

## O NIILISMO EM IVAN KARAMÁZOV: EM CONSTANTE REFERÊNCIA A NIETZSCHE

[NIHILISM IN IVAN KARAMAZOV: IN CONSTANT REFERENCE TO NIETZSCHE]

Robson Costa Cordeiro\*  
Universidade Federal da Paraíba, Brasil

**RESUMO:** O artigo procura pensar niilismo de Ivan Karamázov em três capítulos decisivos de “os irmãos Karamázov”, “a revolta”, “o grande inquisidor” e “o diabo. O pesadelo de Ivan Fiódorovitch”, fazendo constante referência ao pensamento de Nietzsche. Através do exame desses capítulos, o artigo procura refletir sobre o problema fundamental da liberdade humana e sobre o conflito entre fé e razão, apresentando os elementos decisivos da crítica de Dostoiévski ao cristianismo institucional e à sua inversão do sentido da compaixão.

**PALAVRAS-CHAVE:** Dostoiévski; Nietzsche; niilismo; liberdade

**ABSTRACT:** The article seeks to think about Ivan Karamazov's nihilism in three decisive chapters of “the brothers Karamazov”, “the revolt”, “the grand inquisitor” and “the devil. Ivan Fiódorovitch's Nightmare”, making constant reference to Nietzsche's thoughts. By examining these chapters, the article seeks to reflect on the fundamental problem of human freedom and the conflict between faith and reason, presenting the decisive elements of Dostoevsky's critique of institutional Christianity and its inversion of the meaning of compassion.

**KEYWORDS:** Dostoevsky; Nietzsche; nihilism; freedom

**E**m uma das mais belas páginas de “Os Irmãos Karamázov”, Dostoiévski expõe de forma magistral o niilismo de Ivan através de um diálogo dele com o seu irmão caçula Aliócha. Para que nos encontramos e estamos aqui a conversar?, pergunta Ivan ao irmão. Decerto, diz então, que não foi para falar do amor por Catierina Ivánovna, do nosso pai ou do nosso irmão Dmítri. Isto porque eles, “os bisonhos”, estão ali para falar de outros “assuntos”, dos “problemas eternos”. Os “problemas eternos” são deus, a imortalidade, a liberdade, o sentido da existência. E os que não acreditam em deus ou na imortalidade vão falar de socialismo, anarquismo, de reformulação social, de modo que continuarão falando também de “coisas eternas”, de um ideal de mundo, diz Ivan.

A questão para Ivan não é a da descrença em deus, se ele existe ou não. Por isso, diz ele, “aceito Deus, e não só de bom grado como, além disso, aceito também sua sabedoria e seus fins, que nos são totalmente desconhecidos, acredito na ordem, no sentido da vida, acredito na harmonia eterna na qual nós todos nos fundiríamos...”<sup>1</sup> Embora admita a possibilidade de acreditar em tudo isso, a questão decisiva para Ivan é

\* Professor do Departamento de Filosofia e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: [robsoncordeirofil@gmail.com](mailto:robsoncordeirofil@gmail.com)

que ele não aceita e não pode concordar em aceitar o mundo criado por deus, mesmo que pudesse ver as paralelas se encontrarem no infinito, a harmonia universal e o fim das dores no mundo ao final de tudo. O argumento decisivo contra essa aceitação é para ele o sofrimento das crianças, que é descrito de maneira terrivelmente cruel através de vários exemplos no capítulo “A Revolta”.

“Explica-me, por que ‘não aceitas o mundo?’”<sup>2</sup>, pergunta-lhe então Aliócha. Antes de responder esta questão e de falar diretamente das crianças, Ivan diz para Aliócha que não entende como é possível amar o próximo. A seu ver, continua ele, “é justamente o próximo que não se pode amar, só os distantes é possível amar.”<sup>3</sup> E por que? Porque, segundo ele, quando alguém acaba de mostrar o rosto, o amor acaba. Mesmo se alguém diz ter um grande sofrimento por uma ideia, por exemplo, acharemos que ele parece não ter a cara de alguém que sofre por uma grande ideia. Em um momento de fina ironia, Ivan chega a dizer que os pedintes deviam pedir esmola pelos jornais, porém nunca de perto, pois, assim como os pedintes que aparecem em uma representação no palco, no teatro, talvez pudéssemos admirá-los, embora não propriamente amá-los. Isto porque no palco, na representação, os vemos à distância, em belos andrajos esfarrapados, em uma representação da vida que ainda mantém distância da vida.

Em “Assim falou Zaratustra”, no discurso “do amor ao próximo”, Nietzsche também diz que “mais alto do que o amor do próximo, está o amor do distante e do futuro; mais alto, ainda, do que o amor ao homem, reputo o amor às coisas e aos fantasmas.”<sup>4</sup> “Coisas e fantasmas” parecem indicar o distante e o futuro, o que ainda não é coisa constituída, embora já seja “coisa” enquanto perspectiva de ser, anúncio, provocação. Que o futuro e o distante, diz Zaratustra, sejam “a razão de ser do teu hoje: no amigo, deves amar o super-homem como a tua razão de ser.”<sup>5</sup> O futuro e o distante são o super-homem, e o amigo é um presságio do super-homem e a festa da terra. O amigo, como um prenúncio do sentido da terra, tem sempre um mundo para dar de presente, o mundo que ele desenrola, mas que volta sempre novamente a enrolar-se, “como os fitos surgindo do acaso”<sup>6</sup>. Ao homem distante e futuro deve-se amar mais, pois tudo o que já é, todo feito, é indigno do amor ao distante e futuro, conforme também podemos ver descrito por Nietzsche na segunda consideração intempestiva: “E os melhores feitos acontecem em meio a uma tal superabundância de amor que, mesmo se o seu valor fosse incalculavelmente grande também em outros aspectos, em todo caso eles ainda deveriam ser indignos deste amor.”<sup>7</sup> Todo feito, desse modo, por maior que seja, é indigno do amor que transborda, superabunda, ultrapassa todo feito. Maior do que tudo aquilo que já foi pensado, portanto, é o amor ao pensamento; maior do que tudo aquilo que já foi pintado é o amor à pintura; maior do que todo e qualquer feito, está o amor ao fazer. O amigo é o futuro e o distante como aquilo que ainda precisa ser feito, que é o sentido da terra, que são os fantasmas, o mundo que sempre volta a desenrolar-se.

O discurso inicia com estas palavras: “Sois pressurosos em acudir ao próximo e tendes bonitas palavras para isto. Mas eu vos digo: o vosso amor ao próximo é o vosso mau amor por vós mesmos.” E Zaratustra continua: Fugis para junto do próximo a fim de fugir de vós mesmos e desejaríeis fazer disto uma virtude; mas eu vejo claro em vosso ‘altruísmo.’”<sup>8</sup> Ivan, por seu lado, fala da lenda de *são Julião hospitaleiro*, de Flaubert, que mostra o santo beijando a boca fétida do mendigo acometido de uma grave doença, e mostra que considerava que o seu amor tinha sido ditado pelo dever, como uma espécie de penitência, não sendo, portanto, sincero e espontâneo. Este seria o

sentido do “altruísmo” que Nietzsche diz que vê claro, uma obrigação moral cristã que vai de encontro ao desejo do homem?

Por trás das palavras de Ivan de que não é possível amar o próximo, mas só o distante, parece haver a seguinte tese: Como não é possível ajudar o próximo a não sofrer, precisamos odiá-lo. Este pensamento é expresso em “diário de um escritor (1876)”: “A consciência de nossa total impotência para ajudar a humanidade que sofre e aliviá-la — junto à certeza dos seus sofrimentos — *pode transformar, em nosso coração, nosso amor pela humanidade em ódio por ela.*”<sup>9</sup> Segundo Chestov, isto é precisamente o que Raskólnikov escreveu em seu artigo: “*a consciência moral autoriza o ódio à humanidade.*”<sup>10</sup> Com isto ele capta a essência do que disse Raskólnikov quando procurava explicar o seu artigo para Porfiri:

Eu insinuei pura e simplesmente que ‘o homem extraordinário têm o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez, para toda a humanidade) o exija’.<sup>11</sup>

Este pensamento parece querer indicar a vontade de correr por todos os meios para acudir o homem que sofre, o último homem, que sofre, sobretudo, da vida, da existência, querendo, desse modo, que ele deixe de ser o último e passe a ser o primeiro, o grande homem, o homem extraordinário e, caso isso não seja possível, como de fato não o é, que se mande ao diabo o amor, passando o ódio eterno a ocupar o seu lugar.<sup>12</sup> Isto mostra que a *hybris* de Raskólnikov, o seu desejo de “passar por cima de diferentes obstáculos”, é movida por uma consciência moral daquilo que o homem deveria ser, ou seja, por uma consciência de que o homem deveria ser o homem extraordinário. É por isso que Raskólnikov vai entender que homens como Kepler e Newton teriam o direito de eliminar os dez, cem ou mais homens que pudessem impedir que as suas descobertas chegassem ao conhecimento de toda humanidade. Desse modo, os que procuram obstaculizar o grande, como não podem vir a ser grandes, precisariam então ser eliminados, pois o trabalho da grandeza não pode parar. E como a velha usurária só atrapalha o trabalho da grandeza, ela precisa ser destruída, pois assim exige a consciência moral do grande homem. Raskólnikov, no entanto, não é um exemplar do grande homem como ele pensava, mas apenas, conforme ele mesmo diz, um piolho: Sou “pior e mais torpe que o piolho morto, e *pressenti* de antemão que viria a dizer isso a mim mesmo *depois* que o matasse!”<sup>13</sup> Parece, portanto, não ser possível ter altruísmo por esse próximo devido à sua pequenez, que vem a provocar ódio e não amor. Este ódio, contudo, parece revelar um desejo de correção do pequeno e com isso um desejo de que ele pudesse ser grande. A questão que fica para ser respondida é se o pequeno sofre com a sua pequenez, conforme aponta Chestov, ou se quem sofre com ela é apenas o grande que deseja corrigi-la. Mas esta questão a respeito de Raskólnikov, na verdade, devido à sua grande amplitude, exige uma abordagem mais detida, o que só poderá ser feito em uma análise mais particular e em outra ocasião.

Por ora, acrescentemos apenas que o mesmo parece ocorrer com Ivan em “os irmãos Karamázov”, fazendo acerca disto duas observações: 1) no capítulo “a revolta” Ivan professa a sua recusa do mundo, o seu niilismo, mostrando que a crueldade e o sofrimento existentes no mundo, em particular o das crianças, vai de encontro àquilo que ele compreende como sendo a justiça divina; 2) no capítulo seguinte, “a lenda do grande inquisidor”, ele mostra como o mundo deveria ser corrigido para que nele

reinasse a justiça e o homem pudesse atingir a felicidade. É, portanto, a sua consciência moral que o conduz à negação do mundo, é a sua imagem de deus e do que deveria ser a justiça divina que o faz recusar o mundo e propor uma reforma dele através da ação do grande inquisidor. Mas esta recusa e esta ação são, na verdade, um produto da vingança, do espírito de vingança, conforme foi pensado por Nietzsche. No entanto, há uma distinção fundamental entre o que move o pensamento de Raskólnikov e o de Ivan: O ódio à humanidade de Raskólnikov autoriza a sua consciência a eliminar o pequeno homem. No caso de Ivan, contudo, este ódio toma as vestes da “compaixão”, como desejo do inquisidor de tomar a tarefa de ser livre do homem para si. Desse modo ele procura não eliminar o pequeno homem, mas antes retirar-lhe a liberdade, tornando-o passivo e obediente, uma ovelha do seu rebanho.

É como se o inquisidor dissesse: “Como não podes ser livre, pois és fraco e impotente para decidir-te desde ti mesmo, será então obediente a mim, pois eu te conduzirei por compaixão do teu destino”. O mandamento agora seria o seguinte: “A consciência de nossa total impotência para ajudar a humanidade que não consegue e teme ser livre — junto à certeza dos seus sofrimentos — *pode transformar, em nosso coração, nosso amor pela humanidade em ódio por ela*, nos autorizando a tomar a sua liberdade em nossas mãos.” O ódio à humanidade tem aí o sentido de desejo de reforma e correção da condição de ser livre do homem. O que o grande inquisidor odeia é a liberdade, que ele deseja retirar do homem. Raskólnikov também odeia a liberdade, pois o que ele parece não se dar conta é que a fraqueza e a impotência são modos de ser que se insinuam sorrateiros no caminho da grandeza, como vai acontecer com o seu próprio caminhar. Na “Lenda do Grande Inquisidor” apresenta-se mais um capítulo da história da revolta e da insubordinação do homem, pois a revolta é um acontecimento fundamental que se estende nos fundamentos, nas raízes da existência humana, e este acontecimento fundamental é, ao mesmo tempo, múltiplo, pois vem à tona em suas mais diversificadas nuances e modos de aparição.

Partindo inicialmente da “revolta”, da recusa do mundo, vemos que para justificar esta recusa Ivan não vai examinar inicialmente o sofrimento dos adultos e sim o das crianças, o que reduz a abrangência da sua argumentação, conforme ele mesmo diz. Nas crianças, embora a distância da natureza seja menor e quase não exista, elas, contudo, conseguem mantê-la, pois permitem que a natureza, o divino, nelas sempre volte a nascer, como aquilo que as transcende e as envolve magicamente em uma atmosfera muito particular. As crianças, diz Ivan, “enquanto são crianças, até os sete anos, por exemplo, estão muito distantes das pessoas: é como se fossem seres totalmente distintos e dotados de outra natureza.”<sup>14</sup> No homem, diferentemente das crianças, se desenvolve uma crueldade, uma espécie de “instinto” artístico e estético em fazer sofrer, inclusive as crianças.

No homem muitas vezes se fala de uma crueldade bestial, o que, segundo destaca Ivan, é injusto para com o animal e a fera, pois

a fera nunca pode ser tão cruel como o homem, tão artisticamente, tão esteticamente cruel. O tigre simplesmente trinca, dilacera, e é só o que sabe fazer. Não lhe passaria pela cabeça pregar as orelhas das pessoas com pregos por uma noite, mesmo que pudesse fazê-lo.<sup>15</sup>

Os turcos, exemplifica, supliciam com lascívia até as crianças, arrancando-as a punhal do ventre da mãe, lançando-as ao ar para apanhá-las na ponta das baionetas. Na Rússia, continua ele, a especialidade é o espancamento, a vara e o chicote. O Seu relato

segue cheio de detalhes, como o da criança que roubava dos porcos para poder comer, passando pelo mujique que acoitava o cavalo e que sem entender, em sua embriaguez, açoitava-o de forma dolorosa um sem-número de vezes, passando ainda pela criança que foi lambuzada e obrigada pelos pais a comer as próprias fezes, até a outra criança dilacerada pelos cães sob as ordens de um general, à vista da mãe e da criadagem que ele obrigara a assistir tudo.

Mas qual é a relação dessa fala sobre a crueldade com as crianças com o niilismo enquanto recusa do mundo? E qual é a sua relação com o capítulo que segue, “a lenda do grande inquisidor”? Para Ivan, mesmo que a harmonia universal fosse finalmente atingida, ela não justificaria o sacrifício das crianças, mesmo que fosse o sacrifício de uma única delas. E isto porque as crianças não provaram do fruto proibido e são ainda inocentes. Seria até possível, segundo ele, justificar a harmonia erigida sobre o sacrifício dos adultos, mas não sobre o sacrifício das crianças. Temos neste capítulo a justificativa para a recusa de Ivan ao mundo. No próximo capítulo, “a lenda do grande inquisidor”, conforme veremos, ele mostra como o mundo deveria ser reconstruído segundo especificações “mais humanas”.<sup>16</sup> Nesta “lenda” aparece consumada a revolta, o “espírito de vingança” de Ivan em relação ao mundo. Mas, diferentemente de Nietzsche, Dostoiévski apresenta as suas ideias sobre o niilismo através da descrição dos efeitos destas ideias na vida dos personagens. Poderíamos dizer que Nietzsche também faz isto em “assim falou Zaratustra”, pois nessa obra os pensamentos fundamentais da vontade de poder e do eterno retorno aparecem refletidos na vida do personagem. Mas em outras obras e também nos fragmentos publicados postumamente, os grandes pensamentos do autor, como o do niilismo, que aqui nos interessa mais particularmente, são apresentados de modo mais teórico e reflexivo, ainda que em sua maior parte sob a forma de aforismos.

A liberdade é a questão fundamental de “a lenda do grande inquisidor”. Em sua narrativa, Ivan mostra o retorno de Cristo para junto dos homens. A cena se passa em Sevilha, no século XVI, um dia após o cardeal, o grande inquisidor, ter presenciado quase uma centena de hereges queimando na fogueira. Cristo chega em silêncio, discretamente, mas, contudo e estranhamente, todos o reconhecem, pois arde em seu olhar a infinita compaixão, arde em seu coração o amor. Os homens, que o esperavam há quinze séculos, se precipitam para ele, que estendendo as mãos os abençoa. Ele devolve a vida a uma criança e a visão a um cego e “o povo chora e beija o chão por onde Ele passa”<sup>17</sup>, antes que o grande inquisidor ordene aos guardas que o prendam. E o povo, habituado à submissão, apenas assiste à sua prisão. Quando cai a noite o grande inquisidor, com um castiçal na mão, entra na prisão e começa o seu interrogatório, que transcorre sob a forma de um monólogo, pois prisioneiro permanece todo o tempo em silêncio.

Berdiaev considera que “lenda do grande inquisidor” representa o auge da obra de Dostoiévski. Todos os fios, segundo ele, “aí se desenredam, e o problema essencial — o problema da liberdade humana — aí está resolvido.”<sup>18</sup> Segundo ele, o grande inquisidor argumenta e procura por todos os meios convencer, mas o silêncio de Cristo acaba por exercer um efeito mais decisivo do que toda a argumentação e a lógica das palavras do cardeal. O fio condutor para a sua argumentação serão as três tentações, conforme é apresentada nos livros de Marcos, Mateus e Lucas. As três perguntas feitas pelo “espírito terrível e inteligente”, o espírito da negação e do nada, que Nietzsche em “assim falou Zaratustra” irá chamar de “espírito de peso”, são as perguntas decisivas que, conforme mostra o grande inquisidor, revelam “as únicas três forças na terra

capazes de vencer e cativar para sempre a consciência desses rebeldes fracos para sua própria felicidade: essas forças são o milagre, o mistério e a autoridade.”<sup>19</sup>

O grande inquisidor, um velho de quase noventa anos, alto e ereto, ressequido e de olhos fundos, é representado por Dostoiévski como uma figura elevada, um asceta, um mártir tomado de amor pela humanidade, livre dos desejos materiais. Mas o seu “amor pela humanidade” é o amor pelo grande número que não suporta o fardo da liberdade. E como o caminho da liberdade é árduo e difícil, a sua missão é retirar do homem, criatura tão frágil e lamentável, este peso. Ele o assume para si, poupando o homem de tão difícil tarefa. Só ele, portanto, considera possuir verdadeiramente compaixão pelos homens, diferentemente de Cristo, que exigia deles o que estaria acima de suas forças.

Cristo, segundo o grande inquisidor, ao não querer privar o homem de sua liberdade, agiu sem compaixão, pois mirava apenas alguns poucos eleitos, aqueles capazes de agir livremente segundo a sua consciência. E o que fazer com os milhões que não suportam a liberdade, com os fracos e impotentes que precisam de comando, da autoridade, de um guia que lhes diga o que fazer e que lhes forneça um sentido para viver? E o que dizer do guia, do homem que exerce a sua autoridade, que conduz o rebanho? Ele não necessita das suas ovelhas? O seu amor pelo grande número, pelos milhares de milhões, a sua compaixão, não é o desejo de que o homem permaneça impotente, incapaz de exercer a sua liberdade? Ele, desse modo, enquanto elevado representante da igreja, não seria a própria encarnação do anticristo? Como a igreja poderia exercer o seu ofício sem a impotência e a doença do homem? Se o homem conseguisse exercer a sua liberdade haveria igreja, sacerdote, grande inquisidor?

Por outro lado, como poderia haver liberdade sem a confrontação com o impotente? Seria a canalha, desse modo, necessária para a vida? Zaratustra faz para si esse mesmo questionamento, perguntando e quase sufocando com a pergunta: “Como? Também a canalha é *necessária* à vida? Serão necessários poços envenenados e fogos malcheirosos e sonhos emporcalhados e pão da vida bichado?”<sup>20</sup> Neste trecho do discurso *da canalha* o destaque é para a palavra “necessária”. A canalha (*das Gesindel*) é a palavra utilizada para designar o populacho, a ralé, ou seja, o impotente, e a pergunta sobre a sua necessidade para a vida quase faz sufocar Zaratustra. O que quer dizer, contudo, nesse contexto, a expressão “*necessária* à vida”? Necessária aí parece indicar condição essencial para a vida, condição *sine qua non*, sem a qual a vida não poderia acontecer. Mas o que estaria sendo pensado neste discurso com a palavra vida? Poderíamos dizer: “O ar é necessário à vida!”, no sentido de que o ar é o elemento sem o qual a vida não poderia acontecer. Seria então o impotente, a gentalha, um elemento tão necessário à vida quanto o ar?

Mas o que está sendo entendido aí por vida? Se vida é crescimento, autossuperação, movimento de diferenciação e de identidade consigo mesma, a canalha é necessária porque com a sua superação a vida cresce. Mas é importante perceber que superar não significa abandonar, livrar-se de uma vez por todas, mas trazer junto o que é superado como o que sempre volta a exigir uma nova confrontação e superação. E isso exige um supremo esforço e afirmação, não um mero rolar pedra, mas a consciência da necessidade de sua repetição para o crescimento da vida, e isto sem resignação, mas como afirmação, como *amor fati*, amor a este destino. Este amor, no entanto, só cresce em uma confrontação com outro afeto, que rói com grande voracidade, faminto, a vida, conforme mostra Zaratustra: “Não o meu ódio, mas o meu asco roeu-me, faminto, a vida! Ah, quantas vezes não me cansei do espírito, quando achava que também a



canalha tem espírito!”<sup>21</sup>

E o que vem a ser espírito? E qual é o espírito da canalha? Falamos acima da consciência da necessidade do esforço, do rolar pedra, que no crescimento da vida acontece como afirmação, dizer sim. Ter espírito, neste caso, significa ver, saber, ter o sentimento e o prazer de que em si algo cresce, de ser o palco para o acontecimento da vida se diferenciando para mais poder. Junto ao sentimento da diferenciação e do crescimento acontece o sentir conjuntamente o prazer e a afirmação com o retorno do crescimento, o prazer de se sentir vitorioso sobre a rocha que é carregada, o que só pode acontecer dizendo-lhe sim, ou seja, querendo novamente voltar a sentir o seu peso sobre as costas na encosta. O crescimento proporcionado pela subida já realizada precisa, portanto, ser esquecido em prol de uma nova subida e de um novo crescimento. Mas a subida só provoca o sentimento de crescimento nos espíritos fortes, no homem que já está elevado, e este é o homem cujo espírito é sinônimo de inocência e beleza, a inocência e beleza presentes no jugo, no estar a serviço, no precisar obedecer e sujeitar-se ao que é gratuito, sem razão para aparecer e ser o que é. Neste homem elevado, o pressentimento da beleza é o pressentimento da necessidade de ter que realizar a tarefa que é ser homem, existir, que é a tarefa de cunhar em si mesmo, como devir, como animal ainda não determinado, o caráter de ser. No pressentimento desta necessidade o homem, para estar elevado, precisa suportar o estar “entre” a dor de não ser e a vontade de ser, o estar no “entre” como o estar na liberdade enquanto possibilidade de também perder-se, de declínio, de ocaso.

O “espírito de vingança” é o espírito daquele que não deseja sujeição nem obediência, ou seja, o homem impotente, a massa rebelde, que deseja vingança e não liberdade. Se a liberdade significa ser livre no jugo, na coação, na obediência, para assim poder determinar-se a si mesmo, rolando a si mesmo e carregando o próprio peso do seu existir e do seu decidir-se, a cada passo tendo que determinar o que se é e precisa ser, a canalha, para não ser livre, visto que a liberdade é o que ela mais teme, se sujeita e se entrega à autoridade do grande inquisidor, que traz para si o encargo, o peso da liberdade dos fracos e impotentes, ao dar-lhes um sentido para viver, decidindo por eles qual é o sentido de sua existência. Por outro lado, contudo, são os fracos e impotentes que também fornecem um sentido para a vida do grande inquisidor, que vive para assumir a vida deles, a sua liberdade, e neste e desde este assumir, desvia-se de si próprio, do seu próprio fazer.

Há, sem dúvida, bastante proximidade entre “a lenda do grande inquisidor” com diversos elementos de “Genealogia da Moral” e de outras obras de Nietzsche, como, por exemplo, “assim falou Zaratustra”, em seu discurso “do superar si mesmo”, sem que, com isso, estejamos querendo dizer que Nietzsche tenha se inspirado em Dostoiévski. Não é possível afirmar que Nietzsche tenha lido “os irmãos Karamázov”, a última obra de Dostoiévski, pois esta obra, escrita em 1880, só foi traduzida para o francês em 1888, último ano de lucidez de Nietzsche, estando antes disponível somente em russo, que era um idioma que ele não conhecia. A afinidade de pensamento com Dostoiévski, portanto, não parece ser devido a uma influência das ideias deste último sobre Nietzsche, mas muito mais devido “ao instinto de familiaridade” que “falou de imediato”<sup>22</sup> para Nietzsche ao ler “memórias do subsolo”, tendo a sua alegria então sido extraordinária, conforme ele testemunha a Overbeck em uma carta de 23 de fevereiro de 1887.

Este “instinto de familiaridade” os leva a pensar com bastante proximidade diversas questões fundamentais da existência humana, como, por exemplo, as que aqui estamos procurando examinar e, dentre elas, a questão da liberdade. Esta questão

aparece de modo decisivo na “lenda do grande inquisidor” e em particular nas três questões decisivas que foram apresentadas pelo “espírito terrível e inteligente” para tentar Cristo no deserto, conforme é apresentado nos livros de Marcos, Mateus e Lucas. Na continuação da apresentação que faz desta lenda para Aliócha, Ivan mostra que o velho inquisidor continua o seu monólogo na prisão dizendo que, conforme foi transmitido pelas escrituras, “o espírito terrível e inteligente, o espírito da autodestruição e do nada”, tinha falado com Cristo no deserto e aí o havia “tentado”.<sup>23</sup> Nunca ouve, segundo ele, nada de mais verdadeiro do que aquilo que foi anunciado nessas três tentações, tendo consistido o seu aparecimento num verdadeiro milagre fulminante. Uma vez retiradas das escrituras essas três questões, diz ele, nem mesmo toda a sabedoria dos homens na Terra seria suficiente para elaborar algo que se assemelhasse a elas, no que diz respeito à sua força e à sua profundidade, capazes de exprimir, em suas poucas palavras e na resposta dada a elas, toda a futura história do mundo e da humanidade.

Nestas três questões estariam “revelados os três modos em que confluirão todas as insolúveis contradições históricas da natureza humana em toda a Terra”<sup>24</sup>, e que não podiam ser visíveis no seu tempo, mas só agora, quinze séculos depois. O niilismo, tal como Ivan o apresenta nesta lenda, diz respeito aos três diferentes modos em que irão se reunir a natureza humana em resposta a essas questões, constituindo a sua história. A história do homem, desse modo, é a história das respostas dadas a essas três tentações. As três tentações e as respostas dadas a elas constituem, portanto, a lógica dessa história, o seu fundamento.

Quem estaria então com a razão, diz o velho inquisidor: “tu ou aquele que naquele momento te interrogou?”<sup>25</sup> Ele questiona então o prisioneiro, fazendo-o lembrar-se da primeira tentação: “Se tu és filho de Deus, manda que essas pedras se tornem pães!”<sup>26</sup> O sentido desta tentação, explica o inquisidor, mesmo não sendo literal, era o seguinte:

Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade!<sup>27</sup>

Ao dizer de “mãos vazias o inquisidor está querendo dizer “sem levar o pão”, pois bastaria para Cristo transformar as pedras do deserto em pães para que a humanidade inteira lhe seguisse agradecida e obediente. No entanto, ele diz que Cristo não quis privar o homem da liberdade, pois não poderia conceber que a liberdade pudesse ser comprada com pão. E não adianta objetar, conforme mostra o velho inquisidor, que nem só de pão vive o homem, pois ao longo dos séculos a humanidade vai continuar proclamando que o crime e o pecado não existem, existem apenas os famintos. “Alimenta-os e então cobra virtude deles!”<sup>28</sup> Esta é a bandeira que levantarão e com a qual destruirão o teu templo. Parece haver aqui uma clara alusão ao socialismo, que pretendia distribuir para todos os homens o pão. Para Dostoiévski, o socialismo e o catolicismo se renderam à primeira tentação ao subordinarem a liberdade de consciência aos objetivos e ambições terrenos.<sup>29</sup>

A liberdade e o pão, juntos, continua o inquisidor, são inconcebíveis, pois os homens nunca saberão dividir o pão em quantidade suficiente para todos, de modo que, enquanto forem livres, nunca terão o pão de modo suficiente. O que nós lhes



prometemos, diz ele, é o pão da terra e não o pão dos céus, conforme tu lhes prometeste. Em nome deste pão dos céus somente alguns milhares te seguirão, mas “o que acontecerá com os milhões e dezenas de milhões que não estarão em condições de desprezar o pão da terra pelo pão do céu?”<sup>30</sup> É para estes, os fracos, insignificantes e rebeldes, que se dirige o grande inquisidor, estendendo-lhes, cheio de “compaixão”, as mãos para corrigir a obra de Cristo que, de acordo com ele, não teria tido compaixão pelos homens, pois, ao entregá-los à sua própria liberdade, dirigiu-se apenas a alguns poucos eleitos, os milhares, deixando os milhões de fracos e impotentes lançados à sua própria sorte. E estes milhões de fracos, numerosos como a areia do mar, mas que te amam, diz o inquisidor, “devem apenas servir de material para os grandes e fortes?”<sup>41</sup> Nietzsche também chegou a conjecturar algo semelhante, conforme podemos ver, por exemplo, no fragmento póstumo 10 [111], o que mostra a coincidência de pensamento que ocorre muitas vezes entre ele e Dostoiévski. Neste fragmento, ele apresenta “o fato de os homens inferiores, a maioria descomunal, serem apenas prelúdios e exercícios, de cuja conjugação emerge aqui e acolá *o homem todo...*”, o que vai indicar até que ponto a humanidade avançou. No entanto, continua Nietzsche, “ela não avança continuamente sobre uma linha; com frequência, o tipo já alcançado se perde uma vez mais...”<sup>32</sup>

Esta é uma questão controversa e difícil do pensamento de Nietzsche, pois ele também apresenta muitas vezes o homem pequeno, impotente, como necessário para a vida, como condição da grandeza e da liberdade, tendo em vista que o homem só pode conquistar a liberdade em confrontação e luta com o pequeno, sendo a pequenez algo que diz respeito não somente aos outros homens, mas também uma dimensão do próprio homem que quer tornar-se grande e que precisa superar o que em si é pequeno. A liberdade, desse modo, não é uma faculdade que o homem possui, mas é algo que ele precisa conquistar em seu caminho para a grandeza. E Dostoiévski parece desenvolver nesta “lenda do grande inquisidor” uma impressionante compreensão do cristianismo, que poderíamos chamar de cristianismo originário, ao apresentar uma imagem do Cristo como aquele que entrega o homem à sua liberdade como sendo a sua verdadeira tarefa e missão, diferentemente do sentido de cristianismo apresentado pelo grande inquisidor, que inverte o sentido da compaixão cristã, ao procurar retirar do homem o que lhe é mais essencial, a sua liberdade. Compaixão, desse modo, no sentido propriamente cristão, originário, seria o poder sentir, padecer, a dor de ser livre, a tarefa de realizar a sua própria humanidade desde si mesmo, mas, contudo, sem o voluntarismo da consciência, e sim como entrega a uma tarefa, a um destino.

A verdadeira compaixão, portanto, seria o poder compartilhar consigo e com os outros o padecer, o poder compartilhar, sentindo conjuntamente como o que é constitutivo do homem, a dor própria de *ek-sistir*, afirmando essa dor como a própria liberdade. Seria assim a paixão pela dor, pela dor-homem, como sendo a mais profunda dor, conforme mostrou Nietzsche no discurso “da visão e do enigma”. Não teria, portanto, nada de lamento e lamúria pelo destino do homem de ser livre, de ter que decidir o que ele é desde si mesmo, entendendo-se este si mesmo não como autonomia da vontade e sim como existência, *ek-sistência*, que faz o homem suportar na facticidade do seu existir o aberto que ele é, suportando o peso de ter que vir a ser sempre tarefa e encargo de precisar ser. Seria este o sentido da compaixão que Nietzsche diz que os grandes homens sentem uns pelos outros? E quão distante é esta compaixão da compaixão que partilha o homem fraco, impotente, como o lamento, a lamúria por ser livre, e também como desejo de corrigir a existência, ao procurar livrar-se da liberdade como um peso que é pesado demais.

Que tarefa mais estranha e paradoxal seria então esta que o inquisidor traz para si, retirando-a do homem impotente, que é a tarefa de livrá-lo da tarefa de ser livre. O inquisidor, porque considera o homem fraco demais para essa tarefa de ser livre, procurando retirar dele este peso ao trazê-lo para si. Nesse sentido, ele passa a se considerar como o verdadeiramente compassivo, diferentemente de Cristo, que teria destinado ao homem uma tarefa que ele não pode realizar e suportar. É nesse sentido que o inquisidor continua o seu monólogo: “Eu te digo que o homem não tem uma preocupação mais angustiante do que encontrar a quem entregar depressa aquela dádiva da liberdade com que esse ser infeliz nasce. Mas só domina a liberdade dos homens aquele que tranquiliza a sua consciência.”<sup>33</sup> Por isso ele vai dizer que se alguém chegasse a dominar a consciência do homem, este chegaria até a jogar fora o pão e o seguiria, pois, “o segredo da existência humana não consiste apenas em viver, mas na finalidade de viver.”<sup>34</sup> A similaridade é evidente com aquilo que Nietzsche diz na terceira dissertação da “Genealogia da Moral”, ao referir-se ao papel do sacerdote como a figura que forneceu para o homem um sentido para o seu viver: “A falta de sentido do sofrer, *não* o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade — e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! Foi até agora o único sentido; qualquer sentido é melhor que nenhum...”<sup>35</sup>

Tranquilizar a consciência, conforme mostra o inquisidor, quer dizer: dar para o homem um sentido, uma finalidade, uma meta, um destino, pois o homem não pode viver sem um sentido, mesmo que esteja cercado de pães. E nada é mais sedutor e ao mesmo tempo mais angustiante para o homem do que a sua liberdade de consciência. E essa liberdade, acusa o inquisidor, referindo-se a Cristo, tu a multiplicastes, ao dizer que agora o homem deveria resolver livremente o que é o bem e o mal, seguindo o mandamento do amor, e não mais seguindo as leis do antigo testamento. As três forças capazes de cativar a consciência do homem, segundo ele mostra, foram rejeitadas por Cristo: o milagre, o mistério e a autoridade.

A segunda força, que diz respeito ao mistério da fé, aparece na segunda tentação, sendo assim descrita pelo inquisidor:

Quando o terrível e sábio espírito te pôs no alto do templo e te disse: ‘Se queres saber se és filho de Deus atira-te abaixo, porque está escrito que os anjos o susterrão e o levarão, e que ele não tropeçará nem se ferirá, e então saberás se és filho de Deus e provarás qual é tua fé em teu pai...’<sup>36</sup>

Como foste altivo e esplêndido ao rejeitar a proposta do gênio terrível e inteligente, diz o inquisidor, e na sequência pergunta: “...Mas como os homens também estariam em condição de enfrentar semelhante tentação?”<sup>37</sup> Como os homens poderiam rejeitar o milagre e ficar apenas com a livre decisão do seu coração? Isso não seria para eles possível, diz o velho, porque “o homem procura não tanto Deus quanto os milagres”<sup>38</sup>, e como não pode dispensar os milagres, ele sempre irá criar para si novos milagres, seja dos curandeiros, das bruxarias, mesmo que sempre tenha sido ateu e descrente. Além disso, acrescenta também que Cristo não desceu da cruz porque não quis escravizar o homem pelo milagre, desejando uma fé livre e não fundamentada nele.

Assim como a fé, o amor também deve ser livre, mas, contudo, ao julgar o homem capaz desta fé e deste amor, Cristo, segundo o inquisidor, o teria estimado demais, o que o teria impedido de compadecer-se do homem ao julgá-lo capaz de ações tão elevadas, de uma fé e de um amor livres, não justificados pelo milagre. Para o inquisidor, o amor de Cristo pelos homens não seria então propriamente amor pelo fato

de não poupá-los daquilo que eles não podem fazer, que é serem livres, terem fé e amarem livremente e não pelo milagre. No entanto, é preciso considerar que o milagre também pode ser compreendido de outro modo, de um modo, digamos, originário. Nesse sentido, milagre seria aquilo que é sem razão de ser, como o que é inesperado, e não como o que é um fato constatável, como o descer da cruz. E como seria possível para os milhares de milhões de amor por esse milagre livre, súbito e imprevisível, que é o milagre do próprio nascimento e também, é preciso acrescentar, da própria morte, do próprio retirar-se e extinguir-se, para sempre, para “nunca mais”, de tudo o que nasce? Que culpa tem eles, “os fracos, por não terem podido suportar aquilo que suportaram os fortes?”<sup>39</sup> A questão que aqui se apresenta é a seguinte: que culpa teriam os fracos de sua fraqueza? Ou ainda: que culpa teriam os fracos por não poderem ser livres? A liberdade, nesse caso, seria uma questão de poder? E o que seria, nesse caso, o poder?

Mas é preciso ver que é o inquisidor que considera os homens fracos e não Cristo que, pelo contrário e supostamente, segundo compreende o inquisidor, os teria estimado demais. E por considerá-los fracos e incapazes da liberdade, o inquisidor se propõe a conduzi-los como um rebanho, procurando aliviar com “amor” o seu fardo e permitindo que a sua natureza fraca cometesse ao menos um pecado com a sua permissão. Ao descrever a sua missão, dizendo que há muito tempo, desde oito séculos, que os homens não estão com Cristo, mas com o Estado teocrático, com a Igreja, ele então indaga o prisioneiro: “Por que achaste de aparecer agora para nos atrapalhar?”<sup>40</sup> Há muito tempo, continua ele dizendo, que recebemos do espírito terrível e inteligente Roma e a espada de César para que proclamássemos a felicidade universal dos homens.

Esta última tentação, a tentação da autoridade, a qual os homens também sucumbem, assim como às outras duas, é a terceira que é rejeitada por Cristo. Se não a tivesse rejeitado ele teria dado aos homens tudo o que eles procuram na Terra, ou seja, alguém para se sujeitar e entregar a sua consciência, a fim de que pudessem ser reunidos num formigueiro comum, tendo em vista, conclui o inquisidor, a necessidade de união universal dos homens. Dominará os homens aqueles que detêm o seu pão e dominam as suas consciências. O Estado teocrático os dominará, pois irá persuadi-los de que eles precisam ceder para ele a sua liberdade, colocando-se sob a sua sujeição a fim de não se exterminem na antropofagia e nas lutas e disputas da sua torre de Babel.

Tendo a quem se sujeitar os homens formarão um grande rebanho, um rebanho universal, e para este rebanho será dada uma felicidade serena, humilde, “a felicidade dos seres fracos, tais como eles foram criados.”<sup>41</sup> Os homens serão atraídos com a recompensa celestial e eterna, todos eles, e não só os poderosos e eleitos, os que possuem a força e que são capazes da liberdade. O velho inquisidor mostra que também esteve no deserto, comeu gafanhotos e glorificou a liberdade, mas que despertou e não quis servir à loucura, tendo abandonado os poderosos e orgulhosos para servir aos humildes.

O grande inquisidor seria o sacerdote, que para Nietzsche é a figura que promove o ideal ascético, e é a ele que os homens devem se sujeitar, pois é o sacerdote quem lhes oferece um sentido para viver, embora aqui estejamos longe de pretender examinar que sentido teria a culpa como o ideal que é fornecido pelo sacerdote para o homem cansado da vida. A condição doentia do homem, diz Nietzsche, ao menos do homem domesticado, se revela na sua luta “fisiológica” com a morte, com a exaustão, com o desejo do “fim”, o que vai constituir o “ideal ascético”, que ele mostra que “nasce do instinto de cura e proteção de uma vida que degenera, a qual busca manter-se por todos os meios, e luta por sua existência.”<sup>42</sup> Aqui, no que diz respeito a Dostoiévski, essa luta

é a luta contra a liberdade, pois a liberdade é o elemento do homem, a sua essência, da qual ele procura por todos os meios escapar. E o não querer ser livre já é sintoma de uma exaustão fisiológica, pois nela se reflete o desejo de não ser homem, ou seja, de não ser tarefa, destino, decisão. E isto de tal modo que o homem, “o grande experimentador de si mesmo, o insatisfeito, insaciado... que não encontra sossego de uma força própria que o impele, de modo que seu futuro, uma espora, mergulha implacável na carne de todo presente”<sup>43</sup>, se apresenta também como o animal profundamente enfermo, que luta com todos os meios contra a sua indeterminação e constante falta de sossego, procurando por isso mesmo o repouso, o descanso. Essa espora, que mergulha implacável na carne de todo presente, é o seu precisar ser, é o caráter irrevogável de precisar sempre voltar a determinar a si mesmo que irá constituir a sua liberdade. Ao entregar-se à autoridade do grande inquisidor, o homem domesticado e cansado procura repousar de sua liberdade, isto é, de sua própria condição de ser homem.

E o que é preciso temer mais no homem, diz Nietzsche, não é o homem forte, o que se deve desejar não é a diminuição do temor ao homem, o que se deve temer...

“não é o grande temor, mas o grande *nojo* ao homem; e também a grande *compaixão* pelo homem. Supondo que esses dois um dia se casassem, inevitavelmente algo de monstruoso viria ao mundo, a ‘última vontade’ do homem, sua vontade do nada, o nihilismo.”<sup>44</sup>

O grande perigo do homem, portanto, não é o grande homem, o homem forte, aquele que Nietzsche chama de “ave de rapina”, mas o homem doente do homem, o homem doente de sua liberdade, da dor que é ser homem, ser livre. Esse homem cansado, tomado pela exaustão com relação à vida e também de compaixão pela vida e por si mesmo, é o tipo de homem que o inquisidor abraça com o seu amor compassivo, que é na verdade espírito de vingança e desejo de reformar a existência. O “cheio de amor e de compaixão” do inquisidor, portanto, significam cheio de revolta e vingança, e é por isso que ele é para Dostoiévski uma representação do anticristo. O cristianismo originário, diferentemente, representa para Dostoiévski o amor à liberdade, à finitude do homem, o amor àquilo que Nietzsche chamou de “sentido da terra”.

O inquisidor diz que irá salvar todos, atraindo-os para a sua recompensa celestial, pois eles trarão para ele os mais angustiantes mistérios de suas consciências e ficarão livres dos terríveis tormentos de toda decisão livre e pessoal. E desse modo todos esses milhares de milhões serão felizes, exceto aqueles que os governam, por terem o conhecimento do bem e do mal. O cardeal vai concluir dizendo que serão os próprios humildes que acenderão a fogueira para queimar este que voltou para lhes atrapalhar, porque, conclui, “se alguém mereceu nossa fogueira mais do que todos, esse alguém és tu.”<sup>45</sup> O seu amor e a sua compaixão, portanto, agora aparecem claramente como desejo de vingança, desejo de vingança contra aquele que “veio para nos atrapalhar”. A vingança aqui não é outra senão vingança contra a liberdade, que volta a aparecer mais claramente após oito séculos como a tarefa que o homem tão avidamente procurou ocultar de si mesmo.

Jesus, sendo a representação dessa vontade de liberdade, volta a provocar o coração do velho inquisidor, ao beijar-lhe a boca de noventa anos, causando-lhe estremecimentos em todo o corpo e na comissura dos seus lábios e provocando-lhe a dizer: “Vai e não voltes mais... Não voltes em hipótese nenhuma... nunca, nunca!”<sup>46</sup> Com isso parece revelar-se uma luta descomunal na alma do grande inquisidor, dividido

entre o repúdio e a atração pela liberdade. E é por isso que no final da “lenda” Aliócha diz para Ivan que o seu poema é um elogio a Jesus e não uma injúria, pois assim como talvez fosse pensado pelo próprio Dostoiévski, repreender Cristo por ele pregar o direito da humanidade decidir-se a partir dos ditames do seu coração “era, com efeito, louvá-lo por proteger o próprio fundamento da humanidade do homem...”<sup>47</sup> A “lenda” pode então ser entendida como uma espécie de visão da liberdade, representada pelo retorno de Cristo, que tomou conta do velho já no fim da vida, após ter presenciado na noite anterior a queima de uma centena de hereges, revelando, desse modo, a enorme luta que ele trava com ela.

De fato, essa luta que trava o grande inquisidor parece ter a mesma natureza daquela que trava Ivan, “dividido entre sua sensibilidade ao ideal cristão e sua ‘ideia’ de que ‘tudo é permitido’ quando se perde a fé em deus e na imortalidade.”<sup>48</sup> Desdobra-se aqui o antagonismo de uma liberdade sem felicidade ou o de uma felicidade sem liberdade. Esta felicidade seria a felicidade do rebanho, tal como aparece preconizada pelas ideias de Chigaliev, que propõe a divisão da humanidade em duas partes: Uma parte corresponderia a um décimo que receberia a liberdade e a outra aos nove décimos restantes, que seriam reconduzidos ao estado de rebanho, com obediência ilimitada, mas, contudo, sem ter que se deparar com os dramas da consciência e praticamente reconduzidos ao paraíso, embora tendo que trabalhar. O princípio que reina aí é o da igualdade, pois num rebanho é a igualdade que deve reinar e na igualdade fica excluída a diferença e a liberdade. Por isso, Berdiaev vai considerar que “o futuro reino do Grão Inquisidor corresponde menos ao catolicismo que ao socialismo ateu e materialista.”<sup>49</sup> Mas é preciso ver que no Estado teocrático vigora também a igualdade e a uniformidade do homem, que é apascentado como uma ovelha num rebanho. Ademais, a questão decisiva parece ser existencial, que é a questão da liberdade do homem, que exige dele a decisão e o risco, pois só o amor livre pode ser amor. Só no amor livre manifesta-se o poder, que não se confunde com a autoridade, a tirania e a condução das massas, do rebanho.

Na “lenda do grande inquisidor”, Dostoiévski desenvolve uma compreensão original do cristianismo que parece ser mais desconcertante do que aquela que aparece pela boca de Aliócha ou do stárietz Zossima, pois nela se mostra de maneira mais persuasiva toda a luta interior e o conflito da alma do homem. Berdiaev considera que “a imagem velada de Cristo é aparentada à do Zaratustra de Nietzsche. É o mesmo espírito de liberdade altaneira, a mesma altura atordoante, o mesmo espírito aristocrático.”<sup>50</sup> E é em “assim falou Zaratustra” que encontramos a imagem do “mais feio dos homens”, que diz para Zaratustra que a sua vergonha o honrou. A imagem deste homem, deste “o mais feio dos homens”, pode ser aplicada ao cardeal, ao grande inquisidor, mas também a diversos outros grandes personagens de Dostoiévski, aos homens revoltados com deus, isto é, com a liberdade, com a vida, e que, deste modo, estão tomados de compaixão por ela.

A compaixão é o afeto da sua revolta, que atua tentando poupar a vida do fardo da liberdade. A vergonha de Zaratustra é a vergonha do homem compassivo, isto é, do homem envergonhado da vida, do desejo, dos instintos, da liberdade, e Zaratustra o honra ao não sentir por ele compaixão, mas vergonha, pudor. E ao se sentir honrado com a vergonha de Zaratustra e poder sair a custo do tropel dos compassivos, o mais feio dos homens então lhe diz: “Quer seja a compaixão de um Deus, quer seja a de um homem: a compaixão é contrária ao pudor. E pode ser mais nobre o não querer prestar ajuda do que a virtude que logo acode.”<sup>51</sup> Com a sua imagem original do cristianismo,

Dostoiévski apresenta Cristo como um espírito nobre, aristocrático, assim como Zaratustra, movido não pela compaixão pelos homens, mas sim pelo espírito da liberdade, pelo pudor e o recato. No caso de Cristo, a recusa da compaixão aparece através da recusa das três tentações, ao não querer uma liberdade fundamentada no pão, na fé justificada pelo milagre e na autoridade sobre o rebanho.

Poder-se-ia questionar, sem dúvida, a comparação que parece despropositada entre o Cristo de Dostoiévski e o Zaratustra de Nietzsche, pois Zaratustra não cessa de condenar a compaixão, enquanto o cristianismo é chamado de a religião da compaixão. Além disso, Zaratustra anuncia para os homens a morte de deus, dizendo que “mortos estão todos os deuses; agora queremos que o super-homem viva!”<sup>52</sup> Diz também que “...não queremos, de modo algum, entrar no reino do céu: tornamo-nos homens — e, assim, queremos o reino da terra.”<sup>53</sup> No entanto, podemos ver que na “lenda” quem tem compaixão pelos homens é o inquisidor e não Cristo. Ademais, vemos que o próprio Nietzsche apresenta Cristo, em “o anticristo”, como o único cristão autêntico, mostra que o cristianismo nega a igreja<sup>54</sup> e diz que a “boa nova” significa que a vida eterna foi encontrada, mas não como algo prometido, mas que está aqui, em cada um, como vida no amor<sup>55</sup>, significando também que não há oposições, que “o reino do céu pertence às crianças, e que a fé que aí se exprime não é uma fé conquistada... essa fé não prova a si mesma, seja por milagres, seja por recompensa e promessa...”<sup>56</sup>

No que diz respeito à liberdade, portanto, há um parentesco entre eles, uma espécie de consanguinidade. Zaratustra, o homem sem deus, não é, contudo, o homem da subjetividade moderna, cartesiana, o homem da liberdade do arbítrio, da autonomia da consciência, o homem sem transcendência. É, antes, o homem redimido desta *hybris*, que superou o espírito da revolta, o espírito de vingança contra a vida e assumiu o sentido da terra, a finitude como liberdade e risco de declínio, de acaso, que ele precisa sempre superar. A transcendência é para ele o sentido da terra como vontade de poder que eternamente retorna. Para Dostoiévski não pode haver deus sem liberdade nem liberdade sem deus. A liberdade, contudo, não é para ele a liberdade do arbítrio, que está relacionada à rebelião e ao ateísmo, à revolta do homem, ao seu desejo de querer se impor como sujeito da liberdade.

Neste caso não haveria deus e “tudo seria permitido”, conforme dizia Ivan. Para Kirílov a descrença em deus o levou necessariamente, de modo silogístico, ao seu suicídio. Para Stavróguin a descrença em deus o conduz a concluir que a distinção entre o bem e o mal é somente um preconceito, levando-o a mergulhar na devassidão. Para Ivan a descrença o leva a compreender que “tudo seria permitido”, inclusive o crime. Todas essas ações partem da compreensão de que se deus não existe, o próprio homem é deus e que, desse modo, tudo lhe é permitido, pois ele seria o próprio legislador de sua existência. Para Dostoiévski, contudo, a liberdade é liberdade da aposta, que envolve necessariamente o risco e o perigo, implicando o risco da própria dúvida, como uma possibilidade que precisa a cada passo ser vencida. Entregar-se à liberdade, desse modo, não significa dizer que ela finalmente foi alcançada, mas sim que ela é uma experiência que precisa salvaguardar o direito de ser negada e contestada, como lei e princípio do seu próprio exercício.<sup>57</sup>

Ivan, contudo, ao terminar o relato da sua “lenda” para Aliócha e ser por ele beijado, por ter feito, segundo este último, um elogio e não uma injúria a Jesus, se despede e caminha para a saída andando meio vacilante, com o seu ombro direito que, visto de trás por Aliócha, parecia mais baixo que o esquerdo. Conforme mostra Joseph Frank, “a tradição associa o diabo ao lado esquerdo, e porque ele claudica enquanto



caminha, o ombro esquerdo parece mais alto que o direito.”<sup>58</sup> Isso mostra que a questão não foi resolvida para Ivan e que o dilema entre os seus princípios racionais e as conclusões amoralmente niilistas derivadas de sua recusa em aceitar deus vão continuar lhe atormentando, conforme vai aparecer no capítulo em que ele trava o diálogo com o diabo. Para Dostoiévski, contudo, não se trata neste capítulo de pregações morais, mas sim da ridicularização feita pelo diabo sobre a incoerência entre as ideias e princípios racionais de Ivan, no que diz respeito à sua descrença em deus e na imortalidade, conforme foram mostradas na “lenda”, com os tormentos do sentimento de culpa pelo assassinato do pai, por não ter feito nada para evitá-lo após o que lhe foi sugerido por Smierdiakóv. Em Ivan acontece o conflito entre o ceticismo mais desdenhoso e um desejo saudoso de fé, que o conduz ao seu colapso mental. A questão, assim como foi para Raskólnikov, é o conflito entre querer e poder, que para Ivan se mostra como o antagonismo entre o querer mostrar a descrença e a falta de força para efetivá-la, pois a pergunta que se apresenta para ele é por que ser atormentado por sentimentos de culpa se o seu princípio racional lhe diz que “tudo é permitido”?

O método utilizado pelo diabo é o da metafísica homeopática, “em que pequenas doses de um remédio que aumenta a doença podem resultar na cura.”<sup>59</sup> Mas o que isso quer dizer? Primeiro é preciso ver que, devido a sua grande complexidade, esse diálogo de Ivan com o diabo exigiria um aprofundamento bem maior, o que aqui não poderá ser feito. Além disso, é preciso ver que nesse diálogo acontece um desenvolvimento e aprofundamento do seu niilismo, da tensão entre a sua descrença e crença. Ivan representaria nesse diálogo uma espécie de “Fausto russo. E o próprio diabo fala para ele, procurando deixar claro o sentido de sua ação: “eu te conduzo alternadamente entre a crença e a descrença, e nisto tenho o meu objetivo.”<sup>60</sup> O novo método por ele utilizado, o da “metafísica homeopática”, consiste em mostrar para Ivan que assim que ele deixar de crer definitivamente nele, começará imediatamente a assegurar na sua cara que ele não é um sonho, mas existe de fato. Isto quer dizer o seguinte: A descrença na existência do diabo, ou seja, a crença de que ele é uma fantasia da sua consciência, ao mesmo tempo que mostra que a razão é o que o impede de acreditar, revela, pelo arroubo com que a razão procura negá-lo, que ele crê no diabo, sendo essa crença agora o que pode salvá-lo, a minúscula semente de fé nele lançada, e da qual poderá germinar um carvalho.

Nesse sentido, o diabo que aparece para Ivan, apesar de ser muito diferente do Mefistófeles de “Fausto”, parece realizar algo semelhante ao que este realizou, que é a ação de desejar o mal, mas, contudo, fazer apenas o bem. Só que o diabo de Ivan agora diz que ama a verdade e deseja sinceramente o bem. O bem, sendo a liberdade, só se revela originariamente no risco e no perigo, o que exige uma fé que não se deixa provar materialmente ou por argumentos da consciência, mas como aquilo que a consciência de tanto querer livrar-se acaba permitindo reconhecer como aquilo de que ela foge. E aquilo de que ela foge não é consciência, mas transcendência. Temos com isso que a minúscula semente da fé, da crença em deus, teria sido plantada em Ivan pelo demônio? Poderia haver uma ironia maior?

Decerto que para Dostoiévski muito pior do que a descrença é a indiferença, pois o que diz que não crê está em um conflito com a crença. O indiferente, por sua vez, é o morno, que não é quente nem frio, e que por isso precisa ser vomitado da boca. Em seu enorme conflito é plantada em Ivan a minúscula semente da crença. Mas teria germinado ela em um carvalho? O destino de Ivan é incerto no fim do romance, ficando ele doente aos cuidados de Catierina Ivánovna. Mas a sua defesa acirrada do irmão

Dmítri, ao assumir a culpa intelectual pelo parricídio, mostra que para ele nem tudo era permitido. Muitos não consideraram a importante observação que Dostoiévski fez de que “*todo o romance é uma resposta a Ivan e sua lenda.*”<sup>61</sup> É também decisiva a anotação feita por ele no último mês de sua vida, ao dizer que “Ivan Fiódorovitch é profundo, não é um dos ateus contemporâneos que demonstram em sua descrença a estreiteza mais desprezível de suas estúpidas capacidades.”<sup>62</sup> A possibilidade de saber se Ivan por fim sucumbirá ao ódio por ter servido àquilo em que não acreditava fica em aberto, tendo o exame desta possibilidade ficado reservado possivelmente para o livro que Dostoiévski pretendia escrever após “os irmãos Karamázov”, mas que, contudo, não conseguiu realizar, pois veio a falecer pouco depois de ficar pronta a edição em dois volumes de sua última obra.

## REFERÊNCIAS

- BERDIAEV, Nikolai. O espírito de Dostoiévski. Tradução de Otto Schneider. Rio de Janeiro: Eleia Editora, 2021.
- Bíblia Sagrada*. Tradução de Ivo Storniolo e Euclides Martins Balancin. São Paulo: Paulus, 1990.
- CHESTOV, León. *La filosofía de la tragedia: Dostoiévski y Nietzsche*. Traducción de D. J. Vogelmann. Buenos Aires: Emecé Editores S.A., 1949.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. (3ª Edição). Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e Castigo*. (6ª Edição). Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.
- FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Um escritor em seu tempo*. Tradução de Pedro Maia Soares. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.
- NIETZSCHE, Friedrich. *O anticristo*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. Tradução de Mário da Silva. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia V (enero de 1885-octubre 1887)*. Traducción, introducción, notas y apéndices de Juan Luis Vermal. Madrid: Editorial Trotta, 2011.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1887)*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral: Uma polêmica*. Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- NIETZSCHE, Friedrich. Segunda consideração intempestiva: Da utilidade e desvantagem da história para a vida. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.
- PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa*. Tradução de Maria Helena Nery Garcez e Sylvia Mendes Carneiro. São Paulo: EDUSP, 2012.

## NOTAS

- 1 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 325.
- 2 Id., *Ibid.*, p. 326.
- 3 Id., *Ibid.*, p. 326.
- 4 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 76.

- 5 Id., Ibid., p. 77.
- 6 Id., Ibid., p. 77.
- 7 Id., *Segunda consideração intempestiva*, p. 13.
- 8 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 76.
- 9 Apud CHESTOV, León. *La filosofía de la tragédia: Dostoiévski y Nietzsche*, p. 133.
- 10 CHESTOV, León. *La filosofía de la tragédia: Dostoiévski y Nietzsche*, p. 133.
- 11 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 268.
- 12 Cf. CHESTOV, León. *La filosofía de la tragédia: Dostoiévski y Nietzsche*, p. 134.
- 13 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*, p. 285.
- 14 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 329.
- 15 Id., Ibid., p. 329.
- 16 Cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*, p. 1026.
- 17 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 346.
- 18 BERDIAEV, Nikolai. *O espírito de Dostoiévski*, p. 159.
- 19 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 353-354.
- 20 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, p. 111.
- 21 Id., Ibid., p. 111.
- 22 NIETZSCHE, Friedrich. *Correspondencia V*. p. 270.
- 23 Cf. Mateus, 4, 1-11.
- 24 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 349.
- 25 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 349.
- 26 *Bíblia Sagrada, Mateus*, 4, 1-4. p. 1183.
- 27 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 352.
- 28 Id., Ibid., p. 351.
- 29 Cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*. p. 1027.
- 30 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 352.
- 31 Id., Ibid., p. 352.
- 32 NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos póstumos (1885-1887)*, 10 [111], p. 429.
- 33 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 353.
- 34 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 353.
- 35 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, p. 149.
- 36 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 354. Cf. *Mateus*, 4, 5-7.
- 37 Id., Ibid., p. 354.
- 38 Id., Ibid., p. 354.
- 39 Id., Ibid., p. 355.
- 40 Id., Ibid., p. 356.
- 41 Id., Ibid., p. 358.
- 42 NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, III, § 13, p. 109.
- 43 Id., Ibid., p. 110.
- 44 Id., Ibid., p. 111.
- 45 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*, p. 360.
- 46 Id., Ibid., p. 364.
- 47 FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*, p. 1031.
- 48 Id., Ibid., p. 1032.
- 49 BERDIAEV, Nikolai. *O espírito de Dostoiévski*. p. 169-170.
- 50 Id., Ibid., p. 173.
- 51 NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*. p. 267.
- 52 Id., Ibid., p. 93.

53 Id., Ibid., p. 317.

54 Id., O anticristo. § 27, p. 34.

55 Id., Ibid., § 29, p. 36

56 Id., Ibid., § 32, p. 38-39.

57 Cf. PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: Filosofia, romance e experiência religiosa*. p. 148-149.

58 FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Um escritor em seu tempo*. p. 1032.

59 Id., Ibid., p. 1061.

60 DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamázov*. p. 834.

61 Cf. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: um escritor em seu tempo*. p. 1035.

62 Id., Ibid. p. 1075.