, ou seja, cria-se um conceito de “humanidade em geral”, na qual não se alcançaria justamente as pessoas. Sobre este humanismo, ao analisar a obra de nosso autor, Víktor Eroféiev diz: “Na verdade, o amor ao que se encontra distante, à humanidade em geral, mostra a essência do humanismo aplicada a uma personalidade desenvolvida “de forma doentia”, não desejosa de renunciar a seu conforto espiritual”.⁸⁶ O amor ao indivíduo sem Deus é possível, porém, na interpretação de amor com a qual trabalhamos aqui, só é possível na deificação do ser humano, pois no amor cristão sobre o qual o autor se apoia, é preciso em primeiro lugar amar Deus para, a partir desse amor, com a “percepção da filiação divina de cada indivíduo”, haverá a capacidade de amar ao próximo, como argumenta Berdiaev.⁸⁷ Devido a isso Ivan acredita não ser possível o amor ao próximo, pois ele está detido em amor impessoal, de quem não tem fé na imortalidade da alma. Porque, ainda segundo Berdiaev em sua compreensão do amor em Dostoiévski, no verdadeiro amor cristão, enxerga-se o eterno no indivíduo, e é por isso que a fé em Deus é necessária, pois só por meio dela consegue-se perceber o compartilhamento da filiação divina. Enquanto o amor que desconsidera a irmandade em Cristo, e que em nome da expulsão de Deus da realidade, alega que assim a humanidade será feliz, não passa de ilusão e de meio para subjugar e escravizar os sujeitos, isso fica mais explícito na Lenda do Grande Inquisidor.

No que concerne às teorias de Ivan, vemos que ele não vive plenamente de acordo com suas próprias conclusões, então para que Dostoiévski pudesse nos mostrar as últimas consequência desse “nihilismo integral” que o Karamázov tentava implementar, seria preciso aplicar tal teoria, e há alguém que as materializa. Por isso, mesmo que aqui haja um foco especial em tratar dos três principais irmãos Karamázov, há Smierdiakóv, que não pode deixar de ser mencionado, ainda mais quando se fala sobre o ateísmo de Ivan. O quarto irmão, digamos assim, diz-se que é filho de Fiódor Pávlovitch com Lizavieta Smierdiáschaia, uma moça de vida muito sofrida, que tinha transtornos mentais e que vivia na cidade, ajudada por todos, cuja gravidez foi fruto de um estupro. Quando Smierdiakóv nasce, sua mãe morre, ele não recebe o sobrenome do pai e vive como criado na casa, tendo sido adotado pelos dois outros criados, Grigori e Marfa. Entre Dmitri, Ivan, Alieksiêi e Smierdiakóv, não houve relação de irmandade alguma, mas ele e Ivan são indispensáveis um para o outro no romance. Eles se unem pelo ódio

⁸⁶ EROFÉIEV, V. *Encontrar o homem no homem: Dostoiévski e o existencialismo*. Tradução de Marina Darmaros. São Paulo: Kalinka, 2021, p. 56.

⁸⁷ BERDIAEV, N., *O espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Eleia Editora, 2021, p. 111.

ao progenitor e pela ideia, Ivan como o autor das ideias e Smierdiakóv como aquele que tem coragem de se aprofundar na ideia o suficiente para torná-la realidade. O suposto filho bastardo é tido como uma espécie de “camponês contemplativo”⁸⁸, raramente fala algo, mas observa tudo e passa um longo tempo na atividade de acumular impressões, até que com isso lhe sobram algumas opções que o narrador coloca como igualmente possíveis para contempladores como ele: peregrinar até Jerusalém em buscar da salvação de sua alma, bem como atear fogo na aldeia natal.⁸⁹ Então, muito distante de ser uma contemplação que carrega ares bucólicos, ela tem um silêncio que assombra e que guarda a revolta reprimida esperando para vir à luz.

É bem claro que o modo como Ivan pensa sobre a divindade, e como formula algumas noções de moralidade que poderiam surgir a partir disso é parte fundamental do que leva o servo e meio irmão dos Karamázov a assassinar o pai. A ideia principal nesse tópico é a de que se Deus não existe, então tudo é permitido, pois sem a crença na imortalidade da alma, os indivíduos não teriam tal sentimento como amor ao próximo, já que esse se deve a fé em Deus e na imortalidade. Então, para alguém que não tem fé, a lei, ou se preferirmos, mandamento, não apenas não vale pra o ateu, como seu oposto é o que se aplica, isto é, como não teríamos amor ao próximo, o egoísmo seria dominante, fazendo com que crimes pudessem ser justificados racionalmente, uma vez que não se responderia mais ao mandamento religioso, porque sob essa lógica “não há virtude se não há imortalidade”.⁹⁰ Como quem diz: se você não é cristão, então mandamentos bíblicos não tem poder sobre você e você não presta contas a eles, nesse sentido, as decisões são tomadas apenas através dos ditames da razão. Smierdiakóv vai se utilizar de um argumento parecido depois para justificar que se um homem não cristão, para salvar sua vida, renegasse Cristo, não estaria pecando, uma vez que, enquanto não cristão, sequer teria o que renegar. Desse modo, não estaria na posição de dever nada uma justiça divina.⁹¹

O servo se apoia genuinamente na ideia de que tudo é permitido e disso tira autorização para matar Fiódor Pávlovitch, assim ele funciona como uma extensão dos pensamentos que atormentam Ivan. Talvez este seja um dos pontos que os afastam ao mesmo tempo que é o lugar em que se ligam, ou seja, Ivan é, de fato, atormentado por suas ideias, elas não lhe dão paz, ele as pensa e repensa durante toda sua trajetória, Zossima está certo quando lhe diz a respeito de

⁸⁸ FRANK, J., 2018, p. 741.

⁸⁹ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 187.

⁹⁰ Ibid., p. 110.

⁹¹ Ibid., pp. 187-192.

seu pensamento sobre a imortalidade: “Essa ideia ainda não está resolvida em seu coração e o martiriza”.⁹² Porém, com Smierdiakóv é um pouco diferente, ele simplesmente aceita a teoria de Ivan e se propõe a agir de acordo com ela, nesse momento eles estão conectados e o Karamázov é obrigado a presenciar as consequências de sua ideia, a materialização que ele mesmo não teve coragem de realizar, por isso é impossível se desvencilhar de Smierdiakóv, ainda que tenha raiva dele, sobre essa ligação, Rocha afirma:

Servindo à mesa, ouvia frequentemente as teorias de Ivan. Sua alma de laiaio as assimilava com entusiasmo. Ivan era um atormentado por Deus e seu espírito ruminava o problema da imortalidade. No coração de Smerdiakov não havia lugar para Deus e a imortalidade jamais o preocupava. Smerdiakov era uma espécie de incrêdo de nascimento, um homem naturalmente ateu. O “tudo é permitido” de Ivan era sua lei natural. Ivan o detesta, mas não consegue se desvencilhar dele.⁹³

Tanto é dessa maneira que os dois tem três encontros depois do crime e todos deixam Ivan pelo menos em estado de alerta. No primeiro deles, no hospital onde estava internado Smierdiakóv, esse ainda não confessa o crime, e mesmo que depois disso Ivan se convença por um tempo de que foi Dmitri quem matou pai, os sentimentos que lhe surgem da conversa com o criado são conflitantes dentro de si, primeiro tem uma sensação estranha sobre as explicações dele, depois se persuade a esquecer tal situação. No entanto, fica confuso novamente após conversar com Aliócha e volta a visitar Smierdiakóv, dessa vez fora do hospital. Nesta segunda visita, Ivan é acusado pelo outro de ter desejado a morte do pai, de ter se retirado da casa, sabendo que Dmitri tinha a intenção de matar Fiódor, para que não fosse obrigado a impedir o assassinato, a partir dessa ocasião ele desconfia realmente de que o servo tenha sido o responsável pela morte. Com isso, revela-se um grande problema para o segundo irmão, porque se Smierdiakóv matou, então a culpa vai lhe atingir, pois o assassino teria cometido tal crime inspirado pelas ideias do Karamázov que ele admirava. Por isso Ivan demonstra o ímpeto de acreditar que Mítia matou o progenitor, dessa forma, ele não precisaria se preocupar com o seu papel no crime. Então, em um estado mental caótico, sem saber exatamente quem responsabilizar, Ivan faz a terceira e última visita, na qual Smierdiakóv finalmente confessa que matou, confirmando definitivamente que o primogênito não tem parte alguma no assassinato do pai. Na perspectiva de Smierdiakóv, o único dos irmãos que também é responsável pela morte é o próprio Ivan, quando esse lhe questiona se agiu com o auxílio de Mítia, o servo responde: “Só junto com o senhor; só junto com o senhor eu matei. Dmitri Fiódorovitch é de

⁹² Ibid., p. 110.

⁹³ ROCHA, M., 1970, p. 54.

fato inocente...”.⁹⁴ Durante essa conversa ele reitera algumas vezes a participação de Ivan na decisão que tomou, como suas palavras lhe serviram como guia, e é nessa ocasião que o Karamázov se depara com as consequências materiais de suas ideias, isso começa a transtorná-lo, como Mateus Rocha bem diz sobre essa circunstância: “Ivan tem diante de si, não o assassino de seu pai, mas encarnação de suas ideias. Smerdiakóv era uma espécie de variante da sua personalidade, era o seu subsolo”.⁹⁵ Portanto, ainda que ele quisesse sustentar a ideia de que sem uma divindade os limites da moralidade poderiam ser suprimidos, que não se tinha virtude e, por isso, tudo seria permitido, não foi possível nem para ele, nem para Smierdiakóv viver de acordo com tais princípios. Tendo em vista que tais ideias serviam como substitutos da divindade para esses homens, nesse sentido, era algo que lhes dava uma razão e um modo de vida, quando Ivan se depara com o resultado disso, e Smierdiakóv presencia o desespero naquele que era o objeto de seu fascínio, tudo parece desmoronar. Pois não se têm a crença em Deus, assim como também não contam mais com uma racionalidade que seria capaz de dar conta de todos os problemas e conflitos morais, assim que Deus fosse tirado da equação. Além disso, os elevaria a outro patamar em relação aos outros humanos. No entanto, a realidade da circunstância os coloca de volta num conflito moral que, através da crença na divindade, seria possível prever tal conflito, mas a racionalidade não previu, falhou. Com isso, Dostoiévski mostra as consequências trágicas desse modo de pensar e viver, não tendo como superar as limitações da condição humana, como se esperava, o destino do filho bastardo é o suicídio e do Karamázov é a loucura.

Após a última visita a Smierdiakóv, somos apresentados com o encontro entre Ivan e o demônio, onde temos um acesso privilegiado ao processo de enlouquecimento deste homem atormentado pelos seus pensamentos, mas falemos de seu destino mais tarde. Por ora, ainda sobre os fundamentos do ateísmo de nosso descrente, como foi visto, ele diz não aceitar o mundo criado por Deus, nesse sentido o Inquisidor Mor viria para salvar a obra divina, já que o amor de Cristo teria falhado. Nos ocupemos agora da lenda, a melhor ilustração do modo como Ivan concebe seu ateísmo.

⁹⁴ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 808.

⁹⁵ ROCHA, M., 1970, p. 58.

4.2. O Grande Inquisidor

“Em meu poema a ação se passa na Espanha, em Sevilha, no mais terrível tempo da Inquisição, quando pela Glória de Deus, as fogueiras ardiam diariamente no país e “em magníficos autos de fé, queimavam-se os perversos hereges.””⁹⁶ É dessa maneira que Ivan começa a contar sua lenda a Aliócha, de quando Cristo volta a Terra no momento em que se queimam inúmeros hereges em seu nome, para em seguida ser preso e ouvir do Inquisidor tudo de ruim que a liberdade dada aos humanos causou aos mesmos. Porque não haveria peso mais insuportável para a humanidade carregar do que essa liberdade, com isso o Inquisidor, orgulhoso de seu feito, afirma ter tomado a liberdade dos indivíduos, ou melhor ela lhe foi entregue, em nome de uma prometida felicidade.

Essa ideia mostra que Ivan representa um lado da liberdade que Pareyson chama da “rebeldia titânica dos demônios”⁹⁷, eles que assim como Cristo também contam liberdade ilimitada, mas se colocam como corretores da obra divina. Em sua célebre lenda podemos observar que o Inquisidor e ele contam com o mesmo tipo de ateísmo, aquele que rejeita a obra de Deus, e para além disso, não hesita em querer corrigi-la. Nesse sentido, a principal questão do Inquisidor é não aceitar a liberdade do indivíduo e, por isso, se colocar no lugar de Deus, para desfazer e refazer sua obra. Nesse sentido, é preciso compreender dois tópicos, primeiro que a liberdade da qual fala Ivan, que nos chega pela boca do Inquisidor, se trata de uma liberdade negativa, e segundo, que seu ateísmo não conta simplesmente com a negação da existência, é uma luta para tomar a posição de um Deus que está vivo, presente na realidade. A não aceitação da liberdade se formula dessa maneira pois ele não consegue encontrar união possível entre a liberdade e a felicidade. De modo que, ao optar pela felicidade é preciso se desfazer do livre-arbítrio dado por Cristo aos humanos, pois em sua linha de raciocínio, o ser humano livre só se angustia, se inquieta e sofre, por isso seria necessário corrigir a criação, consequentemente corrigir o Cristianismo, já que ele tem a liberdade humana como um princípio essencial. Sendo assim, ao invés de tomar Deus como o grande guia para a salvação e felicidade, o Inquisidor toma o Demônio, que tentou Cristo no deserto⁹⁸, mas o mesmo recusou, assim, para o protagonista da lenda, Cristo recusou a possibilidade de fazer os seres humanos felizes.

⁹⁶ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 343.

⁹⁷ PAREYSON, L., 2012, p. 147.

⁹⁸ Se trata do período em que Jesus passou quarenta dias e quarentas noites no deserto jejuando, após ser batizado por João Batista, durante esses dias ele foi tentado três vezes pelo Diabo. Ver Mateus 4:1-11.

Sobre o lado positivo da liberdade, vimos junto a figura crística mais evidente no romance, o Karamázov mais novo. A partir de Ivan e do Grande Inquisidor procuramos entender então a face negativa da liberdade. Como já consideramos a liberdade como início puro, aquela que se afirma em seu próprio ato, tendo isso em vista, a primeira ideia a se dizer sobre o lado negativo da liberdade é: ela é livre de tal maneira, que é livre também para negar-se.

A liberdade como início é escolha, ao ponto que continuar a ser mesmo se escolhe negar-se, isto é, afirma-se mesmo na negação e com a negação, embora tal negação exponha a destruição de si. Mas tamanha é sua força afirmante e seu ímpeto de afirmação que mesmo essa sua negação tem algo de positivo: não é simplesmente um negar, mas é um destruir; é uma força negativa, aliás, negadora, destrutiva, que se torna ao mesmo tempo autodestrutiva e omnidestrutiva.⁹⁹

Assim, observa-se que a liberdade negativa tem um jeito de negar-se que ainda é, de alguma forma, uma afirmação de si, apesar de tudo, ainda é escolha. Essa negação tem como consequência a escolha pelo não ser, pois anteriormente, foi dito que quando Deus se coloca na existência, esse é um ato de liberdade pela escolha do bem, escolha do ser e vitória sobre o nada, visto que Ele é o bem, é a liberdade, e é o ser. Então, quando a partir de um ato livre se escolhe a negação, significa que se decidiu pelo não ser e pelo mal. Essa liberdade que tem preferência pelo mal é a liberdade do ser humano, que foi feito à imagem e semelhança de Deus em tal grau, que é dotado de uma liberdade com autonomia para decidir não fazer a vontade divina, desse modo vai contra a liberdade positiva, logo, se nega. Contrária a primeira escolha de Deus, que foi o bem, a primeira escolha da humanidade foi o mal, de acordo com o mito do Gênesis com o qual estamos lidando aqui, a serpente diz para Eva que ao comer o fruto da árvore proibida, com o qual adquirirá discernimento, eles serão “como deuses”¹⁰⁰. Perceba que eles foram criados à imagem e semelhança, mas não são Deus, com essa decisão, o que se escolhe verdadeiramente é a possibilidade de ser Deus, ou seja, interferir na criação divina, é uma transgressão da positividade da liberdade.

É exatamente como o Grande Inquisidor age, quer suprimir a liberdade dada aos humanos por Deus. Inclusive se gaba de ter conquistado a liberdade das pessoas, ao afirmar que elas lhe deram de bom grado:

⁹⁹ PAREYSON, L., 2017, p. 59.

¹⁰⁰ Gênesis, 3, 5.

Contudo, fica sabendo que hoje, e precisamente hoje, essas pessoas estão mais convictas do que nunca de que são plenamente livres, e, entretanto, elas mesmas nos trouxeram sua liberdade e a colocaram obedientemente a nossos pés. Mas isto fomos nós que fizemos; era isso, era esse tipo de liberdade que querias?¹⁰¹

Com tal afirmação, ele acredita ser mérito dele a suposta vitória sobre a liberdade, e crê também que a liberdade dada aos indivíduos só teria servido para criar rebeldes. Porém, não há vitória sobre a liberdade se ainda estamos falando de escolha, porque a liberdade negativa, na intenção de destruir a liberdade como um todo, destrói a si mesma enquanto liberdade e se coloca como escravizada. Todavia, a liberdade positiva (bem, Deus) segue existindo, uma vez que ela já havia reduzido a negatividade em apenas possibilidade, o que não significa que o mal é insuperável, mas que a negação não tem força sem a positividade. Acerca da rebeldia advinda da liberdade, de fato que é plenamente possível que o sujeito livre se revolte contra Deus e o desobedeça, Ivan é prova disso, assim como é plenamente possível que o sujeito livre decida seguir os caminhos que o aproximam de Cristo, Aliócha e Mítia são prova disso. Dostoiévski mostra com isso que é ciente de tal ambiguidade, ao criar indivíduos de mesma natureza (Karamázov) que fazem usos opostos da crença e da liberdade.

Na tentativa de corrigir a obra divina, o Inquisidor queima os rebeldes e, como já ressaltamos, chega à conclusão de que o diabo estava certo quando tentou Jesus no deserto e o mesmo se recusou. Tendo em vista que o projeto de Cristo era tornar a humanidade livre, Ele declarou: “Se permanecerdes em minha palavra, sereis verdadeiramente meus discípulos e conhecereis a verdade, e a verdade vos libertará”¹⁰². Portanto, através da palavra divina, que é Ele próprio¹⁰³, a humanidade seria liberta. Tanto é assim que a primeira vez que Jesus é tentado, o Diabo diz para Ele transformar as pedras em pães se ele for mesmo Filho de Deus, e a isso Jesus responde que a humanidade não vive só de pão, “mas de toda palavra que sai da boca de Deus”¹⁰⁴. Contudo, o Inquisidor vê os indivíduos como dotados de uma “imoderação natural” que os impediriam de compreender o que está implicado nessa liberdade. A imoderação natural da qual fala parece se tratar de uma falta de habilidade cognitiva para lidar com o constante ato de escolha que seria cobrado de alguém que é livre, como se fossem incapazes de ponderar entre as alternativas. Com isso, ele tanto subestima todos os seres humanos, como se convence de que está reparando a obra de Cristo, e que está instaurando a felicidade entre os indivíduos,

¹⁰¹ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 348.

¹⁰² João, 8, 31-32.

¹⁰³ “No princípio era o Verbo, e o Verbo estava com Deus, e o Verbo era Deus. João, 1,1.

¹⁰⁴ Mateus, 4, 3-4.

e espera alcançar seu objetivo quando elimina as dificuldades inerentes à liberdade, portanto a rebeldia, através de altos níveis de proibição e sujeição desses indivíduos. Nesse caminho, utilizemos as palavras de Pareyson:

É bem verdade, então, que em certo sentido a liberdade como rebelião e arbítrio não é senão a continuação da liberdade originária e ilimitada querida por Deus e reivindicada por Cristo, como diz o Grande Inquisidor, para quem a liberdade trazida pelo Cristo prolonga a tendência a rebelião inata no homem e antecipa aquela mesma rebelião que os homens dirigirão contra ele.¹⁰⁵

Como já observamos, Deus se coloca na posição de ser alvo de dúvida, porém, a fé que Ele procura é justamente a fé que atravessa a possibilidade constante do mal. Tal possibilidade é inevitável à liberdade humana, pois sua primeira escolha foi pelo mal, é disso que se trata o inatismo no indivíduo dessa “tendência a rebelião”. Mas o autor continua:

Rebelião e ateísmo são, portanto, consequências de certo modo “naturais” da liberdade originária; mas – este é o ponto essencial – não são a sua *única* consequência nem o seu *único* exercício possível. Se Deus torna a nossa liberdade ainda mais ilimitada, o faz, no sentido do puro *arbítrio*, do qual não pode senão provir rebelião, *negação* e destruição, mas no sentido da *responsabilidade*, de modo a fazer crescer no homem a consciência de que qualquer decisão sua é uma *aposta*, uma escolha feita por seu próprio risco, um ato consciente e deliberado.¹⁰⁶

De acordo com esse ângulo, vemos Dostoiévski apresentando a liberdade que se responsabiliza pela decisão da obediência, como opção pela fidelidade ao Verbo, mas também como grande conhecedor da liberdade que se rebela e se nega. Consequentemente, atribui a Ivan e ao Inquisidor o tipo de ateísmo que parece ser capaz de abarcar sua “crença”, que como já vimos neste capítulo, não diz respeito a um ateísmo que, inicialmente, já negará a existência de Deus, mas que primeiro aponta erros em sua criação. Porque parece ser um ateísmo que compreende que o grande problema da humanidade é o dom da liberdade que lhe foi entregue, mas que compreende também que Deus e liberdade são indissociáveis, posto isso, Deus pode até existir e, nesse sentido, sempre seria o ponto central de discussão, contudo, Ele errou.

¹⁰⁵ PAREYSON, L., 2012, p.149.

¹⁰⁶ Ibid., p. 149.

4.3. Conversa com o demônio

Nos ocupemos agora sobre o destino de Ivan em seu processo de reflexão sobre as ideias que concebeu, após ver a direção que as ações podem tomar quando se tem tais ideias como guia. Temos acesso a esse processo através da cena brilhante que Dostoiévski nos apresenta do Karamázov conversando com o demônio. Por ser um personagem colocado para ironizar as crenças que ele apresenta, durante o percurso dessa conversa, este “fantasma” suscita a reflexão sobre diversas ideias que são caras ao próprio Dostoiévski, como também há outras que são alvo de críticas para nosso autor. Tendo isso em mente, abordaremos algumas delas. No que diz respeito ao misticismo, nos é mostrado uma nuance irônica e contraditória na obra, na qual encontra-se no personagem ateu do romance a sugestão de uma experiência mística, esta nuance se faz presente em sua linha de raciocínio, que por vezes está como em uma corda bamba, incapaz de encontrar seu ponto de equilíbrio, pois não sabe se o demônio é fruto de sua imaginação, ou se é parte de uma experiência transcendental. Sua possível experiência mística é colocada num lugar de controvérsia, assim como ele próprio se encontra.

Na busca por algumas definições e caracterizações para o misticismo, vemos que Sergei Bulgakov afirma que para viver tal experiência é necessária “uma capacidade especial de concepção imediata, super-racional e supersensível, a capacidade de percepção intuitiva a qual chamamos corretamente de “mística””¹⁰⁷. Para, em seguida, ressaltar a diferença entre este estado da mente que é receptivo a experiência mística, e um outro estado que está relacionado apenas a uma condição psicológica que resulta numa experiência subjetiva, no sentido de que a última só teria significação individual, e que pouco se relacionaria com um transcendente. Essas afirmações e distinções são importantes ao olhar para Ivan, pois esse é justamente o ponto central de sua discussão com o diabo, por vezes é confuso tanto para ele quanto para nós, observadores, se estamos diante de uma experiência mística, o que destruiria toda sua argumentação, crítica e descrença na divindade; ou se estamos diante de um estado de extrema perturbação mental, que é consequência do fato de ele ter presenciado a materialização de sua ideia e, não só perceber seu engano, como também comprovar que não é capaz de lidar com o resultado. Quando se dá conta de que nem tudo é permitido, outras questões ficam sem resolução, a esse respeito Mateus Rocha pontua:

Ele já sabia que nem tudo é permitido. Mas, e Deus? O seu combate não se trava agora entre crer ou não crer em Deus, mas entre crer ou não crer no Demônio. No fundo, o

¹⁰⁷ BULGAKOV, S., 1988, p. 145. (Tradução nossa)

problema é o mesmo, se bem que equacionado de modo diferente. A crença no Demônio já exige uma abertura ao mistério [...]. E o que se passa em Ivan é uma luta entre seu espírito euclidiano e o mistério. Ele queria conter o universo nos estreitos limites da razão. E porque se fechava dentro do mundo dos fenômenos, muita coisa lhe escapava.¹⁰⁸

Dessa maneira, como abordamos antes, mais importante do que saber se trata-se de uma opção ou da outra, é encarar a controvérsia dessa circunstância, porque independente da razão que o levou a insanidade, é fato que ele chegou à insanidade, poderia ser tanto pela recusa em acreditar no misticismo da situação, como pela percepção de que ver seu ideal aplicado no mundo não lhe deu sossego, pelo contrário, lhe deixou transtornado. Assim, só de olhar para o tormento que o embate entre a fé e seu ateísmo lhe causam, já é razão suficiente para considerar que o encontro com tal criatura faz parte de um movimento de abertura para os mistérios que sua racionalidade não foi capaz de compreender. Mesmo que essa abertura não signifique aceitação, pelo contrário, é o motivo do intenso desequilíbrio que ele sofre, é muito mais uma confissão dolorosa da própria incapacidade do que a formação do mais novo homem de fé entre os Karamázov.

Para ressaltar a ironia da situação, é possível perceber que, diante do esforço de Ivan em dizer que está imaginando o diabo em sua frente, Dostoiévski coloca nesta criatura características completamente humanas. Na primeira vez que Ivan o vê sentado no sofá, o narrador nos informa que é como se o rapaz “compreendesse que delirava”¹⁰⁹, para em seguida nos depararmos com uma descrição detalhada da aparência do visitante:

Era um senhor qualquer ou, melhor dizendo, um tipo conhecido de gentleman russo, de idade avançada, *qui frisait la cinquantaine*, como dizem os franceses, com um tom grisalho não muito pronunciado no cabelo escuro, bastante longo e ainda basto e no cavanhaque aparado. “Vestia um paletó marrom, evidentemente feito pelo melhor alfaiate, porém já gasto, com um corte de mais ou menos dois anos antes e já totalmente fora da moda, de sorte que as pessoas bem-postas na sociedade não usavam semelhante vestuário fazia já dois anos.”¹¹⁰

Vemos então que lhe foi dada não apenas uma figura humana, bem como uma posição social, disso se segue uma descrição de sua história de vida, ressaltando cada vez mais o contraste com a convicção de Ivan, de que o visitante está apenas em sua mente, com a

¹⁰⁸ ROCHA, M., 1970, pp. 63-64.

¹⁰⁹ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 822.

¹¹⁰ Ibid., p. 822.

possibilidade de que tal experiência seja de outra natureza que não só imaginativa. Desse modo, como aponta Victor Terras, irônica e intencionalmente o diabo é o personagem com a descrição mais detalhada do romance, sendo apresentado com uma descrição mais material que outros humanos.¹¹¹ Fazendo dessa forma, Dostoiévski nos faz presenciar um Ivan que tenta, as vezes até demais, se convencer de que o diabo não é real.

Durante a conversa com o demônio, não se encontra um ser que pretende fazer um discurso de moralidade para dizer o que é certo e o que é errado, ou apontar os erros na obra divina, como faz o Inquisidor. O demônio parece querer ridicularizar Ivan, expor para ele a incoerência entre a, recém descoberta, dor em sua consciência, com as ideias que ele defendeu anteriormente, nesse sentido, ele também brinca com a confusão mental de Ivan que vacila entre tratá-lo como um ser que é material, ou se é uma fantasia criada por ele mesmo, como quando ameaça que lhe dará pontapés e o demônio responde: “Em parte eu ficaria contente, porque teria atingido meu objetivo: se recorres a pontapés, quer dizer que crês no meu realismo, porque não se dá pontapés em fantasma.”¹¹² Assim se seguem outros momentos em que joga com Ivan, pois além de sua própria apresentação no romance ser alvo de dualidade entre real e alucinatório, sua postura e finalidade enquanto diabo também tem suas controvérsias. Uma vez que tem por objetivo lançar no Karamázov uma “semente de fé” e lhe conduzir por um caminho que alterna entre crença e descrença, isto é, um caminho confuso que passa pela dúvida e resulta na fé, mas esse percurso para uma pessoa como Ivan, caracterizado com consciencioso, conforme o próprio diabo, é tamanho tormento que é melhor enforcar-se.¹¹³ Como veremos, essa vacilação da consciência entre crença e descrença não chega ser fatal para o Karamázov mas o é para Smierdiakóv.

Como ele é posto diante do jovem para criar um confronto interno nele, o demônio traz à tona as ideias que ele formulou para pensar o mundo pressupondo a expulsão da figura de Deus, as ideias do Grande Inquisidor e da Revolução Geológica. Sobre a primeira, não nos voltaremos para ela agora, porque já o fizemos, e porque Ivan proíbe o diabo de falar a respeito da mesma, então sigamos com o foco na Revolução. A qual deve começar pela destruição da ideia de Deus na humanidade, traçando um paralelo com os períodos geológicos, diz-se que quando a ideia de Deus for renegada, a antiga moral cairá e tudo será transformado para haver

¹¹¹ TERRAS, V. *A Karamazov Companion: Cometary on the Genesis, Language, and the Style of Dostoevsky's Novel*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981, p. 385.

¹¹² DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 825.

¹¹³ Ibid., p. 834.

um recomeço. Nessa nova era surgiria o homem-deus, que desfruta de uma natureza ilimitada, que tem nobreza dentro de si e ama ao seu próximo sem esperar nada em troca, que tem consciência da própria mortalidade e a aceita de bom grado, assim tudo se encaminha para a felicidade dos seres humanos no mundo sem Deus. Mas tal organização da realidade não seria possível, nas palavras do demônio, por causa da “arraigada estupidez humana”¹¹⁴, contradizendo teorias racionalistas que embasam a ideia de Ivan de que a razão é suficiente para que o indivíduo alcance o conhecimento da verdade e, com isso se governe e conduza a todos para a felicidade, sem a necessidade da presença divina. Então numa última oportunidade de descredibilizar o Karamázov, o diabo declara:

Neste sentido, a ele “tudo é permitido”. E mais: até na hipótese de que essa era nunca comece, mesmo assim, como Deus e a imortalidade, todavia não existem ao novo homem, ainda que seja a um só no mundo inteiro, será permitido tornar-se homem-deus e, claro que já na nova função, passar tranquilamente por cima de qualquer obstáculo moral imposto ao antigo homem-escravo, se isso for necessário. Para um deus não existe lei! Onde o deus estiver, estará no lugar do deus! Onde eu estiver, aí já será o primeiro lugar... “tudo é permitido”, e basta! Tudo isso é muito encantador; mas se alguém quiser usar de vigarice, então, parece, para que ainda servirá a sanção da verdade?¹¹⁵

Assim então ele desqualifica, de uma vez por todas, a organização completamente inteligível das coisas e o sistema completamente claro à inteligência humana idealizado por Ivan. Em sua perspectiva, as aspirações e comportamentos humanos seriam dirigidos, previstos e determinados pela razão, não abrindo espaço para os vestígios inevitáveis da ignorância dos indivíduos, e para os mistérios do transcendente que não se submetem a lógica da razão. Mateus rocha ressalta que: “O “tudo é permitido” da razão lógica, na vida, se transforma em “tudo é indiferente”, que abre caminho para a autodestruição. E o amor à humanidade gera o Inquisidor Mor, que oprime os homens em nome da felicidade de todos”¹¹⁶. Desse modo, é possível notar que, em último grau esse ateísmo insere o diabo na realidade como algo banal, como um homem qualquer, e sua figura completamente minimizada, faz Ivan perceber tudo como banal no mundo. Para, ao fim, extinguir no rapaz o sentido da própria existência, então não sobraria nada. Assim voltamos a negação total, onde não haveria espírito religioso que desse sentido a dilemas morais, pois não existem dilemas, não há nada. Sem o espírito religioso, a fé, presentes no mundo, recaí-se no desespero, conseqüentemente aqui, na loucura.¹¹⁷ Nesse sentido,

¹¹⁴ Ibid., p. 840.

¹¹⁵ Ibid., pp. 840-841

¹¹⁶ ROCHA, M., 1970, p. 70.

¹¹⁷ PAREYSON, L., 2012, pp. 206-207.

Dostoiévski nos leva por um caminho já familiar para ele, o de implodir uma ideia por dentro, Ivan tentou conceber uma vida ética que ignorasse a presença da divindade, nosso autor mostra a impossibilidade disso, não apenas fazendo com que o Karamázov viva de acordo com isso para que perceba a falha em seguida. Ele retira a ideia da mente de Ivan, insere a mesma em Smierdiakóv, e deixa que o primeiro seja espectador da tragédia que ele mesmo ajudou a criar.

A questão é que Ivan não se entende como mero espectador, assim como suas ideias não se modificam após passar pela morte do pai, pelo suicídio de Smierdiakóv e pelo encontro com o diabo, ele apenas perde completamente as esperanças. Então a crença na maldade humana, e a falta de crença na bondade divina, o levam a insanidade. Como a noção de que tudo é permitido já havia caído por terra, ele se vê como assassino e tal verdade lhe tira o juízo, ele até mesmo confessa no tribunal o crime que acredita ser seu também, ele diz: “Fiquem tranquilos, não estou louco, apenas sou assassino!”¹¹⁸. Pois no primeiro grau de seu ateísmo, digamos assim, que é justamente o “tudo é permitido”, o que se esperava era que nos distanciássemos completamente da moralidade fundamentada na religião, para se tornar o homem-deus, que não é atingido pelas limitações das leis, mas este percurso se tornou insustentável.

Portanto, quanto ao destino dos dois descrentes, vê-se que o suicídio do irmão bastardo é proveniente da liberdade, pois como já foi discutido, a liberdade também é liberdade de autodestruição, mesmo que nesse momento ela também se afirme de certa maneira. Smierdiakóv e Ivan tomaram consciência do mal da humanidade e consequentemente em si mesmos, no entanto, têm dificuldade para enxergar o bem que transcende a humanidade. Dessa forma, paralisam no reconhecimento da própria incapacidade. Assim, Smierdiakóv utiliza a tomada de consciência dessa limitação como combustível para o uso de sua liberdade enquanto autodestruição, e Ivan também não dá o próximo passo, isto é, não crê que pode haver cura para esse mal, então fica louco. Porém, aquele que também reconhece o mal nos indivíduos, mas igualmente reconhece o bem que vai além de si é Dmitri, em quem Dostoiévski coloca o caminho para a tão esperada redenção, e a quem nos dirigimos agora.

¹¹⁸ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 888.

5. O redimido

Sujeitai-vos, pois a Deus; resisti ao diabo e ele fugirá de vós. Chegai-vos a Deus e ele se chegará a vós. Purificai vossas mãos pecadores, e santificai vossos corações homens dúbios. Entristecei-vos, cobri-vos de luto e chorai. Transforme-se vosso riso em luto e vossa alegria em desalento. Humilhai-vos diante do Senhor e ele vos exaltará.¹¹⁹

Ainda que Dostoiévski tenha se ocupado muito aqui em nos apresentar homens em seus extremos, aqueles que se parecem com Cristo tanto quanto é possível em seu mundo, aqueles que querem ser Deus e, em nome disso, cometem horrores, ele também nos apresentou homens como Dmitri Karamázov. O irmão mais velho dos Karamázov é imperfeito, comete erros, ama, as vezes ofende os que ele ama, duvida de Deus, sofre por essa dúvida, pede perdão, sofre, ou seja, ele é um ser humano comum, pelo menos tão comum quanto é possível para os padrões dostoiévskianos.

Mítia é o pecador mais normal que Dostoiévski retrata na família Karamázov, por isso ele é último de quem vamos tratar, pois é preciso conhecer os outros dois, os dois extremos, para que a visão sobre Dmitri seja a mais completa possível. Uma vez que ele carregar características de seus dois irmãos, e respostas para o dois. Seu sofrimento serve de resposta para os outros, para o ateísmo que Ivan não conseguiu resolver e que o levou a insanidade, e ele mostra a Alieksiêi um processo redentor que o mais novo só ouviu falar, não experiencia por ser em boa parte do tempo um exímio imitador de Cristo, e ainda ter em si traços da pureza das crianças, seu sofrimento é de outro tipo. Pois ele não viveu o suficiente, não passou por provas o suficiente para que fosse necessário ser tomado pelo sofrimento redentor, como ocorre com o mais velho. Por isso, Dmitri é o ponto de intersecção entre os irmãos Karamázov.

¹¹⁹ Tiago, 4, 7-11.

5.1. A via do meio entre os irmãos

A primeira impressão que nos é passada acerca da personalidade de Mítia é que ele é um homem de natureza violenta, e este seria seu traço mais proeminente, passa a imagem de não ser muito mais do que um rapaz raivoso, que talvez tenha herdado mais da personalidade de Fiódor do que seria aceitável e desejado por ele próprio. Mas vemos mais adiante, a partir do livro III, que muito mais do que um homem com ímpeto violento, especialmente em relação ao pai, ele é um sujeito que se vê num profundo conflito entre lutar com o “inseto” gerador de tempestade¹²⁰ que tem dentro de si, e um ideal de bondade que gostaria de alcançar. Numa conversa com Aliócha na qual ele confessa, em meio a versos de Goethe e Schiller, os embates que enfrenta em sua interioridade, Dmitri expressa muito claramente a posição angustiante onde se encontra:

Mas vê como é a coisa: de que jeito vou fazer com a terra uma aliança eterna? Não beijo a terra, não lhe abro o seio; terei de me tornar um mujique ou um pastor? Caminho sem saber se caí na podridão e na desonra ou na luz e na alegria. Eis aí onde está o mal, pois tudo na terra é enigma! E quando me acontecia afundar na mais profunda desonra da devassidão (e era só o que me acontecia), sempre declamava esse poema sobre Ceres e o homem. Ele me corrigia? Nunca! Porque sou um Karamázov. Porque, se despenco no abismo, então é direto, de cabeça para baixo e calcanhares para cima, e fico até satisfeito porque é justamente nessa posição humilhante que caio e considero isto uma beleza para mim. Pois é nessa mesma desonra que de repente começo o hino. Vá que eu seja maldito, vá que eu seja vil e torpe, mas que eu também possa beijar as bordas das vestes “que cobrem o meu Deus; vá que eu siga o diabo ao mesmo tempo, mas apesar de tudo sou teu filho, Senhor, e te amo, e experimento a alegria sem a qual o mundo não se sustenta.”¹²¹

Observa-se que ele diz acerca de uma certa incapacidade de se corrigir por ter uma natureza karamazoviana. Tendo isso em vista, mais adiante menciona o inseto presente nos Karamázov, aquele que produz tempestades, com isso, em um paralelo que o próprio Mítia cria com a história de Sodoma e Gomorra¹²², vemos que este inseto carregaria uma espécie de gene da perversidade. Desse modo, ele, enquanto um Karamázov, se veria na busca incessante de perseguir o ideal que o aproxima de Deus, mas tem na alma o ideal de Sodoma.

Nesse sentido, enquanto Aliéksiei se posiciona mais ao lado da face positiva da liberdade e Ivan mais ao lado da negativa, Dmitri se posiciona na dimensão dialética da

¹²⁰ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 162.

¹²¹ Ibid., p. 161.

¹²² Cidades que foram destruídas por Deus, devido ao comportamento perverso de seus habitantes, ver Gênesis, 18-19.

liberdade.¹²³ Entende-se essa dimensão como abarcando tanto a positividade como a negatividade, se trata, nessa dialética, de ver o positivo no negativo e vice-versa, como oposições que, por bem ou por mal, coexistem e não anulam uma a outra. Pelo contrário, nesse mundo criado por Dostoiévski, a existência humana é sempre caracterizada pela disputa entre bem e mal pela alma do indivíduo e, na disputa, essas instâncias são indispensáveis uma para outra, assim como são indispensáveis para o ato livre.

Como estamos lidando com a perspectiva de Pareyson sobre a liberdade, e com o modo como ele entendia alguns tópicos na obra de Dostoiévski, é importante compreender de que maneira ele lida com a dialética na liberdade, como ela opera no âmbito da eternidade e do tempo, no bem e no mal, para então, em seguida, captar como isso está incarnado no que Dmitri chama de sua natureza karamazoviana.

Com a sua queda a partir de um ato livre, o ser humano insere na eternidade seu tempo tridimensional que conta com passado, presente e futuro. Em vista disso, há de se diferenciar passado e futuro na eternidade, que são medidas fora tempo, não são identificáveis em nenhum momento da história temporal. O passado da eternidade se trata de um passado originário, e futuro é o que Pareyson chama de ultimativo, ambos são definitivos e triunfaram sobre o mal. Pois, insistimos, na eternidade Deus existe e isso significa vitória sobre o mal. Essa maldade retorna quando o ser humano permite, quando, na história temporal, cria-se a ocasião para que o mal tenha chance de vencer. Mas como se sabe, no futuro ultimativo da eternidade não há mudanças, então nesse futuro depois do fim dos tempos está prenunciado a vitória do bem, assim ele reafirma o originário. Levando isso em conta, observa-se que é na perspectiva humana onde há mudança, erro, revisão, inconstância; em Deus, portanto, na eternidade, não existem os atos de voltar atrás ou evoluir, o bem já foi escolhido; apenas na história temporal é que a humanidade está constantemente imersa na disputa entre bem e mal. O que não significa que a eternidade é intemporal, ela tem suas épocas, assim como também está presente numa temporalidade que funciona de forma diferente da nossa, é possível ver que no livro bíblico de Eclesiastes há uma passagem que diz que Deus “colocou no coração do homem o conjunto do tempo, sem que o homem possa atinar com a obra que Deus realiza desde o princípio até o

¹²³ Neste ponto, há uma importante discussão sobre as divergências que o filósofo Luigi Pareyson tem com a dialética hegeliana, inclusive os porquês de ele se aproximar mais da dialética pascaliana do que da primeira, discussão essa que não nos interessa neste momento. Aqui procuramos nos aproximar dessa noção de dialética da liberdade que ele propõe, pois faz parte do modo com ele sugere que seja a experiência de liberdade em Dmitri Karamázov, o que condiz com nossos propósitos.

fim”¹²⁴. Ou seja, haveria no ser humano, o conhecimento de duração e passagem do tempo, mas sem que ele conheça plenamente as razões de Deus e as obras divinas, uma vez que as mesmas lhe são ocultas¹²⁵. Inclusive, na visão de como Dostoiévski retrata prática da fé por meio do monge Zossima, como já foi sugerido, esse ocultamento de algumas coisas na Terra nos daria uma “sensação misteriosa” que aponta para nossa ligação com o “mundo das alturas”, isto é, com o céu, conseqüentemente com a eternidade¹²⁶. Disso se observa que Deus acompanha a humanidade no tempo, mas falta a ela capacidade para compreender tudo o que acontece, então a relação com as instâncias da história eterna é de fé na origem, de que o bem foi escolhido (Deus existe), e esperança de que no fim dos tempos ele vencerá definitivamente; logo, que a luta entre bem e mal pelo coração do indivíduo, sempre presente no tempo, acabará. São nesses encontros entre tempo e eternidade que se dá a dialética, nos momentos em que se observa a eternidade atuando no tempo, e uma espécie de temporalidade sendo percebida na eternidade, também no mal que se encontra no âmbito do bem e vice-versa.

Se olharmos separadamente, por um instante, para a eternidade, veremos que Deus é dialético por excelência, é o ser que escolheu se colocar na existência, aquele que quis ser e, com isso, superou o nada, sobre isso Pareyson afirma:

Ora, Deus mesmo é essencialmente dialético: o ato inicial da escolha é um ato dialético que institui a inseparabilidade de positivo e negativo, como inclusão do negativo no positivo, inclusão que significa a negação da negatividade e, portanto, positividade originária. Mas a positividade originária faz essa operação no sentido de uma dialética da liberdade: há sempre o primado da liberdade, ou seja, não é que a positividade por si mesma seja fundamento, não é que o bem e o ser que foram escolhidos são o fundamento; o fundamento é sempre a liberdade, e a liberdade que em seu caráter abissal nega-se sempre como fundamento.¹²⁷

Percebe-se então que aquele que quis existir, escolheu o bem, e criou todo o resto dos seres, colocou-se como objeto da escolha do ser que criou à sua imagem e semelhança, para que a liberdade seja o fundamento de tudo, nisso mora sua dialética. Já no tempo, a dialética da história temporal se dá na tensão e coexistência entre bem e mal para ser escolhido pela humanidade, é justamente nessa luta que ela opera. Portanto, ambas são dialéticas da liberdade, e seu ponto de intersecção é a história da salvação que, no conflito presente na história temporal,

¹²⁴ Eclesiastes 3, 11.

¹²⁵ Ver Eclesiástico 11, 4.

¹²⁶ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 435.

¹²⁷ PAREYSON, L., 2017, p. 75.

passa pelas diversas provações vislumbrando chegar à redenção, para que assim, no futuro ultimativo, se confirme o passado originário.

Passamos por essa explicação para mostrar para qual face da liberdade Dmitri está pendente, sendo assim o localizamos na história da salvação e nessa liberdade que mais do que ser positiva ou negativa, como aquelas onde se encontram Alieksiêi e Ivan, ela é tensão e conflito interno. Mesmo quando Mítia se encontra em momentos de desespero, quando reconhece que teve atitudes torpes, quando ele confessa a Aliócha que gastou o dinheiro que sua noiva, Catierina Ivánovna, lhe pediu para enviar à Moscou, ele apela para a divina providência. Esse fato mencionado se trata da circunstância na qual ele pede que o irmão mais novo vá até a casa do pai para pedir o dinheiro e devolver à Cátia, para que assim ele possa lhe dar adeus e viver com Grúchenka; dada essa conjuntura, ainda que ele saiba que o pai não dará dinheiro, o que lhe resta é a crença no milagre. Assim quando Aliócha questiona o teor desse milagre, ele responde: “No milagre da Divina Providência. Deus conhece o meu coração, está vendo todo o meu desespero. Está vendo todo esse quadro. Será que vai permitir que o horror se realize? Aliócha, eu acredito em milagre, vai!”.¹²⁸ Embora se possa dizer que lhe falta compreensão da Providência e que, nessa circunstância ainda falta se responsabilizar sobre tal acontecimento, sendo ele consequência da forma como seu livre arbítrio foi utilizado, mas também está explícito que ele é um homem de fé e em conflito moral, uma vez que essas coisas não se anulam.

5.2. Um homem ambíguo

Em Dostoiévski, todos estão submetidos a ambiguidade que assola a humanidade. Por ambiguidade se entende que há falha na suposta harmonia no conhecimento do bem e a ação em acordo com ele. Quando sensibilidade, exercício da liberdade e razão, que deveriam concordar, entram em divergência com os impulsos perversos e que desintegram a harmonia. Ao dizermos que ninguém está imune a essa ambiguidade, não é apenas força de expressão, ela está presente em figuras que exalam positividade como Aliócha, bem como naquelas que exalam negatividade como o pai Karamázov, mas também em Dmitri que é o que Pareyson chama de um homem “misto”. Dessa forma, ele pode ser a demonstração, do modo mais claro e explícito, o que significa estar imerso na ambiguidade, como veremos depois. Isto posto,

¹²⁸ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 180.

constata-se que o autor russo dedicou muito tempo e esforço para compreender os grandes combates presentes no coração humano, que não são capazes de qualificar um indivíduo como simplesmente bom ou mau, e que a racionalidade é insuficiente para materializar uma boa ação no mundo, existem outras coisas em jogo, em relação a esse ponto, vemos em Pareyson que:

Dostoiévski mostra que, contra os impulsos naturais, ou as leis universais, ou as normas morais, ou os ditames da razão, ou os princípios da ciência, ou as exigências do próprio interesse, ou a edificação de um futuro melhor, frequentemente o homem age pelo mais absurdo e arbitrário capricho, por pura maldade e gratuita malvadeza, por simples espírito de contradição ou sede de novidade, por despeito em relação a quem o exorta ao bem ou por ingratidão para com o sistema que quer garantir-lhe o bem-estar e a felicidade, por mera crueldade para consigo mesmo e para com os outros, por tédio ou por angústia, ou por jogo, ou por desejo de sofrer, por amor de destruição ou cobiça de caos, ou preferência do próprio dano ao interesse próprio, por altivez e espírito de independência, a fim de mostrar que não é uma “tecla de piano” ou um tubo de órgão”, obrigado a colaborar numa sinfonia preestabelecida.¹²⁹

Todas essas razões são ilustrativas, mas não ainda suficiente para mostrar os motivos pelos quais um sujeito agiria contra a esperada harmonia de interior, pois tais motivos são infinitos. Há de se considerar também que muitas das vezes que se age contra a razão, ou a moral, seja o que for, se age no exercício da liberdade, independente de qual das suas faces esteja predominante, é sempre liberdade. Com isso, podemos ver que o ato livre no ser humano por si só já é ambíguo, antes de ele ser uma ação no mundo, já teve de lidar com o embate no coração do sujeito que está envolvido no ato de escolher. O próprio Dmitri nos dá uma demonstração de sua linha de raciocínio confusa, das motivações que lhe aparecem na mente, quando pensa se vai ou não matar o pai:

– Bem, não sei, pode ser que não mate, mas pode ser que mate. Temo que de repente ele se torne odioso para mim, pela cara que fizer na hora agá. Odeio a papada dele, o nariz dele, os olhos dele, aquela sua zombaria desavergonhada. Sinto um asco pessoal. Eis o que eu temo; que não consiga me conter...¹³⁰

Pode não parecer que são razões nem perto de serem boas o suficiente para cometer um parricídio, mas tal fala é esclarecedora quando se pensa no que é possível encontrar quando nos deparamos com o campo de batalha que é o coração desse sujeito. Ele está obviamente perturbado pelo fato de dever dinheiro a sua noiva, estar apaixonado pela mesma mulher que o pai, e a raiva, muitas vezes justificada, que sente de seu progenitor. Nenhuma dessas motivações prestam contas a razão e a moral, algumas apenas fazem parte da natureza ambígua do ser

¹²⁹ PAREYSON, L., 2012, p. 163.

¹³⁰ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 181.

humano, e outras também são consequência de seu livre arbítrio. Fato é que ele está em meio a situações de contenda dentro de si, o que faz com que tenha uma personalidade completa, “delineada, agitada, mas na unidade profunda de pecado, culpa, fé, redenção.”¹³¹

Temos diante de nós um indivíduo que lida com inclinações extremas, de um lado, uma fé implacável que quer escolher Deus e o bem, de outro, vontades pecaminosas que o atormentam, o seduzem e por vezes o convencem. Esses dois lados coexistem, criam uma tensão que fazem com que Mítia sempre esteja na posição de ponderar sobre quaisquer escolhas; por essa perspectiva, ele seria o sujeito com a visão mais complexa sobre o mundo. Como se céu e inferno, positividade e negatividade, bem e mal, ocupassem o mesmo espaço em sua mente, de modo que ele enxerga muito bem, talvez seja o irmão que enxergue melhor as possibilidades presentes no mundo, e as vê exatamente como elas são, como alternativas, como contingência, ou seja, nenhum dos lados está vencido. Ele é o sujeito que agride e humilha um homem na frente do filho¹³², mas também é aquele que no instante em iria matar o pai, é atingido por algo que ele sequer sabe como explicar, que lhe impede de cometer o parricídio, na circunstância em que fala sua versão no tribunal, a palavras dele são: “não sei se foram as lágrimas de alguém, se foi minha mãe que implorou a Deus, se foi um espírito de luz que me deu um beijo naquele instante – não sei, mas o diabo foi vencido.”¹³³ Então, observa-se uma situação em que Mítia está na iminência de ser um assassino, tomado pela vontade de matar pai, ainda assim existe uma parte sua que consegue vislumbrar a outra alternativa, pegando emprestados os termos pareysonianos: “Dmitri vê o sim e o não em luta, participa de ambos, mas não aceita a inexorabilidade da negação (necessidade), antes vê sim e não, copresentes na luta, em tensão, como termos de uma escolha a decidir-se livremente cada vez (liberdade).”¹³⁴

Enquanto se está na história temporal, sua liberdade dialética e seu caráter complexo de homem misto, a todo momento parecem colocar Dmitri na beira do abismo, mesmo quando ele já aceitou sua culpa, e embora esteja disposto a pagar por um crime que não cometeu, ainda assim possibilidade de mau lhe assombra. No entanto, ele só é assombrado por isso porque ele tem plena consciência de que pode acontecer de o mal ser escolhido, enquanto a morte não chegar e ele não for redimido de uma vez por todas, a probabilidade de a balança da liberdade

¹³¹ PAREYSON, L., 2012, p. 236.

¹³² DOSTOIÉVSKI, F., 2012, pp. 283-284.

¹³³ Ibid., p. 623.

¹³⁴ PAREYSON, L., 2012, p. 237.

pendar para o mal ou para bem é a mesma. Sabendo disso, ele confessa a Aliócha quando o mesmo lhe visita na prisão:

Irmão, nesses dois últimos meses senti em mim um novo homem, renasceu em mim um novo homem! Ele estava enclausurado em mim, mas nunca apareceria se não viesse essa tormenta. É terrível! Mas que me importa que eu venha a passar vinte anos arrancando minério a marretadas numa mina, não tenho nenhum medo disso, mas agora outra coisa me apavora: que o homem em mim ressuscitado possa me abandonar!¹³⁵

Dessa maneira, é possível constatar que, independente de qual extremo ele esteja situado, bem ou mal, como homem misto, ele não perde de vista nenhum dos extremos que tem dentro de si, pois há arrependimento, culpa, sofrimento e fé, mas há também maldade. Assim, a existência de Dmitri em sua história da salvação, que passa pela via do sofrimento para conseguir se redimir, oferece uma resposta mais pertinente ao ateísmo de Ivan, que o próprio Aliócha, como sugere Pareyson nos apontamentos para o que viria a ser um ensaio sobre Mítia. Porque, como vimos, um dos pontos primordiais que alimenta o ateísmo de Ivan é a ideia de que o sofrimento não tem utilidade, mas a vida do filho Karamázov primogênito mostra que sofrimento deve ser abraçado quando se busca o caminho da redenção, nesse sentido ele é não apenas útil, como também necessário.

5.3. Sofrimento e redenção

É significativo que se chegue ao final da última seção deste trabalho tratando sobre a redenção, afinal Dostoiévski concebe suas ideias filosóficas tendo em vista o bem e a harmonia final, a partir do pensamento de que é possível e, talvez se possa dizer, até mesmo indispensável para o indivíduo que o mal seja superado. O que não quer dizer que nosso autor seja plenamente um otimista, mas quer dizer que ele também não é plenamente um pessimista, de acordo com Pareyson:

A concepção filosófica de Dostoiévski não é otimista porque não minimiza a realidade do mal, mas também não é propriamente pessimista, porque não afirma a insuperabilidade do mal; pelo contrário, ela proclama a vitória final (escatológica!) do bem. [...] para o homem não resta outro caminho para o bem a não ser uma dolorosa passagem através do mal.¹³⁶

¹³⁵ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 767.

¹³⁶ PAREYSON, L., 2012, p. 139.

Então, para o processo redentor, pressupõe-se uma passagem pelo sofrimento. Em *Os Irmãos Karamázov*, a aceitação ou não aceitação do sofrimento é visto, através da decisão de ter fé em Deus e ver nele a solução e a cura, como abarcando grande parte dos tópicos na obra. Nessa direção, quem tem fé em Deus consegue aceitar sua culpa e seguir suportando o sofrimento, porém, sem fé, a culpa destrói o sujeito, como é o caso de Ivan e Smierdiákov.¹³⁷ No romance presenciamos o processo de Dmitri aceitando o sofrimento como parte do caminho que o levará a tão esperada redenção, contudo, neste e em qualquer outro caminho nos deparamos com o problema da liberdade. Pois para se aproximar do perdão divino e da salvação, é preciso que haja a passagem do mal para bem, e a mesma só ocorre através da liberdade. Deixando claro que essa “passagem” que mencionamos não se trata de um evento isolado, de uma escolha única, se trata justamente da vida, que é o ambiente da disputa entre bem e mal, neste extrato de vida que temos como objeto, que é Dmitri Karamázov, não seria diferente. Dostoiévski como estudioso dos tormentos que assolam a humanidade, demonstra bastante conhecimento desse campo de batalha com a vida de Mítia.

Para falar do sofrimento a partir da compreensão daquele que tem fé, é importante ressaltar que tal sofrimento não funciona apenas como punição, mas sim como uma força que é superior à força do mal, logo, capaz de destruí-lo.¹³⁸ Afinal, foi pelo sofrimento que Cristo salvou a humanidade, e ainda sofreu como inocente, deixando o exemplo da força do sofrimento e a relevância que isso tem para o divino.¹³⁹ Em decorrência da valorização do sofrimento na história da salvação, depreendemos que não basta culpa, ela é importante na medida que serve como reconhecimento do erro, do pecado, mas a potência da dor é muito maior. O visitante misterioso de Zossima, poderia ter sentido culpa pelo o resto de sua vida sem confessar o crime, mas apenas no ato de confessar e sofrer as consequências é que ele foi redimido. Logo, com isso, se vê que a culpa foge do nosso controle, é involuntária e atinge o indivíduo inesperadamente, a aceitação do sofrimento não, essa é escolha, é um exercício da liberdade. Como é de se esperar, é através da liberdade que ocorre a inversão do destino do sujeito, a lei da redenção, quando inserida na vida, tem a capacidade de suprimir a negatividade do mal, a inversão tem seu início nesse momento:

¹³⁷ TERRAS, V., 1981, pp. 74-75.

¹³⁸ PAREYSON, L., 2017, p.78.

¹³⁹ Pedro, 2, 20-21.

A negatividade tem dois aspectos: como pecado é destruição; como sofrimento é redenção. Isso porque o sofrimento penetrou em Deus até o ameaçar; mas Deus, assumindo-o, transformou-o em resgate pela negatividade do mal, em salvação da criação e do homem. [...] Por um lado, toca-se o abismo do negativo e isso leva ao triunfo do positivo. O sofrimento, nesse sentido, não é apenas um suportar, mas é um agir; o sofrimento como suportar ativo e, assim, criativo. O sofrimento torna-se dessa maneira o portador do segredo do ser, o revelador do segredo do ser e a introdução a positividade escatológica.¹⁴⁰

Positividade escatológica aqui como o mal definitivamente vencido da história eterna, isto é, no fim dos tempos. Então, o sofrimento na história temporal é o que garante a salvação. Até porque ele é parte considerável do que caracteriza essa história no movimento de escolha entre bem e mal, nem sempre os dois aparecem muito claros para o indivíduo, o julgamento dos seres humanos falha e a identificação do que é bom e do que é mau não é uma ciência exata. O que não significa que um mal feito de maneira não intencional, ou por pensar que estava fazendo o bem, isentará o indivíduo de punição ou tormento, Dostoiévski sabia bem disso, pois em *Crime e Castigo*, Raskólnikov inicialmente acreditava que faria um bem em matar a usurária, mas em nenhum momento depois do crime fica em paz com seu ato e é punido, não apenas através das leis terrenas, o seu tormento viria também do transcendente. Vemos um questionamento parecido em Dmitri, em determinada circunstância ele pergunta pelo sentido da existência de seu progenitor, ele diz:

– Para que vive um homem como esse?! - rugiu surdamente Dmitri Fiódorovitch, já quase arrebatado de ira, erguendo de um jeito um tanto inusual os ombros e quase se curvando. - Não, digam-me se ainda se pode permitir que desonre a Terra com a sua presença - correu a vista por todos com a mão apontada para o velho. Falava de forma lenta e cadenciada.¹⁴¹

Dessa fala se tira que ele pensa que a presença de seu pai no mundo é uma desonra, de acordo com isso, em seu julgamento não lhe faltariam motivos para cometer um homicídio. Nessa conjuntura o autor nos coloca um dilema, porque Fiódor Pávlovitch é um sujeito odioso, mas é um ser humano, até mesmo antes de ser o pai, e quando ocorre o assassinato, a condenação jurídica e também aquela de bases religiosas, não diz respeito a quem o falecido era, mas no fato de que quem matou é agora um homicida, mais especificamente do caso de Mítia, seria um parricida. Diferente de Raskólnikov, Dmitri entendeu isso bem, que o homicídio só significaria que ele escolheu o mal, não que pai era desprezível, mesmo que ele fosse, então

¹⁴⁰ PAREYSON, L., 2017, p. 80.

¹⁴¹ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 117.

ele não o mata. Porém, ainda sim, ele se culpa depois pelo desejo de matar, e por isso também ele aceita sofrer.

Aceito o suplício da acusação e minha desonra pública, quero sofrer e com o sofrimento purificar-me! Porque talvez me purifique, não, senhores? Mas, não obstante, ouçam pela última vez: não sou culpado pelo sangue derramado de meu pai! Aceito o suplício não por o haver matado, mas por ter querido matá-lo, e é possível que realmente viesse a matá-lo... Mas, apesar de tudo, tenciono lutar com os senhores e isso eu vos anuncio. Hei de lutar com os senhores até o último limite, e aí Deus decide!¹⁴²

Mostrando que Dmitri também entendeu muito bem a lógica da redenção. Devido ao erro que há no discernimento humano, pelo fato de a pecaminosidade ter sido colocada no mundo, desse modo, sendo um ser de natureza pecaminosa, cujo primeiro ato livre foi optar pelo mal, o meio dado por essa perspectiva religiosa para se redimir é a dor acompanhada do arrependimento. Pois é o arrependimento que permite a vitória do indivíduo sobre seu pecado, ele o permite “elevant-se acima da impotência do próprio eu para apelar ao princípio que ajuda sua fragilidade”.¹⁴³ Há, portanto, o reconhecimento das próprias limitações diante da liberdade que lhe dá a opção do pecado e ele, por vezes, aceita. Mítia então abraça uma vida de sofrimento pela vontade que tinha internamente em si, esse é um dos principais motivos para que ele veja a finalidade do sofrimento, não apenas pelo fato isolado, mas também pela percepção de que a maldade está em alguma medida, na natureza dele. Assim, aceita pagar por um pecado que não foi ele que materializou no mundo. Em vista disso, consegue-se perceber que sua condenação não diz respeito ao âmbito jurídico, é claro que ele tem a punição na Terra, e é submetido a um sistema ético-jurídico que falhou, porque assim como as pessoas responsáveis por esse sistema, ele é limitado. Mas a condenação de Mítia, como sugere Julia Kristeva em *Dostoevsky, or The flood of language* é uma autocondenação, ele presta contas a uma verdade e a uma ética que vem do transcendente, uma condenação que “deixa o homem sozinho consigo mesmo, livre com a consciência de seu desejo de vida e morte”¹⁴⁴

Assim, ele se revela também como uma espécie de figura crística, por um viés diferente daquele de Aliócha. Ele passa pelas tentações e renasce como um novo homem, ele mesmo nos informa de seu renascimento e de seu medo de que seu novo caráter lhe abandone. Em nome

¹⁴² DOSTOIÉVSKI, F., 2012 p. 665.

¹⁴³ PAREYSON, L., 2012, p. 121.

¹⁴⁴ KRISTEVA, J., *Dostoevsky, or The flood of language*, translated by Jody Gladding. New York: Columbia University Press, 2022, p. 57. (Tradução nossa)

de sua nova forma e, ao reconhecer o valor redentor do sofrimento, ele mudou seu destino pela escolha da positividade, do bem, de Deus e recusa da negatividade, do mal, do diabo. Ainda com a dor que ele abraçou, vê-se o ímpeto de que seu sofrimento sirva não apenas para sua expiação, isto é, não apenas para a purificação e reparação de suas falhas e pecados, mas de todos, com isso ele aprende a amar ao próximo de maneira muito semelhante a que Cristo amou. Observamos tais sentimentos nos relatos do sonho que ele tem, logo antes de ser condenado, no qual vê diversas mulheres com frio, desabrigadas e um bebê também com frio e com fome, em sonho ele se pergunta o porquê de toda essa situação miserável dessas pessoas:

[...] diga-me: por que estão aí em pé essas mães vítimas de incêndio, por que as pessoas são pobres, por que o bebê é pobre, por que a estepe é nua, por que eles não se abraçam, não se beijam, por que não cantam canções alegres, por que a desgraça negra as deixou tão escuras, por que não alimentam o bebê?

E ele sente em seu íntimo que, embora fique perguntando feito louco e à toa, quer sem falta perguntar justamente assim e é justamente assim que precisa perguntar. E sente ainda que em seu coração se agita um enternecimento que jamais o habitara, que tem vontade de chorar, que quer fazer algo em prol de todas as pessoas para que a criança pare de chorar, para que a mãe do bebê, de rosto ressequido e escuro, também pare de chorar e a partir desse instante ninguém mais derrame lágrimas, e que isso seja feito agora, neste exato momento, sem demora e apesar dos pesares, com toda a impetuosidade dos Karamázov.¹⁴⁵

Seu questionamento sobre o sofrimento do bebê deságua em conclusões diferentes do questionamento de Ivan sobre o sofrimento das crianças, devido a seu ateísmo, o último não consegue encontrar finalidade no sofrimento, por isso sua reação de direcionar a raiva que sente à Deus. Já Mítia, devido ao entendimento de seu próprio sofrimento, reconhece a maldade ao seu redor e, como ressalta Joseph Frank, essa angústia que ele sente é canalizada para a vontade de pôr um fim à miséria de todos.¹⁴⁶ Nesse sentido, através desse sonho se efetiva transformação de sua consciência, quando acorda, afirma ter tido um sonho bom e somos informados pelo narrador que ele está com uma cara nova “iluminada pela alegria”¹⁴⁷, indicando que ele finalmente encontrou alegria no infortúnio, pois, em seguida, ele aceita de bom grado a punição, mesmo que seja inocente de tal crime. Ainda que ele fuja do caminho do exílio, porque essa não é a cruz que ele lhe cabe, o próprio Aliócha afirma isso, ele expiará para sempre seus pecados.¹⁴⁸ Pois ele conseguiu enxergar a dor como fecunda, dela nasce a transformação do mal

¹⁴⁵ DOSTOIÉVSKI, F., 2012 p. 663.

¹⁴⁶ FRANK, F., 2018, p. 819.

¹⁴⁷ DOSTOIÉVSKI, F., 2012, p. 664.

¹⁴⁸ Ibid., pp. 982-983.

para o bem, então, no exercício da liberdade que admite a escolha do mal, assim como do bem, aceita a dor ao entender que ela é força regeneradora, tornando Mítia um “homem ressuscitado”, em suas próprias palavras. Portanto, na trajetória que estamos seguindo junto com os Karamázov, Dmitri é mal, mas também é bom, Dostoiévski demonstra nele o nó onde está presente prazer e dor, ou seja, o reconhecimento da necessidade de sofrer, e mais do que isso, o desejo de sofrer, pois nele encontrará a purificação e seu próprio resgate enquanto pecador. Sendo assim, Pareyson nos informa que há aqui uma dialética ambígua, que enxerga medidas iguais de prazer e dor no sofrimento¹⁴⁹. Dialética essa a qual já vimos que funciona como base para a formação do caráter de Mítia, dessa maneira, em seu momento de redenção não seria diferente, essa dialética se aplica tanto na instância da liberdade, quanto na instância da purificação. Porém, é claro que tal experiência só é possível quando se reconhece a necessidade de um ser superior, a divindade que oferece uma vida de sacrifício. Mas também, a partir dela ofereceria redenção e vida eterna na qual o bem seja definitivo, portanto, não seria com conhecimento que se compreende e se aceita o processo de redenção, indispensavelmente, precisa-se de fé.

Pela forma do olhar de Pareyson sobre Dostoiévski que abordamos aqui, reforça-se a noção de que o mal, a dor e o sofrimento, quando não são considerados dentro da divindade, é inevitável que recaiam na noção de inutilidade. Ou seja, o sofrimento não é algo reservado à humanidade, ele também está em Cristo, portanto, no próprio Deus, que é o maior de todos os sofredores. Sabemos que o destino dos seres humanos foi condenado a ser um destino de sofrimento em função da pecaminosidade, no entanto, ainda que a humanidade tenha escolhido o mal, fomos alvos da misericórdia divina, mas isso teve um custo:

Mas o perdão é possível em virtude de uma tragédia ainda mais imensa do que a humana, qual seja, a tragédia imanente ao fazer de Deus: o sofrimento do Cristo e seu abandono por parte de Deus no momento extremo de seu rebaixamento.¹⁵⁰ À tragédia humana e histórica dominada por uma misteriosa lei de expiação se acrescenta uma tragédia divina e teogônica: Deus contra si mesmo.¹⁵¹

Então retira-se a dor da humanidade com a dor de Deus, que o responsável por redimi-la, dessa forma Deus e humanidade, em um estado de sofrimento mútuo fazem com que os indivíduos se aproximem da redenção. Já presenciamos com Aliócha a ideia do sofrimento

¹⁴⁹ PAREYSON, L., 2017 p. 180.

¹⁵⁰ Ver Mateus 27, 46. Tal passagem se trata do momento da crucificação.

¹⁵¹ PAREYSON, L., 2017, p. 180.

compartilhado entre Deus e a humanidade por meio da tragédia de Cristo, mas, como foi dito, junto ao irmão mais novo temos acesso a ideia, com Dmitri esse sofrimento é posto na realidade. É desse modo que Mítia volta para as questões eternas, o primogênito ultrapassa o estágio do reconhecimento de sua própria incapacidade, ele consegue ver tanto a cura no sofrimento¹⁵², como também enxerga o bem que transcende a humanidade. É desse modo que Dostoiévski elabora uma concepção complexa ateísmo, de negação total da criação, para depois retornar às questões eternas, como sempre.

¹⁵² SOLOVIOV, V., 2017 p. 534.

6. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Pela perspectiva religiosa, Deus fez a humanidade livre, antes de qualquer coisa, antes de se fazer boa ou má, ela é livre, é livre inclusive para por Deus a prova. Ele fez dessa maneira, pois quando se trata da relação com o divino, não basta que se tenha fé por obrigação, isso não seria fé, a crença deve ser fruto de uma decisão livre. No entanto, como vimos na obra em questão, o autor explora algumas possíveis consequências dos atos de liberdade humana.

Dostoiévski se detém no estudo do mal em três estágios: na forma que ele é presente no bem, ou seja, na medida em que foi superado e agora funciona para a reafirmação do bem em Aliócha; quando ele opera sua força desagregadora no sujeito que leva-o a negação de si, como em Ivan; e na “passagem dialética”, que ao experienciar o sofrimento e a dor, presencia-se o mal se autodestruindo para afirmar o bem, como mostra em Mítia. Em relação a essa dialética apresentada do bem e no mal na obra de nosso autor, a explicação na obra de Pareyson é a seguinte:

O paradoxo da condição humana é que a experiência do mal é uma negação da vida e uma aproximação do não ser, todavia é um passo adiante na afirmação do homem na vida e no ser. Nesse sentido, o delito é a prova suprema do homem, e Dostoiévski não o teme, dado que ninguém é totalmente bom, e também Alieksiêi é um Karamázov; naturalmente é preciso que o mal não se detenha no seu momento destrutivo e que, através da dor, o homem possa compreender a sua natureza e inverter o seu destino de perdição em anúncio de salvação.¹⁵³

Realmente, Dostoiévski não se detém no momento destrutivo do mal, porque ele mostra que, ainda que o bem seja sorrateiro, silencioso, ele é plenamente capaz de vencer o nada e se infiltrar nos corações daqueles que menos se acredita. E que a bondade, mesmo que discreta, é digna não só de nota, como de um romance inteiro, além disso, seu caráter dominante tem habilidade para se impor no destino de qualquer um que abra espaço, por menor que ele seja.

Devido a supremacia do bem, digamos assim, os planos de Ivan são frustrados, ele gostaria de ter sido o do Inquisidor, assim como Aliócha queria ser a voz de Zossima, mas o último chega mais próximo de conseguir seu objetivo. Ivan ansiava uma vida heroica, que funciona a partir do Cristianismo às avessa do Grande Inquisidor, porém ele não seria o primeiro personagem de Dostoiévski a não conseguir viver de acordo com sua idealização do

¹⁵³ PAREYSON, L., 2012 p. 141.

mundo, já vimos isso ocorrer com Raskólnikov, por exemplo. No entanto, Ivan é o último a ter seus ideais implodidos, a ter sua tão cara racionalidade colocada em questão diante dos mistérios que a divindade põe no mundo, é o último a enlouquecer. Diferente de seus outros dois irmãos, que encontram um caminho para a fé, Ivan parece sempre estar preso na dúvida, sem conseguir avançar muito além dela, sua conversa com o Demônio nos mostrou isso.

Foi possível perceber que tanto Aliócha quanto Mítia podem funcionar como figuras crísticas, mas o mais novo o é pela via da inocência, já o mais velho pela via do sofrimento. Alieksiêi não chegou ainda a ser tentado nas mesmas proporções que seu irmão, o próprio Zossima previa isso para seu futuro, por outro lado, o irmão é importunado pelas tentações, reconhece o pecado, adota o sofrimento e é condenado a pagar pelo crime de outro. Consequentemente, uma das grandes diferenças entre Dmitri e Ivan é que o primeiro tem fé, e com isso Dostoiévski marca seu ponto, pois ele demonstra no romance que, com fé é possível aceitar e viver com a culpa, e suportar o sofrimento. Mas sem fé, a culpa acaba com o sujeito, leva Ivan a insanidade e Smierdiákov ao suicídio.

Por isso, dentre os três irmãos, Dmitri é o que nos coloca mais próximos da experiência do que é ser um ser humano, em conflito com a própria natureza, por vezes escolhendo certo, por vezes escolhendo errado e sofrendo para tentar se redimir com isso. Sendo assim, espera-se que tenha ficado claro que o cerne do romance mora na vitória do bem, do positivo, talvez na sequência não escrita este ponto teria tido maiores explicações e ficaria evidente de maneira ainda mais concretizada. No entanto, já é bastante claro com a vida de Dmitri essa vitória. Uma vida na qual acompanha-se a passagem da degradação para homem novo que nasce nesse Karamázov. Nesse sentido, é como se Aliócha mostrasse o que poderia ser, caso se chegue tão perto do ideal quanto ele, Ivan nos mostrasse o que não ser, aquilo que pode levar a loucura, e Mítia mostrasse o que é. A vista disso, Dostoiévski parece apresentar a humanidade a ela mesma, explicitando o abismo diante do qual se encontra.

No presente estudo nos esforçamos para enxergar o destino de Dmitri e a vida de Aliócha como uma possível resposta às observações de Ivan sobre o sofrimento inútil e o exercício da liberdade, pois são neles que Dostoiévski trabalha esses tópicos para mostrar um caminho até a escolha do bem e até a redenção. Entretanto, também é verdade que o autor não apresenta uma teoria positiva, que tenha um tom demasiadamente especulativo, em contestação a toda a negatividade do niilismo do Karamázov ateu. Tal observação pode ser problemática a um olhar atrelado a modernidade racionalista. Mas existe outro lado da moeda, pode ser que

seja possível ver no tom mais artístico, intenso e dramático com o qual é realizada a redenção de Mítia, por exemplo, justamente uma resposta que demonstra a incapacidade da razão e da ciência de alcançar soluções para problemas que seriam de outro mundo, transcendentais, ou se preferirmos, divinos. Afinal, como bem se retratou, sequer Ivan consegue lidar racionalmente com tais problemas, e a tentativa é tão frustrada que o leva à insanidade.

Jamais, na história da filosofia, demos por encerrado um assunto, não existe tal coisa como “dizer tudo o que precisava ser dito”, seguindo essa linha de raciocínio, não dissemos sequer um terço do que precisava ser dito. O trabalho se dá dessa forma porque *Os Irmãos Karamázov*, como derradeira obra do autor russo, parece carregar uma inesgotável bagagem de temáticas que já vinham sendo tratadas em outras obras há anos, bem como carrega um vazio do que poderia vir depois, mas não veio. Não ressaltamos esses aspectos para criar um impeditivo de ler a obra por si mesma e pensar sobre ela, afinal tentamos fazer isso em certa medida, ressaltamos apenas para evidenciar a complexidade textual e extratextual desta obra prima. Por isso não há como dizer tudo, mas buscamos dizer um pouco.

Referências bibliográficas

BAKHTIN, M. M. *Problemas da Poética de Dostoiévski*. Tradução, notas e prefácio de Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2022.

BARSOTTI, D. *Cristianismo Ruso*. Tradujo Alfonso Ortiz Gracia. Salamanca: Ediciones Sígueme, 1966.

BERDIAEV, N. *O espírito de Dostoiévski*. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Eleia Editora, 2021.

_____. *The Russian Idea*. New York: The Macmillan Company, 1948.

BERLIN, I. *Russian Thinkers*. London: Penguin Books, 1979.

BERMAN, M. *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo: Companhia de Bolso, 2007.

BÍBLIA – Bíblia de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BROWER, D. R. *Training the Nihilists: Education and Radicalism in Tsarist Russia*. London: Cornell University Press, 1975.

BULGAKOV, S. *The Orthodox Church*. Translated by Lydia Kesich. New York: St. Vladimir Seminary Press, 1988.

CASSEDY, S. *Dostoevsky's Religion*. Stanford: Stanford University Press, 2005.

CABRAL, J. *Dostoevsky – nihilism, art and Christianity*. HORIZONTE - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 19, n. 58, p. 237, 30 abr., 2021.

_____. *Dostoiévski- consciência trágica e crítica teológica da modernidade: subterrâneo, tragédia e negatividade teológica*. Tese (Doutorado em Teologia) – Departamento de Teologia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

COSTA, M. *O herói nülista e o impossível além do homem: uma investigação filosófica do romance Os demônios de Fiódor Dostoiévski*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Departamento de Filosofia, Universidade Federal da Bahia, Salvador, 2015.

DOSTOIÉVSKI, F. *The Diary of a Writer*. Translated by Boris Brasol. New York: George Braziller, 1919.

_____. *Fyodor Dostoevsky: Complete Letters*. Translated by David A. Lowe. Vol. 5, 1878-188. Ann Arbor: Ardis Publishers, 1991.

_____. *Memórias do subsolo*. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. 6ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. Tradução de Boris Schneiderman. 4ª edição. São Paulo: Editora 34, 2011.

_____. *Crime e Castigo*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 8ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2019.

_____. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 3ª Edição. São Paulo: Editora 34, 2012. V. 1.

_____. *Os Irmãos Karamázov*. Tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra. 3ª Edição. São Paulo: Editora 34. 2012. V. 2.

_____. LÉONTIEV, K., SOLOVIEV, V., ROZANOV, V., BOULGAKOV, S., BERDIAÏEV, N., FRANK, S. *La Légend du Grand Inquisiteur*. Traduction et introduction par Luba Jurgenson. Lausanne: Editions L' Age d'Homme, 2004.

_____. *Púchkin (1880)*. In GOMIDE, B. (Org.) *Antologia do pensamento crítico russo*. Tradução de Ekaterina Vólkova Américo e Graziela Schneider. São Paulo: Editora 34, 2017

EDIE, J. M., SCANLAN, J. P., ZELDIN, M. B., *Russian Philosophy. Volume II: The Nihilists, The Populists; Critics of Religion and Culture*. Knoxville: The University of Tennessee Press, 1976.

EROFÉIEV, V. *Encontrar o homem no homem: Dostoiévski e o existencialismo*. Tradução de Marina Darmaros. São Paulo: Kalinka, 2021.

FRANK, J. *Dostoiévski: Os Efeitos da libertação, 1860-1865*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *Dostoiévski: Os Anos Milagrosos, 1865-1871*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

_____. *Dostoiévski: O Manto do Profeta, 1871-1881*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2018.

_____. *Between Religion and Rationality: essays in Russian literature and culture*. New Jersey: Princeton University Press, 2010.

_____. *Through The Russian Prism: essays on literature and culture*. New Jersey: Princeton University Press, 1990.

FREDE, V. *Doubt, Atheism, and the nineteenth-century Russian intelligentsia*. Madison: The University of Wisconsin Press, 2011.

_____. *Nihilism*. In: EMERSON, C., PATTISON, G. POOLE, R. (Org.) *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. New York: Oxford University Press, 2020.

GILLESPIE, M. A. *Nihilism Before Nietzsche*. Chicago: The University of Chicago Press, 1995.

GIRARD, R. *Deceit, Desire and the Novel: Self and Other in Literary Structure*. Translated by Yvonne Freccero. Maryland: The Johns Hopkins Press, 1965.

HAMBURG, G. M., POOLE, R. A. (Org.). *A History of Russian Philosophy 1830-1930: Faith, Reason, and the Defense of Human Dignity*. New York: Cambridge University Press, 2010.

JACKSON, R. L. *The Art of Dostoevsky: deliriums and nocturnes*. New Jersey: Princeton University Press, 1981.

KEIJI, N. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State of New York Press, 1990.

KIERKEGAARD, S. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativo direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário*. Tradução de Álvaro Luiz Montenegro Valls. 3ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2013.

_____. *Práticas do Cristianismo*. Tradução de Paulo Abe. Londrina: Livrarias Família Cristã, 2021.

KIZENKO, N., *The Orthodox Church and Religious Life in Imperial Russia*. In: EMERSON, C., PATTISON, G. POOLE, R. (Org.) *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. New York: Oxford University Press, 2020.

KRISTEVA, J., *Dostoevsky, or The flood of language*, translated by Jody Gladding. New York: Columbia University Press, 2022.

LEATHERBARROW, W. J. (Ed.). *The Cambridge Companion to Dostoevskii*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

MILLER, R. F. *The Brothers Karamazov: Worlds of the Novel*. New Heaven: Yale University Press, 2008.

NUNES, B. *No tempo do niilismo e outros ensaios*. São Paulo: Editora Ática S.A., 1993.

PAREYSON, L. *Dostoiévski: Filosofia, Romance e Experiência Religiosa*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2012.

_____. *Ontologia da liberdade: o mal e o sofrimento*. Tradução de Vinícius Honesko. São Paulo: Edições Loyola: Mosteiro de São Bento de São Paulo, 2017.

PATTISON, G; THOMPSON, D. O. *Dostoevsky and the Christian Tradition*. Cambridge University Press, 2001.

PATTISON, G., *Dostoevsky*. In: EMERSON, C., PATTISON, G. POOLE, R. (Org.) *The Oxford Handbook of Russian Religious Thought*. New York: Oxford University Press, 2020.

ROCHA, Frei Mateus. *O Tormento de Deus*. Petrópolis: Editora Vozes Limitada, 1970.

SEGRILLO, A. *Os russos*. São Paulo: Contexto, 2012.

SHESTOV, L. *Dostoevsky, Tolstoy and Nietzsche*. Translated and edited by Bernard Martin and Spencer E. Roberts. Athens: Ohio University Press, 1969.

SOLOVIOV, V. *Três discursos em memória de Dostoiévski*. In GOMIDE, B. (Org.) *Antologia do pensamento crítico russo*. Tradução de Denise Sales. São Paulo: Editora 34, 2017.

STEWART, J. *A history of the nihilism in the nineteenth century: Confrontations with Nothingness*. Cambridge: Cambridge university press, 2023.

TCHERNYCHEVSKII, N. *O que fazer?* Tradução de Angelo Segrillo. 1ª Edição. São Paulo: Expressão Popular, 2020.

TERRAS, V. *A Karamazov Companion: Comentary on the Genesis, Language, and the Style of Dostoevsky's Novel*. Madison: The University of Wisconsin Press, 1981.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e Filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. 1ª Edição. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

VENTURI, F. *Roots of Revolution: A History of the Populist and Socialist Movements in Nineteenth Century Russia*. Translated by Francis Haskell. New York: Alfred A. Knopf, 1960.

VOLPI, F. *Nihilismo*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

WILLIAMS, R. *Dostoevsky: Language, Faith and Fiction*. London: Continuum, 2008.