

LITERATURA E ESPÍRITO DE VINGANÇA?

[LITERATURE AND SPIRIT OF REVENGE?]

Simone Brantes*

Universidade Federal do Rio de Janeiro, Brasil

RESUMO: Através de uma análise do histrionico “homem de consciência amplificada” de *Notas do subsolo*, esse texto tenta destacar uma questão sorrateira colocada pela novela de Dostoiévski: é no solo do subsolo que nasce a literatura?

PALAVRAS-CHAVE: dor; espírito de vingança; literatura

ABSTRACT: Through an analysis of the histrionic “man of acute consciousness” in *Notes from Underground*, this text tries to highlight a sneaky question posed by Dostoevsky's novel: is it in the underground's ground that literature is born?

KEYWORDS: pain; spirit of revenge; literature

O homem do subsolo da novela de Dostoiévski é aquele que não conseguiu se tornar “nem ao menos um inseto”: “Afirmo-lhes que muitas vezes quis tornar-me um inseto, mas nem isso mereci”¹. Essa impossibilidade de transformação não o impede de comparar-se, indiretamente, a um ratinho que se esgueira “vergonhosamente para o seu buraquinho”². Ora, como encontrar o caminho para compreender de que modo se dá esta aproximação do homem do subsolo com o animal – tanto pela impossibilidade quanto pela possibilidade de ocupar o seu lugar? Ao aproximar o homem do animal, o personagem de Dostoiévski defende-se de uma possível objeção alegando que um “camundongo de consciência intensificada” ainda assim é um camundongo⁴. Dando um passo atrás, pensando o homem fora de sua identificação com o camundongo, pensemos a partir da aproximação entre tipos diferentes de homens: em *Notas do subsolo*, o homem de “consciência amplificada” distingue-se e contrapõe-se aos “homens de ação ‘diretos’”⁴. Nesta contraposição se fundamenta o modo pelo qual cada um deles responde ao deparar-se com “muros” e, portanto, ao deparar-se com um limite. A própria consciência do “homem de ação” já tem uma relação com o limite: ela é limitada, de tal modo que poderíamos até mesmo pensar em um muro que encontra outro muro. Desse modo, coloca-se a pergunta: um muro pode, de fato, perceber a existência de muros? A capacidade do homem de consciência amplificada de reconhecer o muro se articula no romance com o

* Autora dos livros de poemas *Pastilhas brancas e Quase todas as noites (7Letras)* e do romance *Ana* (Edições Macondo). Publicou, pela Eduerj/Editora UFPR, o livro *Rose Ausländer. Prepara atualmente o livro Kafka: uma entrada para a Construção para a Editora CorsárioSatã*. Email: simonebrantes@yahoo.com.br

transbordamento de limites que lhe é característico: “Sou, por exemplo, uma pessoa com um amor-próprio exagerado”⁵. Ora, é esse homem de consciência amplificada/amor próprio exagerado que escolhe para si uma vida abjeta. Ele não tem a possibilidade de tornar-se nada, nem um inseto. Nessa relação com a falta de saída, ele é o homem do subsolo.

Para entender o homem do subsolo, é preciso entrar e sair com ele de lá várias vezes. É preciso conviver com ele no subsolo. Conviver com ele em seu *habitat* significa também de algum modo perceber como ele habita em nós. Ele é aquele em nós com o qual precisamos nos deparar. Ele é o nosso limite, aquele que nos barra a saída. O homem do subsolo é o nosso muro, para além do qual não sabemos o que há. Na verdade, para ir além do muro, precisamos inventar um além dele.

Trata-se de uma relação com o mundo. O mundo se determina a partir da relação que se estabelece com ele. Mundo é mundo desde o homem. Se nos oferecem um mundo, devemos perguntar: que homem está sob este mundo? O mundo é sempre mundo desde “as forças” do homem. Quais são as forças do homem que estão em questão quando o mundo é determinado deste ou daquele modo? No romance de Dostoiévski é o oposto: o homem do subsolo é apresentado como uma decorrência do mundo. Ele é o homem do subsolo porque a sua consciência amplificada lhe permite ver o mundo como ele é, ele é aquele que não se engana a respeito dele. A consciência amplificada abre-lhe a “máquina do mundo”. Mas aqui se trata de abrir esse homem. Abri-lo significa entendê-lo como uma perspectiva. A sua consciência não é tão amplificada, pois não percebe seu próprio limite. Esse muro lhe escapa.

Qual é este muro que se percebe de modo tão amplificado que poderíamos dizer que ele está dentro do homem do subsolo? Onde o homem de consciência amplificada encontra o *seu* limite? No homem do subsolo esse limite é fixado por leis, leis que são impostas a ele pela natureza. A natureza lhe diz: a vida é assim. As suas leis funcionam perfeitamente em detrimento da sua vontade, não funcionam para você. A tua dor de dente não a incomoda. Você é aquele que é esmagado nas engrenagens da máquina das leis. E no fim ela te lançará fora sem qualquer possibilidade de atingir um sentido para a tua dor. Assim é: a natureza faz troça do homem. Deixe que ele pense ser o que é e no fim mostrarei quem de fato ele é.

O que o homem pensa que é? Ele pensa que sua vida tem um sentido. O homem está no mundo por um motivo. E isso significa: o homem está distante do nada. O mundo existe à sua semelhança. A filosofia moderna que começa com Descartes é aquela que afasta tudo que poderia atrapalhar essa... “opinião”. Descartes retira o homem do mundo para apresentar então um mundo que começa no homem. A filosofia cartesiana é, em primeiro lugar, a filosofia do corte e da separação. O mundo que então aparece já é o mundo desde esse subsolo. Para garantir o seu mundo, o homem precisa em primeiro lugar se internar em si mesmo. Precisa deixar todo o resto lá fora. O homem é o abrigo do homem: ele é a sua própria casa, a sua construção, a partir de onde pode rechaçar o que se contrapõe a ele como se assim pudesse proteger da tempestade.

Por isso mesmo Deus não é aquele que ele encontra fora dele. Acreditar em Deus é defender Deus de tudo que o nega, contra todas as evidências da experiência. Essa é evidentemente uma experiência radical de Deus. Pois é necessário um salto para acreditar, de fato, em Deus na medida em que ele é o ab-soluto. Não julgar Deus desde o mundo, mas o mundo desde Deus, esse é o imperativo para Descartes. Na ordem das questões cartesianas, o mundo é o que vem por último. Mas esse Deus é aquele que passa pelo homem. Passar pelo homem significa admitir que ele é aquele que se revela dentro dos limites do homem. O homem se colocou como princípio a partir do qual se

revela o que é infinitamente superior ao homem, o verdadeiro princípio, o criador de tudo que é. Por isso a filosofia que garante a existência de Deus como fonte de toda perfeição, poder e bondade é uma filosofia do sujeito.

Desse modo o Deus é aquele que surge quando o homem se abriga do mundo, quando está totalmente recluso, entocado. O homem é acossado pelo mundo como um bicho dentro da toca. E contra esse bicho a única ajuda que pode pedir a Deus é que a toca resista às suas investidas. É nesse sentido apenas que Deus é o protetor do homem.

Desde o começo da filosofia do sujeito é o homem contra o mundo, se opondo a ele de tal modo que ele se torna um objeto. O que muda continuamente é o modo como o sujeito se faz sujeito e conseqüentemente como o mundo é determinado com objeto. É assim que o homem vai além do mundo, atravessando o muro. Mas o mundo está lá fora, fora dos limites do homem. E ameaça. É ele que vai romper o muro. Porque é ele que não respeita limites: é ele que sempre foi, é e será. Que não tem começo nem fim.

Em seu aprofundamento, porém, a filosofia do sujeito demandará o corte na ligação entre o homem e Deus. A realidade divina não poderá ser apreendida pelo homem porque é algo que não é subsumido às intuições, categorias, juízos que possibilitam que as coisas do mundo (os fenômenos) apareçam para o homem⁶. O homem tem um acesso a uma realidade indubitável desde que aceite os limites do seu conhecimento. Ele se certifica da realidade na medida em que *põe* a realidade que aparece para ele: em que a determina como seu objeto. Tudo que não passa pelo homem – tudo que é em si-mesmo – cai fora dos limites desse conhecimento como algo inacessível. Assim, tem-se uma certeza na medida em que se renuncia a uma certeza absoluta. O homem está recolhido e protegido em seu habitat sob a condição de afastar-se do fundamento último, de Deus. Dentro desses limites (do abrigo) da razão pura, homem é só ele e nada mais, deve *suportar* a ausência de Deus. O mundo é um mundo vazio do divino. Hölderlin nos diz que Kant – por quem expressa sua enorme admiração – trouxe, como Moisés, o homem para o deserto: para o lugar do afastamento dos deuses⁷ Mas é abrindo essa distância que os modernos garantem o lugar (o esquecimento) que os conserva. Pura afirmação do homem está, portanto, sempre radicalmente ligado ao divino. O “afastamento categórico dos deuses”⁸ é o lugar de onde os deuses podem ressurgir.

Para ir além da filosofia kantiana, foi necessário postular um começo absoluto: o finito elevado ao infinito, um infinito que se faz (se rebaixa ao) finito. O finito está no infinito e o infinito está no finito. A partir desse momento a filosofia postula um movimento, um processo. A filosofia e a história humana são vistas como uma totalidade. O absoluto não é o outro lado, cortado, solto, absolvido do processo. É necessário que ele retorne ao começo assim como Deus se faz corpo em Cristo. Desse modo se reúnem ser e pensar, é chegado o momento da dialética como a grande trindade: o momento da reunião de tese, antítese e síntese. Aqui temos um sujeito que aceita a alteridade (o ser) e ao aceitá-la a ultrapassa. Aqui se aceita a alteridade como algo que não é pré-determinado, dominado por um sujeito (como na filosofia de Descartes ou de Kant), como algo que tem de ser enfrentado por esse sujeito, porque também esse sujeito somente se afirma (se constitui como tal) contra o ser a partir de um começo absoluto. Ele é um sujeito que retira o seu poder de si mesmo e assim encontra a sua fortaleza. Um sujeito triunfante, que novamente *põe* o ser como objeto, que lhe dá limites. É correndo um grande risco que assim esse sujeito igualmente estabelece em torno de si limites, ergue paredes que lhe servem de abrigo, pois o que ele deseja naturalmente é sempre salvar-se. É pela máxima exposição que ele se recolhe nele mesmo. Essa é também a fresta que ele abre no muro.

A filosofia de Nietzsche se volta a marteladas contra esse sujeito, mostrando o

próprio sujeito como uma quimera. Quem disse que há um eu independente de tudo que numa proposição gramatical se atribui a ele na forma de predicado? Como o eu pode se isolar em si mesmo em tudo que ele é ou faz? Como pode ele existir *antes* de tudo que lhe é atribuído? O sujeito, quando se diz, por exemplo, eu ando, eu leio ou escrevo um poema, é tão produto quanto o andar, ler ou escrever o poema e não a causa do que se produz. O sujeito é uma construção, um momento sempre evanescente, algo a ser superado. Que sentido poderia ter o mundo para o eu se o sujeito nem pode se constituir como um sujeito para o qual o mundo deveria fazer sentido? Como poderia existir ainda a possibilidade de afirmar a existência de Deus como ideia de um eu ilusório? É a partir desta destruição do sujeito pelo seu fundamento que podemos ler a abertura do texto de Nietzsche “Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral”. Nessa passagem a imagem forte da desapareição do homem do universo deve nos levar a pensar, antes de mais nada, na perspectiva do fim de um conceito que é histórico. Nela é tudo o que se constrói a partir desse homem que está fadado a deixar de ser, a ser colocado no seu lugar – ou seja, o conhecimento – que encontra o seu fim:

Em algum remoto rincão do universo cintilante que se derrama em um sem-número de sistemas solares havia uma vez um astro, em que animais inteligentes inventaram o conhecimento. Foi o minuto mais soberbo e mais mentiroso da “história universal”, mas também foi somente um minuto. Passados poucos fôlegos da natureza congelou-se o astro, e os animais inteligentes tiveram de morrer.⁹

O que é então o mundo quando não mais existe a perspectiva homem como o que determina o que mundo é? Desencapsulado, o mundo é o que transborda todos os limites. Ele não pode ser detido, é indomável como dizemos, de certos bichos, que eles são indomáveis. Essa deveria ser a definição desse bicho: aquele em torno do qual não há muros. Não podemos erguer muros diante de sua investida porque no seu princípio ele não se defronta com qualquer limite. Ele é uma monstruosidade de força, que produz o homem como uma aparência apenas para devorá-lo em seguida. O homem, portanto, tem de suportar esse *aberto* que o cega assim como o acorrentado do mito da caverna suportara ser ofuscado pelo sol.

A esse mundo que não é barrado pelo muro-homem Nietzsche chama de vontade de potência. (“Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!”¹⁰). O homem não pode mais apoiar-se em si mesmo – erguer-se a partir de seu próprio solo – para garantir a existência de Deus. Crítica do sujeito implica a crítica radical de um fundamento desde o qual se afirmava o sentido do mundo desse sujeito. Deus é uma ficção de outra ficção, é o ídolo de um outro ídolo. E, no entanto, ainda persiste a questão: como o homem se afirma a partir de então? Ele é ainda capaz de encarar a si mesmo sem ódio e sem nojo?

A crítica radical da noção de sujeito implica assumir que o mundo não corresponde à vontade do homem, que sua vida transcorrerá sem a mínima justificativa. Que toda sua dor não será justificada por uma posição elevada desse homem, ele não terá sofrido por alguma coisa: ele terá sofrido sem sentido algum. O sofrimento não decorre mais do fato de ter sido escolhido e de ser amado por um Deus. Ele não é protegido em seu sofrimento, como se no sofrimento houvesse um *para além* do sofrimento, outra dimensão que o resgata, por fim, do que ele sofre. Não há para o que sofre o amparo de Deus como há para o que se joga lá embaixo o colchão de ar. A queda é só queda no abismo. No fim o que há é o bobo que se arreventa no chão. O bobo, o miserável, aquele que, no fim das contas, não terá quem o chore. Todo homem é o homem que só morre atrapalhando o tráfego. Morre na condição de cão, como Joseph

K. ou na condição de inseto como Gregor Samsa. O homem sofre como os prisioneiros que, na *Recordação da Casa dos Mortos*¹¹, são obrigados a executar um trabalho sem finalidade. Mais insuportável do que a prisão nesse romance de Dostoiévski – prisão cujo peso podia ser mitigado pelo trabalho produtivo – era a realização de um trabalho que, por ser inútil, roubava do homem o seu único resquício de liberdade. Sofrer – quando o sofrimento se apresenta como pura troca – é o que o homem não pode suportar. No entanto, não pode o homemabençoar (sem a necessidade de um Deus) essa pura gratuidade do trabalho e do sofrimento? Não é necessário considerar que a única coisa que o homem ainda poderia fazer éabençoar aquilo que lhe foi dado? Não poderia ele ser pura acolhida da gratuidade? Essa acolhida do gratuito e do sofrimento parece ser mostrada pelo abraço que Nietzsche, no final de sua vida – um pouco antes de enlouquecer –, dá no cavalo, o animal de carga, que está sendo espancado por um camponês em uma praça de Turim. Esse exemplo parece ilustrar a gratuidade no seu encontro com a gratuidade: um ser tomado por ela se fazendo um com ela. Mas agora onde está a troca? O risível aí só pode ser risível para quem está de fora. Nenhuma careta de troca pode entrar nesse círculo que os protege. É assim que o veredito de um julgamento não poderia libertar o personagem assassino de *Crime e castigo*¹². Ele somente se liberta ao se abaixar e beijar a terra no final do romance lavando, expulsando do coração o rancor. Pois os demônios¹³, em Dostoiévski, se alimentam do rancor. Entram em um círculo vicioso em que só o rancor aparece como o caminho da libertação...do próprio rancor. E só do rancor é que provém a gargalhada retorcida, alucinada, de personagens que rindo convulsivamente, tortuosamente, se tornam risíveis, personagens de um pastelão trágico.

2

O homem de “consciência amplificada” não pode simplesmente retroceder sempre que encontra um muro. Já o “homem direto, de ação”¹⁴, esse pode suportar essa “humilhação”. Ele reconhece o que é superior a ele – uma lei da natureza – e essa superioridade simplesmente não o atinge. Ele se curva, mas mantém o amor próprio. (“O muro possui para eles algo que acalma, que soluciona a situação do ponto de vista moral, e é definitivo; talvez até possua algo místico”/ “Ao contrário, a realidade mais evidente, que saltava aos olhos, era percebida por eles de maneira fantasticamente tola, e já naquela época tinham o hábito de curvar-se unicamente ao sucesso pessoal”.¹⁵) Escolhe para subjugar justamente aqueles nos quais enxerga uma debilidade, quer superar apenas o que já lhe aparece como inferior. Ele conhece a exata medida, atua no mundo com um bom-senso a toda prova. Sua lida é com os homens e não com leis naturais ou com Deus. Sua única ocupação é tirar o melhor proveito das relações sociais que pode estabelecer. Aos menos espertos deixa todo o resto. Por isso é tão inocente. Tão leve! Que coração puro tem ele! E nisso podemos dizer que sua ação goza do caráter imediato: se precisa se vingar, não há toda essa sujeira que acumula infinitamente entre a intenção e o ato. Vingança se coloca para ele como ação. Esse “homem direto, de ação” que na primeira parte da novela aparece abstratamente descrito, encontra sua expressão concreta no ex-colega de escola Zverkov e seus amigos Símonov, Ferfitchkin e Trudoliúbov. São sobre Zverkov as seguintes palavras do personagem-narrador: “[...] odiava seu rosto bonito, mas bobinho (pelo qual, aliás, eu trocaria de boa vontade o meu rosto inteligente) [...]”¹⁶.

Esse homem que baixa a cabeça para “o muro” e a ergue demasiadamente diante do que julga inferior é comparado pelo homem do subsolo a “um cãozinho novo que se

espoja ao sol”¹⁷ e também logo mais adiante a um inseto. Esse homem de desejo mesquinho é objeto de desprezo ou de repulsa. Ele odeia esse homem, mas seu ódio se confunde com a inveja. Na cena da briga na escola com Zverkov – quando ainda não é o homem do subsolo, mas apenas um aluno esquisito –, em que o castiga com uma surra ao ouvi-lo se vangloriando sem a menor decência do poder conferido por uma herança diante dos outros alunos, ele confessa como real motivo dos socos que dá no antagonista os aplausos com que seu exibicionismo é acolhido pelos outros. Ora, a primeira coisa que esse personagem perde, à medida que se torna o homem do subsolo, é a capacidade de se vangloriar. Quanto menos capacidade de vingança ele tem, mais invejoso ele se torna. É preciso pensar a relação entre impossibilidade de vingar-se e a inveja. Mas antes disso precisamos pensar *como* a impossibilidade de se vingar no homem do subsolo é o caminho para “a vingança”, a vingança em si-mesma:

Invejo tal homem até minha última gota de fel. Ele é um imbecil, indiscutivelmente, mas pode ser que o homem normal deva ser mesmo imbecil, quem sabe? Pode ser que isso seja até muito bonito. E estou tanto mais convencido dessa, por assim dizer, suposição, que se, por exemplo, tomarmos a antítese do homem normal, ou seja, um homem de consciência amplificada, que naturalmente não surgiu no seio da natureza, mas numa proveta (isso já é quase misticismo, senhores, mas suspeito disso também), esse homem de proveta às vezes vai dobrar-se tanto diante de sua antítese que, com toda a sua consciência amplificada, honestamente vai se considerar um camundongo, e não um homem. Um camundongo de consciência intensificada, que seja, mas de qualquer forma um camundongo; porém, temos aí também um homem e, consequentemente tudo o mais. E o principal é que ele mesmo se considera um camundongo, ninguém lhe pede que o faça; esse é um ponto importante. Vamos dar uma olhada nesse camundongo em ação. Suponhamos, por exemplo, que ele se sinta também ofendido (e quase sempre se sente) e que também deseje se vingar. Vai acumular em si mais ódio do que o *l’homme de la nature et de la vérité*. A vontadezinha repugnante, vil, de causar ao ofensor um mal equivalente à ofensa recebida, talvez fique corroendo dentro dele mais do que no *homme de la nature et de la vérité*, porque este, com sua estupidez inata, acha que sua vingança é simplesmente justiça. Já o camundongo, devido à consciência intensificada, não reconhece justiça nesse caso. E chega, finalmente, à coisa em si, ao próprio ato de vingança. O infeliz camundongo, além da sujeira inicial, já conseguiu mergulhar em um monte de outras sujeiras na forma de perguntas e dúvidas; a uma única questão acrescentou tantas outras não respondidas que, independentemente de sua vontade, vai juntando-se ao seu redor uma gosma repugnante e fatal, uma lama fétida, formada por suas dúvidas, preocupações e finalmente, de cusparadas que ele recebe dos homens de ação, postados solenemente em torno dele na qualidade de juízes e ditadores, e que, com suas possantes goelas, riem dele às gargalhadas. É evidente que só lhe resta fazer um gesto de pouco caso com a patinha e desistir e, com um sorriso falso de desprezo, que não convence nem a ele próprio, esgueirar-se vergonhosamente para o seu buraquinho.¹⁸

“O homem direto, de ação” age como se não existisse o muro. Ele cria um âmbito de ação completamente absoluto, um âmbito de ação em que tudo se reduz ao humano, demasiadamente humano. Ele sofre e retorna a partir do sofrimento sempre ao mesmo mundo de antes: não há sofrimento que possa alterar a ideia que ele sempre teve do mundo. Não existe para esse homem a questão metafísica. Ou melhor, a dimensão metafísica só existe como algo que se acrescenta ao seu mundo (porque esse homem é aquele que sempre soma) sem que tenha se misturado em qualquer momento com ele, sem que tenha subtraído nada dele, sem que tenha aberto nas paredes que o definem qualquer fenda.

Esse homem do “aqui e agora” parece ser o homem que o narrador-personagem de *Notas do subsolo* chama de o homem de *la nature et de la verité*. Ele é o homem que toma decisões sem dúvidas. Não há entre a intenção e o ato, o abismo de causas que são buscadas ao infinito. Ele não precisa da causa primeira. Simplesmente porque *ele* é o fundamento último de suas ações. Sua vingança já é justiça. Esse é, portanto, o homem *imediat*, o homem natural. Nesse sentido ele é puro. Sua “pureza” decorre da total confiança em si mesmo. Porque nenhuma vergonha pode toldar, obscurecer a certeza que aciona o ato. Não há esse espaço de irresolução, onde se acumula a sujeira do arrependimento, da vergonha daquela “vontadezinha repugnante e vil”. Enquanto esse homem que não pode encontrar a simplicidade do gesto é o homem que não nasceu no seio da natureza, mas em “uma proveta”. Ele é o homem contranatural porque coloca a própria natureza em suspensão e nesse sentido a artificializa. Se ele é ofendido e quer se vingar, encontra, no fundo desse desejo de vingança, a vingança em si mesma. Isso é assim exposto em sua preleção: ele quer se vingar de alguém específico por uma ofensa específica, mas uma causa localizada da ofensa vai levando a outra e a outra sucessivamente até que ele por fim se depare com a necessidade “da vingança em si”. Isso está evidentemente relacionado ao abismo das causas em que está mergulhado, mas também ao seu ponto de partida: o homem de consciência amplificada é aqui a encarnação do espírito de vingança. No abismo ele encontra um fundamento: esse fundamento ainda é o homem, mas o homem como espírito de vingança, vingança em si-mesma. Portanto, na contraposição entre o homem da consciência amplificada e o “homem direto, de ação” temos diferença e proximidade e talvez por isso a relação do primeiro com o segundo seja marcada por tanta inveja.

Esse homem merece o desprezo do “homem direto, de ação”, o homem de *la nature et de la verité*. Esses que se estabelecem no vácuo do poder são representados pelo homem de consciência amplificada como “juízes e ditadores”. O poder do homem de ação é um poder pesado demais para que ele possa suportar. E essa é apenas mais uma forma de dizer que esse homem é superior a ele. Mas eles são complementares como verso e reverso, como senhor e escravo. O homem do subsolo precisa ser subjugado. O autodesprezo do homem de consciência ampliada se completa pelo desprezo do homem que lhe é em tudo oposto, o seu caráter abjeto se confirma pelas “cusparadas”¹⁹ do homem de ação. É ele que diz: você é o que você diz ser; que o põe no lugar que ele reivindica para si. Não há situação mais abjeta do que aquela em que ele desperta o nojo justamente do ser que ele mais despreza: ele precisa se tornar mosca para a mosca, asno para o asno, enguia para a enguia, serpente para a serpente, camundongo para o camundongo...Essa é a suprema humilhação. E ainda mais: ele deseja que aí mesmo onde se oferece ao escárnio a sutileza de seu ato seja percebida. Ele precisa que reconheçam a superioridade daquele que se rebaixa. Por baixo (no subsolo) do homem que se põe na posição do mais insignificante, encontra-se o homem que deseja *infinitamente* o poder. Não é à toa que esse personagem se entregue, ao voltar para o subsolo de suas “libertinagenzinhas”²⁰, de suas incursões degradantes pelos submundos de São Petersburgo, a todos os tipos de devaneios e sonhos de grandeza nos quais sempre desempenha o papel de herói de romances baratos:

Ora me apaixono, quando sou um poeta célebre e camerista da corte, ora recebo incontáveis milhões e logo em seguida sacrifico-os em prol do gênero humano e, na mesma ocasião, confesso diante do povo as minhas infâmias, mas que encerram em si uma quantidade extraordinária de ‘belo e sublime’, algo “manfrediano”. Todos choram e me beijam (de outra forma, que idiotas eles seriam!) e eu parto faminto, descalço, para preparar novas ideias...²¹

Ou ainda – para levar mais adiante a ironia aproveitando a menção aos beijos na passagem citada – talvez esse homem queira ser salvo como uma certa heroína decaída, cuja aparição iniciará a culminação do romance. Talvez essa seja a sua forma de pedir...amor.

Mas para entender essa sutileza, precisamos percorrer ainda um caminho a partir de uma outra passagem do romance:

– E por que não? Existe mesmo prazer numa dor de dentes – responderei. – Um mês inteiro me doeram os dentes; sei o que é isso. Nessa situação, é lógico, a pessoa não se enfurece em silêncio, e sim põe-se a gemer. Mas tais gemidos não são sinceros, são gemidos sarcásticos, e no sarcasmo é que está a coisa toda. É nesses gemidos que se expressa o prazer do sofredor; se ele não sentisse prazer com isso, não gemeria. Este é um bom exemplo, senhores, vou desenvolvê-lo. Nesses gemidos se expressa, em primeiro lugar, toda a inutilidade de sua dor, humilhante para a nossa consciência; toda a legitimidade das leis da natureza, de que os senhores, certamente, podem fazer pouco caso, mas em consequência da qual os senhores sofrem, ao passo que ela não. Eles expressam a percepção de que é impossível encontrar para os senhores um inimigo, mas a dor está lá [...]. Pois bem, é dessas ofensas sangrentas, dessas caçadas anônimas, que se origina, por fim, um deleite que às vezes chega ao mais alto grau de voluptuosidade. Eu lhes peço, senhores, que, quando tiverem oportunidade, ouçam com atenção os gemidos do homem culto do século XIX sofrendo com dor de dente, lá pelo segundo ou terceiro dia do seu sofrimento, quando ele já começa a gemer de maneira diferente de como gemia no primeiro dia, isto é, não geme apenas porque lhe doem os dentes; ele não geme como um camponês grosseiro qualquer, e sim como um homem que foi atingido pelo desenvolvimento e pela civilização europeia, um homem ‘que renegou seu solo e suas raízes populares’, como agora se diz. Seus gemidos tornam-se detestáveis, grosseiramente raivosos, e continuam por vários dias e várias noites. Mas ele mesmo sabe que os gemidos não terão utilidade alguma; sabe melhor que ninguém que é em vão que ele tortura e irrita a si e aos demais; sabe que até a plateia que ele quer impressionar e toda sua família já sentem repulsa ao ouvi-lo gemer, não acreditam nem um pouquinho na sua sinceridade e estão convencidas de que ele poderia gemer de outra maneira, mais simples, sem tremer a voz e sem bancar o original, de que ele está fazendo palhaçada de raiva, por pura maldade.²²

Outra vez se trata do homem artificial – do homem “premeditado” como a cidade de Petersburgo (“a cidade mais abstrata e premeditada do globo terrestre”²³). Trata-se do homem desenraizado do solo natural, o homem da “provetá”, que é uma aberração quando comparado a “um camponês grosseiro qualquer”; do homem cujas “raízes populares”²⁴ foram cortadas. Cortado do solo, ele flana por aí, serpenteia nas calçadas ou nos cafés da cidade adequada para tipos como ele. Essa aberração é o homem culto do “nosso infeliz século XIX.”²⁵ A língua artificial do homem artificial é a literatura.

Tive medo de que os presentes – desde o rapaz insolente que marcava os pontos até o mais insignificante barnabezinho espinhento e malcheiroso que ali rondava com seu colarinho ensebado – não compreendessem e zombassem quando eu começassem a protestar, expressando-me em linguagem literária.²⁶

Assim fala o homem do subsolo em uma das primeiras “aventuras abjetas” narradas na segunda parte do romance. Deixemos para mais tarde uma possível consideração mais aprofundada da relação entre a literatura e o subsolo e pensemos já a literatura como reação *afetada* à dor de dentes. Criemos aqui um elo entre ela e esse torturante canto descrito na extensa passagem do romance que foi citada.

Aqui se anuncia uma forma de triunfo do homem sobre a dor, um modo pelo qual ele se sobrepõe a ela. Diante da dor, o homem não se dá por vencido, encontra um modo de afirmar-se como homem. Aqui põe como possibilidade o ato de dar uma volta na dor e colocar-se antes dela. A dor não é mais a dor que atinge o homem, mas a dor que ele sente como seu sujeito. Aqui se trata do ato final pelo qual ele garante a sua liberdade: uma forma triunfal de sair de cena. Pois a sua invenção é de todas a mais engenhosa, a mais sutil, aquela em que ele revela a chispa mais brilhante de inteligência. Mostra que sabe dar o troco final, que sabe sair de cena longe da possibilidade de ser ainda alcançado por qualquer réplica. Esse é o modo pelo qual ele domina o Deus antagonista, em que se põe no princípio antes de qualquer outro ser que possa submetê-lo, que dá as cartas. Dizer que ele é o primeiro é o mesmo que dizer que ele é ab-soluto. O modo como sente a sua dor é o seu modo de domínio, a forma de afirmar a sua vontade de poder. Aqui o homem é o primeiro, o criador de seu mundo. E o mundo que ele cria é o mundo por ele rebaixado, o mundo do subsolo.

“Ele está fazendo palhaçada de raiva, de pura maldade”²⁷, é assim que é interpretada a ação do homem que acrescenta os seus “gemidos [...] detestáveis, grosseiramente raivosos”²⁸ à sua dor de dente. Nestas se fundem em um todo raiva, maldade e palhaçada. O homem estabelece uma primeira distância entre ele e a dor que sente pela raiva. A raiva sinaliza um princípio de independência. Através dela, ele se torna pior (mais mal, maldoso) do que aquilo que o maltrata. Ele precisa fazer da dor que o atinge a risada maldosa que aparece em sua própria face, precisa rebaixá-la, precisa fazer da dor a gargalhada que é dada desde o subsolo, precisa fazer da vida a vida abjeta. Ele faz a comédia como um gênero literário do subsolo. Na *Poética*, Aristóteles assim se manifesta sobre o cômico: “O ridículo é apenas certo defeito, torpeza anódina e inocente; que bem o demonstra, por exemplo, a máscara cômica, que, sendo feia e disforme, não tem [expressão de] dor.”²⁹ Em *Notas do subsolo*, essa definição de Aristóteles poderia ser mantida desde que – na máscara feia e disforme – nós pudéssemos ler a maldade no lugar da inocência e a dor onde ela se ausenta. Assim, onde os heróis de Kafka³⁰ tentam estabelecer entre eles e o que chamam de comédia uma linha demarcatória (ainda que tênue e pronta a se desfazer), o personagem de Dostoiévski mergulha na comédia para exacerbá-la, para fazer dela a sua comédia.

“O que o homem precisa” – diz o homem do subsolo – “é somente de uma vontade *independente*, custe ela o que custar e não importa aonde ela possa conduzir. Bom, essa vontade, o diabo conhece bem...”³¹ Esse *custo* desta “vontade *independente*” é o bem do homem. A polêmica do homem do subsolo é com aqueles que afirmam que o homem jamais agirá “contra as leis da razão” a partir do momento em que o esclarecimento racional identificar “o bem” com os seus próprios interesses. Aqui, onde dizem que Dostoiévski, a partir do seu narrador-personagem, polemiza com “Nicolai Gavrilovitch Tchernichévski, escritor democrata-revolucionário russo”, nós encontramos também um eco dos diálogos de Platão. Para o personagem-narrador, o verdadeiro bem do homem é o seu voluntarismo. Ainda que ele reconheça um supremo bem, ele fará o seu voluntarismo triunfar sobre ele. Sua vontade não é racional. Coloquem-no dentro do mundo mais perfeito – o palácio de Cristal onde o visita o pássaro azul³² – e ele terá de destruí-lo para afirmar a própria vontade. Ele destrói para mostrar a si mesmo, como o “morador deprimido” que o narrador/Kafka tem a impressão de ter estado preso na torre do Castelo e ter rompido o teto para mostrar-se ao mundo.³³ O que importa ao homem é sempre afirmar-se contra tudo. O homem no seu esforço de afirmar a sua vontade é aquele que não olha de modo algum à sua volta, que não mede esforços, que não tem medida. Ele é uma potência negativa em função do seu supremo interesse: “a sua teimosia e seu voluntarismo”³⁴. Se lhe impedirem de fazer

isso, ele afundará na negação de si mesmo que ele vive como puro tédio.)

Mas esse palhaço mal – lá no fundo de seu subsolo – é inocente. O que ele mais odeia é a sua própria inocência. A maldade é puro fingimento, não está em conformidade com a sua natureza; ela é artificial, afetada, também nasceu dentro da proveta. Ela é uma espécie de birra de criança e ele mal consegue disfarçar que, debaixo da máscara do homem de subsolo, ele é o inocentezinho. E isso é o que mais teme que apareça: sua grande vergonha é não ser mal:

A questão toda, a minha maior canalhice, se resumia a que a todo momento, até no instante do ódio mais intenso, eu percebia envergonhado, que não só não era mau, como não era nem mesmo uma pessoa enfurecida, apenas assustava pardais sem nenhum propósito e com isso me divertia.³⁵

Na segunda parte de *Notas do subsolo*, “A propósito da neve úmida”³⁶, o narrador-personagem conta três histórias de sua juventude. Essas três histórias mostram um homem que se humilha no limite da loucura, a um passo de um colapso que faz com que ele perca o próprio controle do seu corpo. A sua auto-humilhação é uma febre de mais de 40 graus, que provoca convulsões e alucinações: ele se humilha revirando-se, retorcendo-se como a enguia ou a serpente; no seu rosto aparece a careta do louco. A sua auto-humilhação se acompanha do ranger de dentes. Esse personagem, como já foi dito, faz graça. Ele tem algo de um palhaço. O romance de Dostoiévski é, por assim dizer, uma comédia muito nervosa, a comédia do histrionismo. Aqui quando rimos ficamos no meio do caminho, em suspensão, porque não rimos mais do que nasceu para despertar o riso. Rir aqui é experimentar um pouco o histrionismo paralisante do personagem. É ser revirado, retorcido como ele.

3

A última das três histórias, que se relaciona com a citação do poema de Nekrasov na abertura da segunda parte, representa a culminação da novela. Nela aparece a personagem que encarna a inocência contra a qual se dirige a vingança do homem do subsolo. A inocência que está de algum modo nele aparece desta vez pura, separada dele, em outra personagem. De algum modo o narrador-personagem percebe nela a inocência que nele é marcada pela distorção. A primeira “calhordice” do personagem é justamente entregar a prostituta à sua própria inocência. Isso significa torná-la vulnerável, totalmente aberta para o mal. E aqui isso significa entregá-la a ilusões românticas. Ela se torna totalmente vulnerável onde ele faz com que ela se entregue ao passado (a lembrança do amor da casa paterna) e ao futuro (a vida em um novo lar, ao lado de um homem que a ame e a respeite). Assim ela se desarma: ela se torna aquela que não é maculada, marcada pela vida que leva. Ela é puro acolhimento da possibilidade da felicidade. É aquela que pode agora, de fato, ser ferida. Não é difícil aqui se lembrar da criança, de quem é totalmente exposto à vida. Pois é a vida na sua máxima naturalidade, imediatidade, que o homem do subsolo irá encontrar aqui a possibilidade de ferir. Ele fere a inocência. Ferindo a prostituta, ele se fere mais fundo do que poderia se ferisse apenas a si próprio. De modo que aqui a novela não tem mais para onde ir. O desejo de vingança alcançou seu fim, perdeu o seu último resquício de vergonha. Não resta mais nada a dizer do subsolo.

4

Resta, porém, falar ainda sobre duas questões apontadas ao longo do texto: a relação entre vingança e inveja e a relação entre o homem que nasceu na proveta (o homem de consciência amplificada, o homem do subsolo) e a literatura. Não tanto a segunda questão, mas a primeira é uma questão ressaltada pelo romance: “Invejo tal homem até minha última gota de fel / comecei a invejar o senhor que foi atirado pela janela / sou o mais invejoso de todos os vermes da terra / Deus, será que naquele momento eu tinha inveja dela? / agora se acrescentava um ódio por ela que já era pessoal, *invejoso*.”³⁷

Primeiramente, inveja pelo homem que pode decidir, que não precisa se mover sobre o abismo, o homem que tem uma total confiança em si mesmo, que faz triunfar o seu interesse sobre qualquer outro interesse, o homem direto, de ação. Em seguida, inveja do que se rebaixa; talvez do que se rebaixa por sua própria natureza, do que nasceu por assim dizer no chão, o homem que é atirado pela janela. Inveja, por fim, também daquela que, num determinado momento, tem completa confiança na vida, que mostra a pureza de quem se entrega totalmente a ela, que é a vida que se mostra sem qualquer pecado. Mas essa inveja que se dirige a diferentes personagens já qualifica o homem do subsolo sem qualquer relação com um objeto: “um ódio por ela que já era pessoal, *invejoso*”. É evidente que existe uma ligação entre todos esses objetos da inveja: todos eles são naturais, todos eles estão como que aninhados no seio da vida, não existe a possibilidade de se verem de fora dela, não tornam a vida artificial, nenhum deles é um ser literário, nenhum deles faz literatura. Apequenar a vida aqui significa aqui transformá-la em livro. O homem do subsolo rouba o solo sobre o qual os homens se movem, tira do homem o que é real, concreto. O que ouvimos, quando lemos um livro, é a sua gargalhada cheia de mofa, de ironia. O leitor como objeto da vontade de vingança. O personagem-narrador de *Notas de subsolo* tira a nossa inocência, nos afasta da vida, tira nosso lugar. Nos torna serezinhos invejosos.

Ora, queríamos tratar inicialmente da relação entre o desejo de vingança e a inveja para, em seguida, nos ocuparmos da relação entre o homem do subsolo e a literatura como duas questões fundamentais do romance de Dostoiévski. Mas, ao começarmos a trabalhar a primeira questão – antes mesmo de conquistar a compreensão do que é a inveja do homem do subsolo –, a segunda questão se impôs. Voltemos à questão da inveja e retardemos o passo da segunda questão.

A inveja talvez esteja relacionada a não ter o que se quer, a querer mais do que se pode querer. Seu desejo de ter é muito maior do que o desejo de qualquer um dos personagens que nomeadamente ele inveja. O invejoso tem um olho grande demais, um olho que engole o dono, que faz com que ele esteja sempre todo voltado para fora do que é, para fora do seu próprio mundo, que seca tudo em volta, ou seja, mortifica tudo que alcança. Mortificar aqui é o mesmo que submeter tudo a uma existência abjeta. O mundo sem o Deus que cria o homem à sua imagem e semelhança deve ser o mundo abjeto onde rastejam os vermes. Invejar aqui é querer algo que ao homem não é dado querer, não admitir ser pequeno; é não ser grato por aquilo que se tem, pôr os olhos sobre o que é do outro. Assim, o homem invejoso é aquele que deseja ter o que é posse de um outro infinitamente distante dele, aquele que, comparado a ele, é perfeito. Não ser Deus para o homem do subsolo é ser o verme. Não há possibilidade de deixar de ser invejoso sem investir de um valor positivo o que se tem.

Invejar é não estar satisfeito com o que se tem e projetar o seu desejo para fora, para o que pertence a outro, querer o que está fora do seu alcance. O que está fora do alcance do homem é o que é dado ao divino que agora ele somente alcança como um lugar vazio. O interessante é que aqui Deus não é uma ideia do homem bom, mas do homem abjeto, o mais alto surge a partir do mais baixo. Só se fazendo verme o homem

enxerga Deus. O homem do subsolo liga a existência de Deus à existência da perfeita maldade. O Deus desse homem deseja o mais radical sacrifício do mundo criado para se mostrar. Aqui Deus se faz visível para o homem demoníaco, o que é capaz de cometer a mais radical de todas as maldades em relação às criaturas de Deus. A teologia do homem do subsolo é uma teologia infernal.

O narrador-personagem de *Notas do subsolo* é também autor. (“Pelo menos fiquei envergonhado durante todo tempo que levei para escrever esta *narrativa*; conseqüentemente isso já não é literatura, e sim um castigo correccional.”³⁸). Esse narrador-personagem é autor também dentro da *narrativa* que escreve. Ele teme ser motivo de riso porque fala literariamente, fantasia aventuras em estilo romântico nas quais não se contenta com nenhum papel menor do que o do herói, escreve denúncias em estilo novelesco, escreve cartas que transbordam de “belo e sublime”³⁹, *enreda* a prostituta com estilo literário. Dirige-se a um leitor que ora é um antagonista, ora é uma espécie de cúmplice não assumido.

Dissemos primeiramente, a partir de *Notas do subsolo*, que a literatura põe o homem no terreno do artificial, que ela representa uma distância em relação à realidade. No âmbito da literatura, somos homens que não pertencem mais à natureza. Entre a intenção e o gesto, a ação, abre-se um abismo intransponível. Qualquer ação se torna afetada. Há muita “teoria” se abrindo entre o pensar e o agir. A literatura nos coloca literalmente dentro de livros: num âmbito a partir do qual tocar o mundo “real concreto” se torna impossível. Somos a partir de então palavras, palavras, palavras. Esse é aqui o sentido da ficção: o que não pode se tornar real. A literatura não é um ir além do real, mas um colocar-se muito antes, um tomar distância dele. No seu âmbito não podemos cair, nem tocar o chão. Na novela é a irresolução o que entrega o homem do subsolo ao discurso, à literatura. A história não poderia ser escrita se ela não fosse uma radical (e estranhíssima) negação do que se entende a princípio como ação romanesca. É essa irresolução que faz do narrador-personagem um anti-herói.

Aqui a literatura está, portanto, ligada a uma aberração. Ela nasce no solo do subsolo. É a literatura que está entre o homem e o inseto. Ela está no lugar da indistinção, na medida em que o homem do subsolo é aquele incapaz de se tornar o inseto ou qualquer outra coisa. Literatura é o âmbito em que nos movemos sem a possibilidade de distinção entre um extremo e outro, ela já é o próprio subsolo, que é justamente esse lugar da indistinção, do homem dilacerado entre duas direções contrárias. O romance de Dostoiévski é a apresentação do subsolo como o solo da literatura. Literatura, o lugar em que o homem pode olhar ao mesmo tempo em duas direções contrárias: o humano e o inseto sem poder se resolver em nenhuma das duas direções. Ou talvez se pudesse dizer o lugar do ser híbrido: meio inseto, meio homem.

Mas o autor não é o homem do subsolo; é Dostoiévski. Esse outro narrador olha o seu personagem também desde uma distância. Dostoiévski abre-nos como autor de uma obra um mundo bem maior do que o subsolo.

REFERÊNCIAS

- Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. In: Aristóteles. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 245.
- BEAUFRET, Jean. Hölderlin e Sófocles. In: Hölderlin, Friedrich. *Observações sobre Édipo e observações sobre Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- DESCARTES, René. *Méditations métaphysiques*. Paris: Flammarion, 1979.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Notas do subsolo*. Tradução de Maria Aparecida Botelho Pereira Soares.

- Porto Alegre: L&PM, [s.d.].
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Recordação da casa dos mortos*. Tradução de Nicolau S. Peticov Nova Alexandria: São Paulo, 2015.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora34, 2002.
- HEGEL, G. W. F. *Fenomenologia do Espírito*. Tradução de Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 1992.
- KAFKA, Franz. *Franz Kafka essencial*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.
- KAFKA, Franz. *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia de Bolso, 2008.
- KAFKA, Franz. *O processo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.
- Nietzsche, Friedrich. Sobre verdade e mentira no sentido extra-moral. In: Nietzsche, Friedrich. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- Nietzsche, Friedrich. O Eterno Retorno (A vontade de potência, textos de 1884-1888). Fragmento 1067. In: Nietzsche, Friedrich. *Obras incompletas. Pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 397.

NOTAS

- 1 Dostoiévski, F. *Notas do subsolo*. Porto alegre: L&PM. p. 8.
- 2 Ibidem, p. 12.
- 3 Ibidem, p. 11.
- 4 Ibidem, p. 10.
- 5 Ibidem, p. 148.
- 6 Nessa rapidíssima passagem pela filosofia como tentativa de chegar ao lugar desde onde se dá a interpretação do romance de Dostoiévski, não escapamos de uma caricatura do pensamento de Descartes, Kant, Hegel e Nietzsche. Para citar um exemplo apenas da simplificação, uma das exigências que deveriam ser cumpridas, caso a “apresentação” desses filósofos não representasse apenas uma rápida passagem para a análise de “Notas do subsolo”, seria a explicitação da noção de eu (sujeito) em Kant, ele também um fenômeno, uma realidade que não existe em-si mesma, mas sim graças às intuições e categorias que possibilitam a experiência sensível e o conhecimento.
- 7 Hölderlin pensa a questão da tragédia moderna e, portanto, os deuses gregos.
- 8 Beaufret, J. Hölderlin e Sófocles. In: Hölderlin, F. *Anotações sobre Édipo e Anotações sobre Antígona*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008, p. 20.
- 9 Nietzsche, F. Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral. In: Nietzsche, F. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1974, p. 45.
- 10 Idem. O Eterno Retorno (A vontade de potência, textos de 1884-1888). Fragmento 1067. In: Idem. *Obras incompletas. Pensadores*. Tradução de Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1983, p. 397.
- 11 Dostoiévski, F. *Recordação da casa dos mortos*. Tradução de Nicolau S. Peticov. Nova Alexandria: São Paulo, 2015.
- 12 Idem. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2016.
- 13 Idem. *Os demônios*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2004.
- 14 Idem. *Notas do subsolo...*p. 29.
- 15 Ibidem, p. 11/p. 56-57

- 16 Ibidem, p. 52.
- 17 Ibidem, p. 52.
- 18 Ibidem, p. 11-12.
- 19 Ibidem, p. 12.
- 20 Ibidem, p. 41.
- 21 Ibidem, p. 49.
- 22 Ibidem, p. 14-15.23 Ibidem, p. 8.
- 24 Ibidem, p. 15.
- 25 Ibidem, p. 8.
- 26 Ibidem, p. 43.
- 27 Ibidem, p. 15.
- 28 Ibidem, p. 15.
- 29 Aristóteles. *Poética*. Tradução de Eudoro de Souza. In: Aristóteles. *Os pensadores*. São Paulo: Abril Cultural, 1979, p. 245.
- 30 É, por exemplo, o caso de K. em *O Processo* e *O castelo* e Georg em *O veredito*.
- 31 Dostoiévski, F. *Notas do subsolo...*, p 23.
- 32 Ibidem, p. 36.
- 33 Kafka, F. *O castelo*. Tradução de Modesto Carone. São Paulo: Companhia de bolso/ Edições Kindle.
- 34 Dostoiévski, F. *Notas do subsolo...*p. 19.
- 35 Ibidem, p. 7.
- 36 Ibidem, p. 37.
- 37 Ibidem, p. 11/ p. 42 / p. 100/ p. 101 / p. 102.
- 38 Ibidem, p. 105.
- 39 Ibidem, p. 9.