UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

PABLO RAVEL SANTOS MEDEIROS

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE NIILISMO PRESENTES NAS OBRAS DE NIETZSCHE E DE DOSTOIÉVSKI: uma leitura das novelas "*A senhoria*" e "*Memórias do Subsolo*" à luz do pensamento nietzschiano

RECIFE
2023

PABLO RAVEL SANTOS MEDEIROS

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE NIILISMO PRESENTES NAS OBRAS DE NIETZSCHE E DE DOSTOIÉVSKI: uma leitura das novelas "*A senhoria*" e "*Memórias do Subsolo*" à luz do pensamento nietzschiano

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Profº. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto.

RECIFE

2023

Catalogação de Publicação na Fonte. UFPE - Biblioteca Central

Medeiros, Pablo Ravel Santos.
A relação entre as noções de niilismo presentes nas obras de Nietzsche e de Dostoiévski: uma leitura das novelas "A senhoria" e "Memórias do Subsolo" à luz do pensamento nietzschiano / Pablo Ravel Santos Medeiros. - Recife, 2023.
114f.: il.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Federal de Pernambuco, Centro de Filosofia e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2023.
Orientação: João Evangelista Tude de Melo Neto.
Inclui referências.

1. Nietzsche; 2. Dostoiévski; 3. Niilismo no Ocidente; 4. Morte de Deus; 5. Falência dos valores. I. Melo Neto, João Evangelista Tude de. II. Título.

UFPE-Biblioteca Central

PABLO RAVEL SANTOS MEDEIROS

A RELAÇÃO ENTRE AS NOÇÕES DE NIILISMO PRESENTES NAS OBRAS DE NIETZSCHE E DE DOSTOIÉVSKI: uma leitura das novelas "*A senhoria*" e "*Memórias do Subsolo*" à luz do pensamento nietzschiano

Defesa apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Centro de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial para a obtenção do título de mestre em Filosofia.

Aprovado em: 27 / 09 / 2023.

Área de concentração: Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

_____

Profº. Dr. João Evangelista Tude de Melo Neto (Orientador)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profº. Dr. Eduardo Nasser (Examinador Interno)

Universidade Federal de Pernambuco

_____

Profª. Dra. Martha Solange Perrusi (Examinadora Externa)

Universidade Católica de Pernambuco

AGRADECIMENTOS

Ao meu pai, Alexandre, por me apresentar a literatura de Dostoiévski e me presentear com seus livros.
À minha companheira Fernanda, pelo apoio de sempre.
Ao meu filho Sante e à minha filha Ava, dedico este trabalho.

Ao meu orientador e amigo João Evangelista Tude de Melo Neto, que me incentivou a iniciar essa pesquisa e me direcionou durante todo o percurso.
Aos professores e professoras do departamento de filosofia da UFPE.
Aos membros da banca, Profa. Martha Perrusi e Prof. Eduardo Nasser, pela disponibilidade de examinar o texto e trazer questões pertinentes.

Ao amigo Jorge Waquim Neto, pelas nossas conversas filosóficas e por estar sempre disposto a ajudar.
Aos colegas do Grupo de Estudo Nietzsche (GEN – Núcleo Recife/PE), pelas leituras semanais que muito contribuíram para a desenvolvimento dessa pesquisa.
Aos colegas mestres e mestras do departamento de filosofia da UFPE, com os quais pude aprender e debater sobre nossas pesquisas nestes últimos dois anos.

Release me from moral assumption
Total rejection total destruction
Nihilistic feelings are moving if
I try real hard
I'll see right through them
Nihilism!
Come into the union district
Drive down in Sharmon Palms
White ghettos paint a picture
Broken homes and broken bones
Walking a path of self destruction
Not affected by the repercusions

(Frederiksen, Lars / Freeman, Matt. / Armstrong, Timothy
Rancid - Nihilism, 1994)

RESUMO

O niilismo é um fenômeno moral da civilização ocidental e constitui-se como um tema de múltiplos significados. Acreditamos que a filosofia de Nietzsche e a literatura de Dostoiévski colocaram em relevo, durante o século XIX, o problema do niilismo da civilização judaico-cristã. Esse interesse em comum a respeito do tema, fez os autores produzirem reflexões que, compreendemos, possuem certa confluência. Em nosso trabalho, pretendemos evidenciar, a partir da análise das noções de niilismo que identificamos nas obras dos dois autores, alguns aspectos do niilismo no Ocidente. Visto que a noção de *morte de Deus* e a noção de *niilismo* estão presentes tanto no pensamento de Nietzsche, quanto na literatura de Dostoiévski; e que o próprio Nietzsche afirmou ser um admirador do escritor russo, duas questões nortearam o nosso estudo, quais sejam: em que medida o niilismo de Dostoiévski foi apropriado, influenciou ou apenas converge com o pensamento de Nietzsche? quais são as convergências e divergências conceituais entre o niilismo de Nietzsche e o de Dostoiévski? No intuito de responder essas questões, realizamos uma pesquisa de caráter histórico-filosófico que foi levada a cabo por meio de uma análise comparativa das referidas noções nos dois autores. Nosso trabalho está dividido em três etapas: o primeiro e o segundo momento de nossa pesquisa configuram-se como premissas que nos forneceram elementos para a terceira e conclusiva etapa. Primeiramente, fizemos uma investigação acerca de quatro variantes conceituais de niilismo que deparamos nos escritos de Nietzsche, sobretudo, nos textos a partir dos anos de 1880. São eles: 1) *o niilismo do querer o nada*; 2) *o niilismo do nada querer*; 3) *o niilismo suicida*; e 4) *o niilismo afirmativo*. Em seguida, realizamos um exame das noções de niilismo nas obras de Dostoiévski à luz do pensamento nietzschiano, a partir da análise dos seguintes personagens: Ordínov e Múrin, da novela *A senhoria* (1846), e; "o homem do subsolo", da novela *Memórias do Subsolo* (1864). Por fim, numa última etapa, confrontamos as noções dos dois autores para tentar responder as questões acima elencadas. Nesta parte final do trabalho, evidenciamos que as convergências entre ambos, antes de serem fruto de uma influência mútua ou de uma apropriação de um autor pelo outro, são, na verdade, resultado do espírito do tempo no qual eles viveram, a saber, uma época caracterizada pela falência dos valores ocidentais.

PALAVRAS-CHAVE: Nietzsche; Dostoiévski; niilismo no Ocidente; morte de Deus; falência dos valores.

ABSTRACT

Nihilism is a moral phenomenon of Western civilization and constitutes a theme of multiple meanings. We believe that Nietzsche's philosophy and Dostoevsky's literature put in relief, during the sec. XIX, the problem of the nihilism of the Judeo-Christian civilization. This common interest on the subject made the authors produce reflections that, we understand, have a certain confluence. In our work, we intend to highlight, from the analysis of the notions of nihilism that we identify in the works of the two authors, some aspects of nihilism in the West. Since the notion of death of God and the notion of nihilism are present both in Nietzsche's thought and in Dostoevsky's literature; and that Nietzsche himself claimed to be an admirer of the Russian writer, two questions guided our study, namely: to what extent was Dostoevsky's nihilism appropriated, influenced or just converged with Nietzsche's thought? What are the conceptual convergences and divergences between Nietzsche's and Dostoevsky's nihilism? In order to answer these questions, we carried out a historical-philosophical research that was carried out through a comparative analysis of the aforementioned notions in the two authors. Our work is divided into three stages: the first and second moments of our research are configured as premises that provided us with elements for the third and conclusive stage. First, we investigated four conceptual variants of nihilism that we find in Nietzsche's writings, especially in texts from the 1880s onwards. They are: 1) the *nihilism of wanting nothingness*; 2) the nihilism of wanting nothing; 3) *suicidal nihilism*; and 4) *affirmative nihilism*. Next, we examine the notions of nihilism in Dostoevsky's works in the light of Nietzsche's thought, based on the analysis of the following characters: Ordínov and Múrin, from the novel *The Landlady* (1846), and "the underground man", from the novel Notes from Underground (1864). Finally, in a last step, we compared the notions of the two authors to try to answer the questions listed above. In this final part of the work, we show that the convergences between the two, before being the result of a mutual influence or an appropriation of one author by the other, are, in fact, the result of the spirit of the time in which they lived, namely, a time characterized by the collapse of Western values.

Keywords: Nietzsche; Dostoievsky; nihilism in the Western; Death of God; collapse of values.

Sumário

1 INTRODUÇÃO 9
2 AS NOÇÕES NIETZSCHIANAS DE NIILISMO 17
2.1 O NIILISMO DO QUERER O NADA 17
2.1.1 O niilismo platônico no *Fédon* 17
2.1.2 A genealogia da moral cristã 22
2.2 O NIILISMO DO NADA TER PARA QUERER 30
2.2.1 A *morte de Deus* e suas consequências 30
2.2.2 O niilismo suicida 35
2.3 O NIILISMO AFIRMATIVO 37
2.3.1 O *eterno retorno do mesmo* e a afirmação do mundo (*amor fati*) 37
2.3.2 O niilismo do *além-do-homem* 45
3 O NIILISMO EM DOSTOIÉVSKI (À LUZ DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO) 48
3.1 L´ESPRIT SOUTERRAIN 49
3.2 *A SENHORIA* (KÁTIA) 53
3.2.1 Ordínov: o niilismo asceta e o ascetismo científico 57
3.2.2 Múrin: o *sacerdote ascético* e seus estratagemas 66
3.3 MEMÓRIAS DO SUBSOLO (LISE) 84
3.3.1 *O subsolo*: O "homem do subsolo" e o niilismo do *nada ter para querer* 86
3.3.2 *A Propósito da Neve Molhada*: as memórias de um "homem ressentido" 97
4 CONCLUSÕES 108
REFERÊNCIAS 112

1 INTRODUÇÃO

O niilismo, a partir do século XIX, é um fenômeno moral da civilização ocidental e constitui-se como um tema de múltiplos significados. Por vezes, é entendido como a total ausência de sentido para existência humana; outras vezes como negação da vida terrena em função da transcendência, e, ainda; como atitude de destruição das instituições e dos valores estabelecidos da própria cultura ocidental. A filosofia de Nietzsche e a literatura de Dostoiévski colocaram em relevo a questão do niilismo e tornaram-se duas referências incontornáveis quando tratamos do tema em tela. Esse interesse comum a respeito do niilismo levou os dois autores a produzirem reflexões que, percebemos, possuem certa confluência. Nesse sentido, o nosso trabalho teve o propósito de examinar as relações entre as concepções nietzschianas de niilismo e as noções de niilismo presentes na literatura de Dostoiévski. Portando, no nosso entender, a comparação entre os dois autores irá nos ajudar a melhor compreender o fenômeno do niilismo.

Levando em conta que o niilismo é uma das questões mais relevantes da filosofia de Nietzsche – pois fazendo uso dessa concepção é que o filósofo aponta para o fracasso ou desmoronamento da civilização ocidental –, foi necessário dedicarmos um esforço para promover um esclarecimento sobre este assunto. Uma vez que Nietzsche indica um "instinto de parentesco" com Dostoievski no que se refere à noção de niilismo, acreditamos ser de extrema importância o esclarecimento dessa relação, pois entendemos que ele pode nos ajudar na compreensão das próprias noções nietzschianas de *morte de Deus* e *niilismo*. Além disso, ao estudar esse diálogo entre os autores, tivemos a chance de fornecer uma chave de leitura acerca da inserção do pensamento nietzschiano num suposto niilismo que já permearia o espírito do tempo do século XIX. Isto é, ao aproximar o filósofo alemão e o escritor russo tivemos a oportunidade de encontrar elementos teóricos para contextualizar historicamente o próprio pensamento nietzschiano.

As primeiras referências de Nietzsche a Dostoiévski, datam de 1887. Na verdade, são duas breves passagens que podem ser encontradas nas correspondências pessoais do filósofo. A primeira, trata-se de uma carta endereçada a Franz Overbeck, no dia 12 de fevereiro daquele ano. Já uma segunda menção, aparece numa carta endereçada a Peter Gast no dia seguinte (13

de fevereiro de 1887). Entretanto, a passagem mais relevante consta em uma outra correspondência, também endereçada a Overbeck, no dia 23 de fevereiro de 1887.[1]

É sabido que alguns pesquisadores já se debruçaram sobre a relação entre os dois autores. Contudo, compreendemos que a fortuna crítica ainda carece de um aprofundamento acerca da temática no que se refere, especificamente, ao tema do niilismo. Edimilson Paschoal, por exemplo, no artigo "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'"[2], trata da relação existente entre Nietzsche e Dostoiévski, porém, sua pesquisa é focada no tema *ressentimento*, e não adentra na questão do *niilismo* presente nas obras dos dois autores. Julie Leal; Mauro Leal; e Roberto Pereira Barros, no artigo "O homem do subsolo: uma leitura nietzschiana"[3], fazem uma análise psicológica da novela de Dostoiévski à luz dos temas nietzschianos: *ressentimento*, e; *moral do senhor* e *do escravo*, tendo como base, especificamente, a obra *Memórias do Subsolo,* de Dostoiévski. Santos Senna, no artigo "O Jesus de Nietzsche e o príncipe Michkin de Dostoiévski"[4], tratou da relação entre Nietzsche e Dostoiévski apenas no que diz respeito à figura de Jesus em ambos os autores. Já Luana Mara Diogo, no artigo "Dostoiévski, Nietzsche e o niilismo Ocidental"[5], por outro lado, apontou alguns aspectos de aproximação e divergências acerca do tema niilismo. Vale ressaltar, entretanto, que sua pesquisa foi fundamentada a partir dos livros: *A Gaia Ciência,* de Nietzsche; e *Os Irmãos Karamázov,* de Dostoiévski. Nesse sentido, entendemos que apesar de relevante, a pesquisa precisa ser levada a frente com o estudo de outras obras do autor russo, como por exemplo, a novela *A senhoria* (1847).

Recentemente, o comentador Paolo Stellino publicou um trabalho de fôlego que trata da relação entre os dois autores. No primeiro capítulo de seu livro *Nietzsche and Dostoievsky: On the Verge of Nihilism* (2015)[6], Stellino nos apresenta uma detalhada pesquisa de fontes com

---

[1] Observemos um trecho da carta: "De Dostoiévski eu não sabia, até poucas semanas, nem sequer o nome – eu, um homem sem instrução, que não lê nenhum "jornal"! Uma visita casual a uma livraria me colocou diante dos olhos o livro *L'esprit souterrain* em uma tradução francesa (tão casual quanto me ocorreu aos 21 anos de idade com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal!). O instinto de parentesco (ou como poderia eu chamá-lo?) falou de imediato, minha alegria foi extraordinária: eu devo retroceder até meu contato com *O vermelho e o negro* de Stendhal, para me recordar de semelhante alegria" (KSB VIII, p. 27. Trad. Edmilson Paschoal. [C.f. PASQUAL, Edimilson. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, jan./jun. 2010. p. 181.]).

[2] PASQUAL, Edimilson. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". Op. cit. pp. 181-198.

[3] BARROS, Roberto Almeida; LEAL, Julie Christie; LEAL, Mauro. "O homem do subsolo: uma leitura nietzscheana". *Aufklärung Revista de Filosofia*, v.2, n.2, outubro de 2015, pp. 229-246.

[4] SENA, Allan D. Santos. "O Jesus de Nietzsche e o príncipe Michkin de Dostoiévski". *Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche*. v.3, n.1, 1º semestre 2010, pp. 21-40.

[5] DIOGO, Luana Mara. "Dostoiévski, Nietzsche e o niilismo ocidental". *Revista Seara Filosófica,* Número 14, Inverno, 2017, pp. 137-152.

[6] STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: On the Verge of Nihilism.* Bern: Peter Lang, 2015.

intuito de responder as seguintes questões: quando Nietzsche descobriu Dostoiévski? Quais os livros ele realmente leu? E como ele interpretou esses livros? Para cumprir esta tarefa o comentador utiliza duas abordagens distintas. Inicialmente, ele faz uma análise das obras publicadas, de cartas e fragmentos póstumos em que o filósofo alemão cita nominalmente o romancista russo ou algum de seus escritos. Já em um segundo momento, Stellino realiza um exame mais profundo desses mesmos materiais, só que desta vez, dedicando uma atenção especial a qualquer tipo de indício que possa demonstrar alguma influência de Dostoiévski no pensamento nietzschiano, mesmo sem Nietzsche fazer referência ou citação direta da obra de Dostoiévski. Apesar de existir uma extensa discussão já realizada acerca das relações de proximidade e afastamento entre os dois autores, acreditamos que os temas *niilismo* e *morte de Deus* ainda podem ser mais aprofundados. Uma vez que o Stellino não levou em consideração algumas questões conceituais – como por exemplo, a noção de *vontade de verdade* – que, como veremos, podem ser trazidas à tona a partir de uma leitura mais atenta das duas obras de Dostoievski que integram o volume francês intitulado de "*L´Esprit Souterrain* (1886)"[7]. Faltou um maior confronto entre o texto de Dostoiévski e o de Nietzsche, pois entendemos que só o corpo a corpo com o texto do escritor russo à luz dos conceitos nietzschianos, pode dar conta de forma ampla das relações temáticas entre os dois autores.

* * *

Durante a década de 1880 os jornais franceses começaram a divulgar amplamente os escritores russos no Ocidente[8]. Foi justamente dentro desse contexto histórico e cultural que deve ter ocorrido a descoberta de Dostoiévski por Nietzsche. No inverno de 1886-1887, no mês de outubro, o filósofo chega à cidade de Nice, na França, onde fica por alguns meses. Segundo o relato do próprio Nietzsche, foi durante um passeio a uma livraria que sucedeu o seu primeiro contato com a literatura de Dostoiévski. O volume *L'Esprit Souterrain*, traduzido para o francês pela editora Plon, chama sua atenção. Nietzsche compra o livro e o lê com bastante entusiasmo. A sensação de afinidade e familiaridade com Dostoiévski faz com que o autor do *Zaratustra* conduza, desde então, um denso diálogo com o escritor russo durante os seus dois últimos anos de lucidez.

[7] Como veremos de forma mais detalhada em nosso segundo capítulo, essa tradução que Nietzsche teve acesso corresponde a uma adaptação para língua francesa composta por duas novelas distintas escritas por Dostoiévski. São elas: *A senhoria* (1847) e *Memórias do Subsolo* (1864) [C.f. DOSTOÏEVSKY, Fédor. *L´Esprit Souterrain*. Traduit et Adapte par Ely Halpérine et Charles Morice. Paris: Librairie Plon, 1886.].
[8] C.f. STELLINO, Paolo. Op. cit. p.16.

É a partir da análise hermenêutica desse diálogo entre os autores que nossa pesquisa de mestrado procura esclarecer como se deu essa relação. Pretendemos responder as seguintes questões: em que medida o niilismo de Dostoiévski foi apropriado, influenciou ou apenas converge com o pensamento de Nietzsche? E quais seriam as convergências e divergências conceituais entre o niilismo de Nietzsche e o de Dostoiévski? Para responder essas perguntas, buscamos ao longo da pesquisa esclarecer cada acepção de niilismo em Nietzsche e, a partir disso, relacionamos com os tipos de niilismo que identificamos nos personagens das obras que selecionamos de Dostoiévski. Com isso, colocamos a prova nossa hipótese de que as convergências entre ambos, antes de serem fruto de uma influência mútua ou de uma apropriação de um autor pelo outro, são, na verdade, resultado do espírito do tempo no qual eles viveram, a saber, uma época caracterizada pela falência dos valores ocidentais.

O nosso trabalho é composto por quatro capítulos, divididos da seguinte maneira: capítulo I – introdução; capítulo II – As noções de niilismo em Nietzsche; capítulo III – O niilismo em Dostoiévski (à luz do pensamento nietzschiano), e; capítulo IV – Conclusões. O segundo momento de nossa dissertação é dedicado ao niilismo em Nietzsche. Já o capítulo três, é dedicado ao estudo do niilismo em Dostoiévski, à luz da filosofia nietzschiana, onde tratamos da relação entre as noções de niilismo presentes nas obras dos dois autores.

No segundo capítulo, centramos nossa pesquisa nas noções de niilismo que encontramos, sobretudo, na terceira fase da obra de Nietzsche – também conhecida como a fase da *transvaloração dos valores*. Nele, investigamos as noções nietzschianas de niilismo nas seguintes obras: *A Gaia Ciência* (1881/82); *Assim falava Zaratustra* (1883/85)*; Além do bem e do mal* (1886); *Genealogia da moral* (1887); *O Anticristo* (1888); e *Ecce homo* (1888); além de fazer uma análise de cartas e de fragmentos póstumos do autor (KSA/KSB)[9]. No *corpus* nietzschiano, o niilismo se manifesta de diversas formas, e, levando isso em conta, estudamos nesse capítulo, quatro variantes conceituais de niilismo que se expressam nos escritos do filósofo, sobretudo, nos textos a partir dos anos de 1880. É nesse período de sua obra (verão de 1886 – outono 1887) que Nietzsche vai estudar o que ele denominou de "O niilismo europeu" (Lenzer Heide).

[9] Em nossa pesquisa, cortejamos o original com a tradução espanhola (C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Fragmentos Póstumos*, v. I – IV. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Grupo Anaya, 2008), além de utilizar a tradução brasileira das obras incompletas do filósofo alemão, feita por Rubens Rodrigues Torres Filho (C.f. NIETZSCHE, Friedrich. *Os Pensadores*, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril Cultural, 1978).

Temos conhecimento das acepções de niilismo consagradas pela fortuna crítica, que usualmente utiliza os termos *niilismo incompleto*; *niilismo completo* (*ativo* e *passivo)*; e *niilismo extremo*. Se tomarmos como base os fragmentos póstumos de Nietzsche, sobretudo, os escritos a partir dos anos de 1885 – que foram bastante analisados pelos comentadores –, podemos entender que, de acordo com o pensamento do filósofo, o niilismo seria uma espécie de *doença* da vontade humana. Ele vai compreender ainda, que esse fenômeno surge na antiguidade. Com isso, o *niilismo incompleto* seria a forma de niilismo que abrange o longo período de tempo que tem início na Grécia antiga, com o socratismo e o platonismo, e que dura até a crise dos valores morais cristãos na época moderna.

Já o *niilismo completo*, Nietzsche vai diagnosticar ao analisar o processo de desmoronamento do mundo dos valores morais no século XIX. O filósofo vai sustentar a tese de que esse forma de niilismo é decorrente do advento da morte de Deus e pelo fracasso do chamado projeto da modernidade. Ele vai afirmar ainda, que *o niilismo completo* pode se manifestar de duas formas: o *niilismo ativo* e o *niilismo passivo*. O *niilismo passivo* é compreendido como uma espécie de esgotamento da potência que o ser humano atingiu, devido a predominância de sentimentos como compaixão e desprezo. Em contrapartida, o *niilismo ativo*, por sua vez, representa a intensificação da potência do ser humano nos seus aspectos destrutivos. A intensificação desses impulsos destrutivos e autodestrutivos podem levar o indivíduo a uma atitude de vida autodestrutiva, decorrente de uma vontade de nada, que o leva a um *niilismo extremo*. Curiosamente, esse mesmo *niilismo extremo* também é condição necessária para ir além do mundo esvaziado de valores, ou seja, para que ocorra uma *transvaloração dos valores*.[10]

Apesar de entendermos a importância da conceitualização das formas de niilismo acima delimitadas, entendemos que outras acepções de niilismo que encontramos, sobretudo, nas obras publicadas de Nietzsche, foram negligenciadas pelos comentadores. São elas: o niilismo do *querer o nada*; o niilismo do *nada ter para querer*; o *niilismo suicida*, e; o *niilismo afirmativo*. Portanto, em nossa pesquisa, optamos por utilizar essas noções de maneira estratégica, pois entendemos que muito já foi dito a respeito das supracitadas acepções de niilismo trabalhadas pela fortuna crítica. Por esse motivo, decidimos seguir por outro caminho em nosso estudo.

[10] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Clademir Araldi (C.f. ARALDI, Clademir. NIILISMO [*Nihilismus*]. In: *Dicionário Nietzsche*. Editora responsável: Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. [Sendas & Veredas]. pp. 326-28.).

O primeiro tipo de niilismo que analisamos foi o niilismo do "*querer o nada*". No entender de Nietzsche, este é o tipo de niilismo que predomina na civilização ocidental, a qual é moralmente norteada pela noção de transcendência. Ou seja, a moral ocidental seria legitimada pela ideia de vida após a morte; pela noção de redenção; pela concepção do Reino de Deus; e pela ideia de castigo eterno no inferno. Realizamos, nesta parte do trabalho, uma análise da moral cristã para esclarecer as seguintes questões: de que forma a transcendência a norteia? e de que maneira a crença nessas noções produzem o niilismo do *querer o nada*? Tentamos evidenciar que, de acordo com a interpretação de Nietzsche, a moral cristã atuaria como um agente propagador do desejo de transcendência – em termos nietzschianos: desejo do nada –, que, consequentemente, produziria a negação da vida, do mundo e do corpo. Levamos a cabo esse trabalho analisando as duas tradições fundamentais que embasam o dualismo e a transcendência no Ocidente. Nesse sentido, vamos examinar como a transcendência se apresenta em Platão, quando tomamos como base o diálogo *Fédon*[11]**,** para logo em seguida, apresentarmos ainda, um exame da gênese da genealogia da moral cristã.

Após esse primeiro exame, fizemos uma análise do segundo tipo de niilismo presente nos escritos nietzschianos, qual seja: o niilismo do "*nada ter para querer*". Demonstramos que, de acordo com Nietzsche, esse tipo de niilismo é caracterizado pelo total esvaziamento, provocado pela *morte de Deus* e pelo fracasso da moral ocidental. É o niilismo da falta de sentido, que traz o *"nada querer"*. Essa falta de sentido é decorrente do processo de descrença do Deus cristão como referência supostamente absoluta, e de uma vida após a morte (a noção do "além"). Elucidamos como o fenômeno do niilismo brota dessa falta de legitimação dos valores. Apresentamos ainda, como consequência direta dessa noção do *niilismo do nada ter para querer*, uma terceira noção de niilismo, qual seja: o "*niilismo suicida*". Este é o tipo de niilismo caracterizado como um processo de autodesintegração dos seres humanos que perderam o sentido existencial após a *morte de Deus*. Evidenciamos que, segundo Nietzsche, o *niilismo suicida* torna-se efetivo devido a percepção de que não há mais referências absolutas e transcendentes dessa vida imanente.

Já a última noção de niilismo que estudamos nesse segundo capítulo dedicado a Nietzsche, foi o niilismo *afirmativo*. De acordo com o filósofo, o niilismo afirmativo é o niilismo do "*além-do-homem*" – o niilismo da afirmação da terra e da afirmação do mundo.

[11] Outros autores já realizaram trabalhos de fôlego a respeito desse diálogo entre Nietzsche e Platão, como por exemplo, Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*. Curitiba: Editora CRV, 2022. pp. 41-89.).

Este seria o niilismo da transvaloração e da superação das outras formas de niilismo. É a noção de niilismo em que se é obrigado a dar um sentido imanente a esta vida. Ou seja, dizer sim, mesmo sabendo que ela não tem nenhum sentido absoluto. Outras noções nietzschianas, tais como *vontade de potência*, *eterno retorno do mesmo*, *transvaloração dos valores* e *amor fati*, também serão trazidas à tona para o melhor entendimento dessa noção de niilismo *afirmativo*.

O nosso terceiro capítulo foi dedicado a Dostoiévski, e nele, esclarecemos as noções de niilismo presentes na literatura do autor à luz do pensamento nietzschiano. Para tanto, neste momento da pesquisa realizamos uma análise dos personagens das seguintes obras: 1) Ordínov e Múrin, da novela *A senhoria* (1847)[12], e; 2) "o homem do subsolo", da novela *Memórias do Subsolo* (1864)[13]. Outros temas ligados ao niilismo também serão trabalhados neste capítulo de forma transversal, tais como: "vontade de verdade", "ascetismo", "culpa", "ressentimento", e a figura do "sacerdote ascético". No que diz respeito à metodologia, num primeiro momento realizamos uma leitura hermenêutica das novelas afim de examinar os diálogos, os pensamentos e a narrativa dos personagens que selecionamos. A partir disso, pudemos observar a presença de alguns caracteres que convergem com determinadas noções de niilismo nietzschianas, além de se aproximarem também, de outros conceitos que se relacionam com o tema do niilismo abordado por Nietzsche em seus escritos.

Neste momento da investigação, demos uma atenção especial a cada um dos personagens citados acima, no intuído de evidenciar neles argumentos que pudessem confirmar a presença de alguma noção de niilismo nietzschiana, inserida no cotidiano destas figuras dramáticas criadas por Dostoiévski em seus romances. Entendemos que existem neles ao menos duas formas de niilismo que se aproximam das noções nietzschianas acerca do assunto. Portanto, no capítulo em questão, analisamos a relação entre as concepções de niilismo presentes nas obras dos dois autores e apresentamos os principais pontos de aproximação e de afastamento entre eles, no intuito de demonstrar quais são, de fato, as noções de niilismo que convergem em ambos.

A partir da análise da novela *A senhoria*, encontramos certa proximidade no que diz respeito aos argumentos e a maneira de agir do personagem Múrin, com as artimanhas que, de acordo com Nietzsche, são utilizadas pelo tipo de indivíduo que é denominado pelo filósofo como *sacerdote ascético*. Outro tema nietzschiano que podemos identificar no início da obra,

[12] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*. Trad. Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2020.
[13] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2015.

na atitude de vida cientificista do protagonista Ordínov, é o conceito de *vontade de verdade*, que está diretamente ligado às noções do niilismo asceta e do ascetismo científico. Já em um segundo momento do livro, o jovem cientista nos apresenta traços da noção nietzschiana do "ressentimento". Por fim, percebemos ainda, na figura da personagem Katierina – que na novela desempenha um papel de nova "musa" inspiradora para Ordínov –, caracteres que convergem com o tipo de indivíduo moralmente classificado como "escravo" por Nietzsche em seus escritos.

Em seguida, a partir da análise do livro *Memorias do subsolo*, evidenciamos uma certa proximidade entre o personagem "o homem do subsolo", de Dostoiévski, com a noção nietzschiana do niilismo do *nada ter para querer*. Colocamos a prova ainda, a hipótese interpretativa de que o personagem central de *Memórias do Subsolo*, no segundo trecho do livro, está muito próximo à noção de *ressentimento* nietzschiano. Curiosamente, este é um personagem que, por ser ressentido, tenderia a ser identificado com a acepção de niilismo do *querer o nada*. Entretanto, é a noção de niilismo do *nada ter para querer*, que, como veremos, predomina nas reflexões do personagem no primeiro momento da novela.

Por fim, para concluir nossa pesquisa, nesta parte final do trabalho evidenciamos que a noção nietzschiana da *morte de Deus* e a concepção *niilista* de Nietzsche, no nosso entender, apresentam uma convergência conceitual considerável com o niilismo que, como pudemos observar, está presente nas duas novelas de Dostoiévski analisadas.

2 AS NOÇÕES NIETZSCHIANAS DE NIILISMO

2.1 O NIILISMO DO QUERER O NADA

A primeira forma de niilismo que examinaremos em Nietzsche é o niilismo do "*querer o nada*"[14]. Segundo o filósofo, este é o tipo de niilismo que predomina na civilização ocidental, que é moralmente norteada pela noção de transcendência[15]. Ou seja, a moral ocidental seria legitimada pela ideia de vida após a morte; pela noção de redenção; pela concepção de Reino de Deus, e ainda; pela ideia de castigo eterno no inferno. Nesta parte do trabalho, faremos uma análise da moral cristã para esclarecer as seguintes questões: de que forma a transcendência a norteia? e de que maneira a crença nessas noções produzem o niilismo do "*querer o nada*"? Para tanto, vamos analisar as duas tradições fundamentais que embasam o dualismo e a transcendência no Ocidente. Em um primeiro momento, examinaremos como a transcendência se apresenta em Platão, tomando como base o diálogo *Fédon.* Em seguida, apresentaremos uma gênese da genealogia da moral cristã.

2.1.1 O niilismo platônico no *Fédon*

De acordo com o pensamento nietzschiano, a noção de transcendência foi engendrada em nossa civilização, primeiramente, por Platão. Nesse sentido, o filósofo alemão vai afirmar ainda, que o julgamento pós-morte que encontramos nos mitos escatológicos dos diálogos platônicos; assim como a teoria do "*mundo das ideias*" ou do "*âmbito suprassensível das formas*

---

[14] A esse respeito, verifiquemos o seguinte trecho de *Genealogia da Moral*: "[...] seu descanso no nada ("Deus") [...] se expressa o dado fundamental da vontade humana, seu *horror vacui* [horror ao vácuo]: *ele precisa de um objetivo* – e preferirá ainda ***querer o nada*** *a nada querer.* [...]" (NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral, "*Terceira dissertação", § 1. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [companhia de bolso], 2020. p. 80. Grifo nosso).

[15] Sobre a relação entre a transcendência e o niilismo do "querer o nada", verifiquemos o seguinte trecho de *O Anticristo*: "[...] A vida mesma é, para mim, instinto de crescimento, de duração, de acumulação de forças, de *poder*: onde falta a vontade de poder, há declínio. Meu argumento é que a todos os supremos valores da humanidade *falta* essa vontade – que valores de declínio, **valores *niilistas* preponderam sob os nomes mais sagrados**." (NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, § 6, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras [companhia de bolso], 2016. p. 12. Grifo nosso).

puras"[16] – também evidenciada nesses diálogos –, teriam exercido uma influência determinante na esfera moral de nossa civilização[17].

A doutrina dos mitos escatológicos acerca do destino da alma, em Platão, tem, provavelmente, influência do Orfismo[18], e consistiria num relato acerca dos destinos das almas após a morte. Neste momento pós-morte, ocorreria um "juízo" que determinaria o lugar destas almas em outro plano de existência. Algumas almas sofreriam "penas" em outra vida de acordo com as "faltas" cometidas por elas durante a experiência mundana. Nietzsche afirma que, na filosofia platônica, essa noção de recompensa no pós-morte é que vai trazer um significado moral para a vida terrena. Se observarmos atentamente o argumento platônico que é desenvolvido no diálogo *Fédon*, teremos a chance de compreender como Nietzsche chegou a essa conclusão. Portanto, a partir de agora, iremos tomar o *Fédon* como exemplo em nossa análise.

Em *Fédon*, Platão descreve, através da narrativa de Fédon, os últimos momentos de vida de Sócrates na prisão. Ele nos apresenta um Sócrates tranquilo e confiante em sua derradeira conversa com alguns de seus discípulos. O diálogo ocorre durante o dia inteiro e dura até instantes antes de o filósofo cumprir o veredito dado pelo júri popular ateniense, qual seja: tomar a cicuta como forma de punição pela sua conduta e ensinamentos em vida, que, supostamente, corrompia a juventude de Atenas e conspirava contra a religião do Estado.

No decorrer do diálogo, o Sócrates de Platão conduz um debate sobre a morte, utilizando-se de argumentos morais com o intuito de provar para os ouvintes a imortalidade da alma. Observemos abaixo a "conclusão" no qual, após a longa conversa, o filósofo nos apresenta:

> Pois se a morte fosse o fim de tudo, que imensa vantagem não seria para os desonestos, com a morte, livrarem-se do corpo e da ruindade muito própria, juntamente com a alma? Agora, porém, que se nos revelou imortal, não resta à alma outra possibilidade, se não for tornar-se, o quanto possível, melhor e mais sensata. Ao chegar a alma ao Hades, nada mais leva consigo a não ser a instrução e a educação, justamente, ao que se diz, o que mais favorece ou prejudica o morto desde o início de sua viagem para lá.[19]

---

[16] "Mundo das ideias" ou "âmbito suprassensível das formas puras" é uma expressão difundida acerca do dualismo platônico. C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*. Op. cit. pp. 70-78.; C.f. BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. *In*: PLATÃO. *A República*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

[17] Nietzsche vai identificar três tradições que serviram para dar sustentabilidade a moral ocidental: o platonismo; o judaísmo, e; o cristianismo. A partir dessa constatação ele vai travar uma batalha para desmistificar todos os valores instituídos por essas doutrinas.

[18] Sobre o Orfismo, C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*. Op. cit. pp. 58-70.

[19] PLATÃO. *Fédon*. (107-c-d). Trad. Carlos Alberto Nunes. Belém: Ed. UFPA, 2011. p. 189.

Ainda no diálogo do *Fédon*, podemos observar alguns indícios da noção do *"âmbito das formas puras"*, que são recorrentes nos diálogos platônicos e que foi interpretada por boa parte dos comentadores – e também pela tradição ocidental-cristã – como sendo uma região suprassensível. Partindo deste pressuposto, podemos considerar que Platão propõe a existência de dois planos ontológicos destintos. Após realizarmos a leitura atenta do *Fédon*, constatamos que alguns termos utilizados pelo filósofo no diálogo confirmam essa tese, e indicam o "*âmbito das formas inteligíveis"* como sendo uma espécie de lugar além-sensível. Ou seja, de acordo com o pensamento platônico, existiria, de fato, essa dualidade entre inteligível e sensível, onde as entidades da espécie sensível habitariam o plano sensível, e as entidades da espécie inteligível habitariam o plano inteligível. No entender de Nietzsche, este *âmbito suprassensível das formas puras* de Platão serviria como argumento para a negação do mundo corpóreo.

Observemos, ainda outra vez, como Platão utiliza, em *Fédon*, o personagem de Sócrates para difundir a crença de que só após ser liberta da prisão do corpo, é que a alma estaria em condições ideais para atingir o verdadeiro conhecimento da forma do Bem em si mesmo. Ou seja, o filósofo nos apresenta o argumento de que apenas com os pensamentos é que podemos alcançar o conhecimento do verdadeiro ser das formas. Isto é, ele nos incentiva a sempre que possível, buscar nos afastarmos dos nossos sentidos, pois estes estariam diretamente ligados ao corpo e agindo de forma a nos corromper. Examinemos abaixo o trecho do diálogo em que Sócrates expressa essa sua teoria para o discípulo Símias:

> E não alcançará semelhante objetivo de maneira mais pura quem se aproximar de cada coisa só com o pensamento, sem arrastar para reflexão a vista ou qualquer outro sentido, nem associá-los ao seu raciocínio, porém valendo-se do pensamento puro, esforçar-se por apreender a realidade de cada coisa em sua maior pureza, apartado, quando possível, da vista e do ouvido, e, por assim dizer, de todo o corpo fautor de perturbação para alma e impedi-la de alcançar a verdade e o pensamento, sempre que a ele se associa? Não será, Símias, esse indivíduo, se houver alguém em tais condições, que alcançará o conhecimento do ser?[20]

Podemos constatar ainda, no decorrer do diálogo, que, de acordo com o Sócrates platônico, os filósofos se diferenciariam dos outros homens "no empenho de retirar quanto possível a alma da companhia do corpo" [21]. Ele defende essa atitude devido ao fato de que

---

[20] Ibidem. (66-b). Op. cit. p. 73.
[21] Ibidem. (65-a). Op. cit. p. 69.

"enquanto tivermos corpo e nossa alma se encontrar atolada em sua corrupção, jamais poderemos alcançar o que almejamos. E o que queremos, declaremo-lo de uma vez por todas, é a verdade"[22]. Por fim, para justificar esse argumento, o personagem de Sócrates nos diz: "ensina-nos a experiencia que, se quisermos alcançar o conhecimento puro de alguma coisa, teremos de separar-nos do corpo e considerar apenas com a alma como as coisas são em si mesmas" [23].

Já com relação ao destino das almas no pós-morte, o Sócrates de Platão afirma que, no caso de a alma ser pura, "Assim constituída, dirige-se para o que lhe assemelha, para o invisível, divino, imortal e inteligível, onde, ao chegar, vive feliz, liberta do erro, da ignorância, do medo, dos amores selvagens e dos outros males da condição humana, passando, tal como se diz dos iniciados, a viver o resto dos tempos na companhia dos deuses."[24]. Logo em seguida, o filósofo nos explica de que maneira ou quais seriam os "exercícios" que a alma "moderada" ou pura teria que praticar em vida, a fim de se libertar do corpo e assim tornar-se livre. Observemos o trecho abaixo:

> alcançando a calmaria das paixões e guiando-se pela razão, sem nunca a abandonar, contempla e se nutre do que é verdadeiro e divino e que paira acima das opiniões, certa de que precisará viver assim a vida toda, para, depois da morte, unir-se ao que lhe for aparentado e da mesma natureza, liberta das misérias humanas.[25]

Enfim, segundo o raciocínio do Sócrates descrito no *Fédon*, apenas os filósofos estariam aptos para viver dessa maneira durante à vida, o que lhes proporcionaria viver toda a eternidade na companhia dos deuses, pois, "Para raça dos deuses não é permitido passar os que não praticaram a Filosofia nem partiram inteiramente puros, mas apenas os amigos da Sabedoria"[26]. O Sócrates platônico continua seu relato explicando o que contam os "mistérios" sobre o destino das almas após a morte, e como se procede essa jornada. Examinemos o trecho:

> ao morrer alguém, o demônio que em vida lhe tocou por sorte, se encarrega de leva-lo a um lugar em que se reúnem os mortos para serem julgados e de onde são conduzidos para o Hades com guias incumbidos de indicar-lhes o caminho. Depois de terem o destino merecido e de lá permanecerem

[22] Ibidem. (66-b). Op. cit. p. 73.
[23] Ibidem. (66-d-e). Op. cit. p. 75.
[24] Ibidem. (81-a). Op. cit. p. 117.
[25] Ibidem. (84-a-b). Op. cit. p. 125.
[26] Ibidem. (82-b-c). Op. cit. p. 121.

> o tempo indispensável, outro guia os traz de volta, após numerosos e longos períodos de tempo.[27]

O filósofo afirma ainda, que, "com base nos ritos sagrados e cerimônias"[28], o caminho de volta após o julgamento não é simples, mas, muito pelo contrário, é um percurso repleto de "bifurcações" – o que justifica a necessidade do auxílio dos guias durante a "jornada". Acompanhemos abaixo, como Sócrates descreve o caminho percorrido e o destino das almas moderadas ou puras:

> a alma prudente e moderada acompanha seu guia, perfeitamente consciente com o que se passa com ela; [...] A que atravessou a vida com pureza e moderação e alcançou deuses por guias e companheiros de jornada, obtém moradia apropriada. [29]

Já com relação ao caminho e o destino das almas impuras, observemos como o Sócrates platônico nos narra:

> a que se agarra avidamente ao corpo esvoaça durante muito tempo em torno dele e do mundo visível, e depois de grande relutância e de sofrimento sem conta, é por fim arrastada dali, à força e com dificuldade pelo demônio incumbido de conduzi-la. Uma vez alcançado o lugar em que se encontram as ouras almas, a que se acha impura pela prática do mal, de homicídios injustos ou de crimes semelhantes, irmãos daqueles e iguais aos que soem praticar almas irmãs, de semelhante alma todas se afastam, evitam-na, não havendo guia nem companheiro de jornada que com ela se associe. Tomada de grande perplexidade, vagueia por todos os lugares até escoar-se certo tempo, depois do que a arrasta a Necessidade para a moradia que lhe foi determinada.[30]

A partir do que foi estudado até então, e com base em nossa investigação acerca desses conceitos platônicos descritos no diálogo *Fédon*, podemos compreender o porquê de, no entender de Nietzsche, o platonismo se configurar como niilismo do *querer o nada*. Enfim, ele identifica que esse tipo de niilismo está presente na filosofia de Platão, nestes dois sentidos: (1) por meio da utilização da noção de recompensa no pós-morte como instrumento norteador da vida na terra, e também; (2) através dessa referida noção de dualismo entre dois âmbitos de realidade distintos, onde a utilização do *âmbito suprassensível das formas puras* serviria de argumento para legitimar a negação do corpo e da vida. Finalmente, para Nietzsche, Platão teria

[27] Ibidem. (107-d-e). Op. cit. pp. 189-191.
[28] Ibidem. (108-a). Op. cit. p. 191.
[29] Ibidem. (108-a-c). Op. cit. p. 191.
[30] Ibidem. (108-a-b-c). Op. cit. p. 191.

introduzido o dualismo de mundos e a noção de transcendência na civilização ocidental, e, a partir do platonismo, o mundo ocidental deixou de ser um só e passou a ser dois.

É interessante lembrar que essa noção de niilismo do *querer o nada* – que também pode ser definido como *niilismo asceta* –, passou a ser utilizado de maneira a perpetuar na cultura do Ocidente os "ideais ascéticos". Por sua vez, esse tipo de niilismo terá entre suas derivações o *niilismo científico*. É válido de nota que esta definição do *niilismo asceta* será necessária para compreendermos as relações entre Nietzsche e Dostoiévski no terceiro capítulo.

Agora, antes de darmos continuidade ao nosso estudo, devemos estar atentos para o seguinte pensamento de Nietzsche: observemos que no prólogo de *Além do bem e do mal*, o filósofo alemão chega a afirmar que o "cristianismo é [um] platonismo para o 'povo'"[31]. Nesse sentido, se seguirmos por essa linha de raciocínio nietzschiano, podemos entender que o cristianismo seria uma espécie de continuidade do dualismo platônico. Portanto, neste momento, vamos passar à análise do outro pilar da moral ocidental, qual seja: a moral cristã.

2.1.2 A genealogia da moral cristã

Em *Genealogia da moral*, Nietzsche se propõe a fazer uma análise crítica da procedência e da legitimidade dos valores morais através de um novo "*método*". Este método – que foi criado por ele e denominado, por parte da fortuna crítica, de *procedimento genealógico*[32] – serviria como uma espécie de ferramenta teórica que seria utilizada em sua tentativa de avaliar a moral. Examinemos como este procedimento é enunciado no prólogo de *Genealogia da moral:*

> Enunciemo-la, esta *nova exigência*: necessitamos de uma *crítica* dos valores morais, *o próprio valor desses valores deve ser colocado em questão* – para isto é necessário um conhecimento das condições e circunstancias nas quais nasceram, sob as quais se desenvolveram e se modificaram (moral como consequência, como sintoma, máscara, tartufice, doença, mal-entendido; mas também moral como causa, medicamento, estimulante, inibição, veneno), um conhecimento tal como até hoje nunca existiu nem foi desejado.[33]

[31] NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal*, Prólogo, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020. p. 8.
[32] Esse termo é utilizado por alguns comentadores, entre eles, Scarlett Marton (C.f. MARTON, Scarlett. *Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. p. 81.) e Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*. Op. cit. p. 21.).
[33] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, Prólogo, § 6. Op. cit. p. 12.

Ora, se levarmos em conta o que está presente na citação acima, é possível afirmar que, nesta nova proposta metodológica, Nietzsche se utiliza de quatro elementos estruturais que vão direcioná-lo no processo de análise da moral. O primeiro deles é o (1) "pressuposto histórico", onde o filósofo vai considerar os valores como sendo "*Humano, demasiado humano*", isto é, eles teriam sido engendrados na história pelos homens. Em seguida, Nietzsche vai realizar o (2) "exame histórico desses valores", ou seja, o filosofo propõe examinar os valores a partir de uma perspectiva histórica. Ele busca saber onde e quando esses valores foram engendrados? Que tipo de homem introduziu esses valores? Que tipo de emoções estão na base desses valores? – "sob que condições o homem inventou para si os juízos de valor 'bom' e 'mau'?"[34]. Enfim, é necessário buscar a procedência histórica desses valores. Na mesma direção, ele vai utilizar como ferramenta, nesse contexto da análise histórica, a etimologia das palavras para nortear a procedência dos valores. Para dar continuidade à sua análise, Nietzsche vai questionar ainda, como se deu a (3) "avaliação dos valores": "que valor têm eles? Obstruíram ou promoveram até agora o crescimento do homem?"[35] – essa pergunta vai colocar em xeque o caráter absoluto dos valores. E, por fim, ele vai buscar um novo (4) "critério para avaliar os valores", pois o valor moral não poderia ser julgado pela própria moral vigente. Nesse sentido, Nietzsche elenca um critério para avaliação dos valores que esteja além do juízo moral. Para tanto, ele vai utilizar para tal julgamento, uma espécie de "termologia médica" – no caso, os valores seriam os "*sintomas*"; sintomas de *saúde* ou sintomas de *doença* do tipo de vida que cria os valores.

Em termos gerais, *saúde* para Nietzsche seria a afirmação da vida. Toda vida "saudável" seria aquela que "afirma a si própria". A afirmação da vida expressa essa *saúde*: é um dizer sim à vida. Já *doença*, por outro lado, no entender do filósofo, é manifestada por todo àquele que "nega a vida". Em outras palavras, a vida doente é a vida que nega a si própria, ou seja, o ser humano que diz não ao corpo é um ser humano que diz não àquilo que caracteriza o próprio corpo – os impulsos, sejam eles, por exemplo, sexuais ou violentos e primitivos. Enfim, uma vida saudável é uma vida que se afirma enquanto corpo, isto é, enquanto pura imanência. Já uma moral que leva a uma negação da vida, essa moral expressaria sintomas de *doença*.[36]

A partir disso, Nietzsche vai alegar que no decorrer da história ocidental teriam existido duas formas de valorar: a forma *nobre*; e a forma *escrava*. Para Nietzsche, a forma *nobre* de valorar é, sobretudo, um estado de espírito que coincide com a detenção ou com a posse do

[34] Ibidem, Prólogo, § 3. Op. cit, p. 9.
[35] Ibidem, Prólogo, § 3. Op. cit, p. 9.
[36] No já citado livro *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*, Melo Neto apresenta um trabalho de fôlego que nos demonstra os argumentos nietzschiano a respeito dessas noções de *saúde* e *doença*. (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*. Op. cit.).

poder. “Foram os ‘bons’ mesmo, isto é, os nobres, poderosos, superiores em posição e pensamento, que sentiram e estabeleceram a si e a seus atos como bons”[37]. A primeira tábua de valores teria sido criada por esse grupo – dos “nobres” e “poderosos”; por aqueles que tinham a possibilidade de dizer sim à vida, pois “toda moral nobre nasce de um triunfante Sim a si mesma”[38]. Eles se auto atribuem valores a partir de suas virtudes, ou seja, classificando-se como os fortes, exuberantes, ou àqueles que esbanjam vitalidade. Afirmam-se como os bons, e logo, a palavra *bom* vai fazer referência a esse grupo de pessoas, a essa nobreza – que se expressaria, por exemplo, nas figuras da aristocracia guerreira da Grécia homérica; nos membros da classe guerreira de Roma; e até mesmo nos antigos reis da cultura Judaica[39].

Nietzsche entendia ainda, que por traz dos valores haveria sempre uma história linguística, que foi usada para estabelecer e criar as palavras. Na primeira dissertação de *Genealogia da Moral*, por exemplo, ele defende a tese de que “O direito senhorial de dar nomes vai tão longe, que nos permitiríamos conceber a própria origem da linguagem como expressão de poder dos senhores”[40]. O *bom* passou a ser utilizado para definir, além das características visíveis da classe dominante citadas acima, também as atitudes dos *nobres.* A partir de si mesmo – isto é, de suas próprias atitudes e características físicas e psicológicas – é que eles criam o termo *bom* para denominar tudo que seria moralmente *nobre*, “que primeiro e espontaneamente, de dentro de si, concebe a noção básica de ‘bom’”[41]. Em outras palavras, inicialmente as características visíveis, para depois introduzir as características que dizem respeito ao próprio carácter – atributos mais “espiritualizados” e menos “materializados”. Em seguida, esta aristocracia ou estes *nobres* criam o valor *ruim* – que é caracterizado pela negação da vida; pela impotência; pela fraqueza; pela falta de afirmação da vida. O termo *ruim,* para o *nobre*, designa, portanto, tudo àquilo que não é *bom* e que não pode fazer frente ao *bom.*

Já a forma de valorar *escrava* é baseada no estado de espírito do escravo, qual seja, o *ressentimento* – que pode ser caracterizado pela sensação de impotência frente ao opressor e

---

[37] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”, § 2. Op. cit. p. 16.
[38] Ibidem, “Primeira dissertação”, § 10. Op. cit. p. 26.
[39] Nietzsche explica como o povo judeu deixou de ter uma moral *nobre* (referente à época dos reis Salomão e Davi) e passou a expressar sintomas de uma moral *escrava.* Ele identifica que essa troca de valores – em termos nietzschianos, essa “transvaloração” ou “*a revolta dos escravos na moral*” (Ibdem, “Primeira dissertação”, § 7, p. 23) – aconteceu com a queda do reino, quando o povo judeu foi escravizado na Babilônia. O filósofo aponta ainda, que foi a partir desse fato histórico que os sacerdotes, aproveitando-se do momento, passaram a dominar a cultura do povo judeu. O filósofo vai nos apresentar a tese de que foi nesse momento histórico que foi engendrada a moral *escrava* – que, como veremos logo adiante, é baseada no *ressentimento*. Sobre a *“transvaloração escrava”,* C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. “A noção nietzschiana de transvaloração dos valores (uma Análise a partir das § 7 e § 8 da primeira dissertação de Genealogia da moral)”. *Autklärung*, João Pessoa, v. 7, n. esp, pp. 51-60. nov. 2020.
[40] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, “Primeira dissertação”, § 2. Op. cit. p. 17.
[41] Ibdem, “Primeira dissertação”, § 11. Op. cit. p. 28.

por uma vontade de vingança, apesar da incapacidade de reação. Primeiro o escravo cria o valor *mau*, que designa todo aquele que o oprime. Em outros termos, todo aquele que ele mesmo não é: "já de início a moral escrava diz Não a um 'fora', um 'outro', um 'não-eu' – e *este* Não é seu ato criador" [42]. No entender de Nietzsche, "Esta inversão do olhar que estabelece valores – este *necessário* dirigir-se para fora, em vez de voltar-se para si – é algo próprio do ressentimento" [43]. Em suma, o escravo para engendrar sua moral necessita sempre de um "inimigo" capaz de oprimi-lo, contra o qual reage por meio de um estratagema moral, "um mundo oposto e exterior, para poder agir em absoluto – sua ação é no fundo reação"[44]. Enfim, Nietzsche vai desenvolver a tese de que é a partir do *ressentimento* que são gerados os valores escravos, os quais, se formos nos referir a eles de forma rigorosa, não passam de uma inversão dos valores nobres. Ou seja, os escravos não criam valores, eles apenas se limitam a inverter os valores já criados pelos nobres: "'e a impotência que não acerta as contas é mudada em "bondade"; a baixeza medrosa, em "humildade"; a submissão àqueles que se odeia em "obediência" (há alguém que dizem impor esta submissão – chamam-no de Deus).'" [45]. Observemos abaixo como Nietzsche descreve esse método utilizado pelos *escravos*:

> Este "ruim" de origem nobre e aquele "mau" que vem do caldeirão do ódio insatisfeito – o primeiro uma criação posterior, secundária, cor complementar; o segundo, o original, o começo, o autêntico *feito* na concepção de uma moral escrava – como são diferentes as palavras "mau" e "ruim", ambas aparentemente opostas ao mesmo sentido de "bom": perguntemo-nos *quem* é propriamente "mau", no sentido da moral do ressentimento. A resposta, com todo rigor: *precisamente* o "bom" da outra moral, o nobre, o poderoso, o dominador, apenas pintado de outra cor, interpretado e visto de outro modo pelo olho de veneno do ressentimento" [46]

Ora, se levarmos em conta os argumentos nietzschianos explicitados até então, podemos compreender que, para que a moral *escrava* exista, é imprescindível que já exista a moral *nobre*, que vai servir de inimigo necessário e instrumento norteador de sua própria moral decadente. Para esta moral *doente*, que têm como características a negação do corpo e a negação da vida terrena, os valores nobres ou as características e atitudes de afirmação da vida expressadas por essa aristocracia guerreira, seriam, na verdade, um elemento necessário para impor sua própria moral *escrava*. Ou seja, primeiro o escravo nomeia "o mau", a partir de um "outro" – de seu

[42] Ibidem, "Primeira dissertação", § 10. Op. cit. p. 26.
[43] Ibidem, "Primeira dissertação", § 10. Op. cit. p. 26.
[44] Ibidem.
[45] Ibidem, "Primeira dissertação", § 14. Op. cit. pp. 34-5.
[46] Ibidem, "Primeira dissertação", § 11. Op. cit. pp. 28-9.

"inimigo" *nobre* –, para só depois nomear a si mesmo como um "bom". Examinemos agora, mais uma vez, como Nietzsche descreve, em sua *Genealogia*, esse artifício mendaz utilizado pelos *escravos*:

> imaginemos "o inimigo" tal como o concebe o homem do ressentimento – e precisamente nisso está seu feito, sua criação: ele concebeu "o inimigo mau", "o mau", e isto como conceito básico, a partir do qual também elabora, como imagem equivalente, um "bom" – ele mesmo!... [47]

Tendo em vista que agora, após nossa breve explanação acerca do *método* nietzschiano, possuímos as ferramentas necessárias para identificar os *sintomas* que diferenciam uma moral *nobre* de uma moral *escrava*, passemos então, à análise propriamente dita da moral cristã.

Se em sua *Genealogia da moral*, Nietzsche expõe "pela primeira vez, em termos psicológicos, os conceitos antitéticos de uma moral *nobre* e uma moral de *ressentiment* [ressentimento], esta se originando do *Não* àquela: mas esta última é pura e simplesmente a moral cristã." [48]; em *O Anticristo*, desta vez, o filósofo vai reforçar sua tese de que a moral cristã se caracteriza como uma moral de *escravo*, ou seja, uma moral que expressa os sintomas de *ressentimento*. Ele vai identificar que o cristianismo, "Para poder dizer Não a tudo o que constitui o movimento *ascendente* da vida, a tudo o que na Terra vingou, o poder, a beleza, a autoafirmação, o instinto do *ressentiment*, aqui tornado gênio, teve de inventar um *outro* mundo, a partir do qual a *afirmação da vida* apareceu como o mau, como o condenável em si." [49]. Nesse sentido, Nietzsche defende o argumento de que a moral cristã é uma moral ressentida e, ainda, que ela se utiliza da noção do *"além"* como instrumento norteador de sua própria moral, e também como arma de vingança imaginária que dá vasão ao ressentimento. Ou seja, de acordo com o pensamento nietzschiano, a ideia do "*além"* é que dá significado, legitima e justifica a moral cristã, e, ao mesmo tempo, promove uma vingança sublimada.

Tendo isso em mente, analisemos agora, como o filósofo descreve o papel desempenhado pelo sacerdote dentro do cristianismo, "esse negador, caluniador, envenenador *profissional* da vida" [50], que na referida doutrina é "tido como uma espécie *mais elevada* de homem" [51]. Nietzsche vai afirmar que enquanto existir na humanidade esse tipo de indivíduo, "não haverá resposta para a pergunta: que *é* verdade?" [52], pois, no entender do filósofo, a

[47] Ibidem, "Primeira dissertação", § 10, p. 28.
[48] NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, § 24. Op. cit. p. 29.
[49] Ibidem, § 24. Op. cit. p. 29.
[50] Ibidem, § 8. Op. cit. p. 14.
[51] Ibidem, § 8. Op. cit. p. 15.
[52] Ibidem.

verdade já teria sido colocada "de cabeça para baixo, quando o consciente advogado do nada e da negação é tido como representante da 'verdade'..."[53]. Examinemos agora, trecho da seção § 9 de *O Anticristo*:

> A esse instinto de teólogo eu faço guerra: [...] Quem possui sangue de teólogo no corpo, já possui ante todas as coisas uma atitude enviesada e desonesta. O *páthos* que daí se desenvolve chama a si mesmo de *fé*: cerrar os olhos a si mesmo de uma vez por todas, para não sofrer da visão da incurável falsidade. Dessa defeituosa ótica em relação às coisas a pessoa faz uma moral, uma virtude, uma santidade, vincula a *boa* consciência à *falsa* visão – exige que nenhuma *outra* ótica possa mais ter valor, após tornar sacrossanta a sua própria, usando as palavras "Deus", "salvação", "eternidade". Desencavei o instinto de teólogo em toda parte: é a mais disseminada, a forma realmente *subterrânea* de falsidade que existe na Terra.[54]

Ainda na seção § 9, após expor o carácter falsário dos sacerdotes do cristianismo, e o estratagema utilizado por eles para gerar sua moral – enraizada a partir de uma visão deturpada da realidade, que condena qualquer outro "ponto de vista" –, Nietzsche vai denunciar que a influência desses teólogos no *julgamento de valor* da própria moral do Ocidente, levou nossa civilização a negar esta vida na Terra em função de uma "vontade niilista" [55]. Ou seja, estes artifícios utilizados pelos sacerdotes cristãos, no entender do filósofo, teriam a finalidade de perpetuar no ser humano esse modo de viver *doente* – em outras palavras: uma forma de vida que nega a imanência. Observemos o trecho abaixo:

> Até onde vai a influência do teólogo, o *julgamento de valor* está de cabeça para baixo, os conceitos de "verdadeiro" e "falso" estão necessariamente invertidos: o que é mais prejudicial à vida chama-se "verdadeiro", o que a realça, eleva, afirma, justifica e faz triunfar chama-se "falso"... Se acontece de os teólogos, através da "consciência" dos príncipes (*ou* dos povos —), estenderem a mão para o *poder*, não duvidemos do que no fundo sempre se dá: a vontade de fim, a vontade *niilista* quer alcançar o poder...[56]

Ou seja, de acordo com o pensamento nietzschiano, sob a influência dos sacerdotes, o mundo ocidental passou a ser guiado por essa vontade de fim – vontade de além; ou ainda, em termos nietzschianos: vontade de nada. Isto é, Nietzsche vai entender que a moral do Ocidente, impulsionada por essa influência sacerdotal, teria entrado em um processo de decadência até vir a tornar-se uma moral *escrava*. A partir dessa constatação, o filósofo vai afirmar que a moral

[53] Ibidem.
[54] Ibidem, § 9. Op. cit. p. 15.
[55] Ibidem, § 9. Op. cit. p. 15.
[56] Ibidem, § 9. Op. cit. p. 15.

ocidental tem suas raízes fincadas no já citado niilismo do *querer o nada*, pelo fato de ela ser fundamentada com base nessa "vontade de fim". Analisemos agora, trecho da seção § 24 de *O Anticristo*, onde o filósofo denuncia os artifícios de "negação do mundo" que são empregados pelos sacerdotes do judaísmo e do cristianismo:

> A *décadence* é, para a espécie de homem que no judaísmo e no cristianismo exige o poder, apenas *meio*: essa espécie de homem tem interesse vital em tornar *doente* a humanidade e inverter as noções de "bom" e "mau", "verdadeiro" e "falso", num sentido perigoso para a vida e negador do mundo.[57]

Se levarmos em conta o que está presente na citação acima, podemos compreender que os sacerdotes utilizaram o próprio processo de *décadence*, como uma ferramenta no intuito de alcançarem o poder e permanecerem de posse dele. Tendo isso em mente, Nietzsche vai afirmar que o cristianismo é uma doutrina de valores *doentes*, ou seja, uma religião que foi criada por um povo *doente* e que espalha essa doença. Para justificar seu argumento, ele evidencia que a referida doutrina é doente pelo fato de ela propagar a negação do mundo – através de artimanhas como: a mortificação do corpo; a castidade; o ascetismo – e ainda; por ela ser uma doutrina que tem como referência moral para vida na Terra, a já citada noção do "*além"*.

Enfim, Nietzsche identifica que os próprios valores cristãos – a compaixão; o altruísmo; e a negação do corpo e da vida –, expressam os sintomas que tornam uma vida *doente*. Em outros termos, uma vida que sofre e que não suporta viver sofrendo neste mundo ou neste plano de existência, isto devido à "*condição doentia* do tipo de homem até agora existente, ao menos do homem domesticado; a luta fisiológica do homem com a morte (mais precisamente: com o desgosto da vida, com a exaustão, com o desejo do 'fim')" [58].

Mas como o cristianismo – ou em termos nietzschianos: a doutrina da redenção – concebeu a noção do "*além"* em nosso mundo? Para responder essa questão, ainda na seção § 24 de *O Anticristo*, Nietzsche vai nos propor uma "*primeira* tese" visando solucionar o "problema da gênese do cristianismo". Segundo o filósofo, "o cristianismo pode ser entendido unicamente a partir do solo em que cresceu – ele *não* é um movimento contra o instinto judeu, é sua própria consequência, uma inferência mais em sua lógica apavorante." [59]. Ou seja, para Nietzsche, a doutrina cristã, em certo sentido, seria uma continuidade do ressentimento plantado pelos sacerdotes da cultura judaica. Só que desta vez, da árvore do ressentimento judeu, brotou

---

[57] Ibidem § 24. Op. cit. p. 29.
[58] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 13. Op. cit. pp. 101-2.
[59] NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*. § 24. Op. cit. p. 28.

uma doutrina de ódio elevado ao extremo, que foi difundida pelos apóstolos do cristianismo como sendo a religião da compaixão.

Nesse sentido, Nietzsche vai nos denunciar que os apóstolos e sacerdotes da doutrina cristã teriam elevado a noção de transcendência ao plano da eternidade: "A 'imortalidade' concedida a todo Pedro e Paulo foi, até agora, o maior, mais maligno atentado à humanidade *nobre*" [60]. Ora, se seguirmos por essa linha de raciocínio proposta pelo filósofo, podemos compreender o porquê de a noção do "*além"*, no cristianismo, ser utilizada como uma ferramenta de consolo, e também, como uma forma de "vingança imaginária" ou "recompensa" a ser recebida pelo "rebanho de malogrados, desgraçados, frustrados, deformados, sofredores de toda espécie" [61]. Ou seja, a referida noção, na doutrina cristã, atuaria ainda, de maneira a justificar os sacrifícios suportados por seus praticantes durante toda à vida nesse plano de existência.

Agora, se levarmos em conta que a moral ocidental está firmada a partir da tradição judaico-cristã – e que o cristianismo, por sua vez, descende do judaísmo no que diz respeito à essa moral ressentida –, ainda no *O Anticristo,* podemos observar que Nietzsche chega ao seguinte raciocínio: a "*doutrina da redenção",* utilizando-se das noções de transcendência e da ideia do *além*, promoveu o deslocamento do centro de gravidade desta vida para uma outra vida, e que esta outra vida, na opinião do filósofo, é nada. Examinemos, por exemplo, como Nietzsche fala da compaixão e submete esse valor cristão à referida noção do "além" ou "Deus".

> O cristianismo é chamado de religião da *compaixão*. – A compaixão se opõe aos afetos tônicos, que elevam a energia do sentimento de vida: ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. [...] O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; [...] esse instrumento depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida: é um instrumento capital na intensificação da *décadence*, como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – a compaixão persuade ao *nada!*... Mas não se diz "nada": diz-se "além"; ou "Deus"; ou "a verdadeira vida"; ou nirvana, salvação, bem-aventurança... [...][62].

Tendo em mente o que foi colocado acima, é neste sentido que o filósofo vai nos propor que sua noção de niilismo do *querer o nada* se identifica com esse tipo de niilismo que encontramos na doutrina cristã – o niilismo do "querer o além". Podemos constatar que essa

[60] Ibidem, § 43. Op. cit. p. 49.
[61] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 13. Op. cit. p. 102.
[62] NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, § 7, op. cit. p. 13.

acepção de niilismo está presente não só no cristianismo, mas também no platonismo – como vimos anteriormente – e em todas as religiões e doutrinas que colocam o "além" ou a transcendência como referência moral para a vida na Terra. Ou seja, é assim que Nietzsche denuncia o estratagema cristão, que promove a negação da vida ao vincular a moralidade a um outro plano de existência. A esse respeito, examinemos o seguinte trecho de *O Anticristo*:

> Quando se coloca o centro de gravidade da vida *não* na vida, mas no "além" – *no nada* –, despoja-se a vida do seu centro de gravidade. A grande mentira da imortalidade pessoal destrói toda razão, toda natureza no instinto – tudo de benéfico, promovedor da vida, garantidor de futuro nos instintos passa a despertar suspeita. Viver de modo que já não há sentido em viver, *isso* torna-se o sentido da vida...[63]

Enfim, para concluir, podemos compreender o raciocínio nietzschiano da seguinte maneira: quando um indivíduo coloca o "além" como o "centro de gravidade" de sua existência na Terra – *neste* plano em que vivemos –, isto faz com que *essa* vida perca o sentido e não tenha mais referencias valorativas *neste* mundo. Ou seja, no entender de Nietzsche, quando se compreende que não existem as ilusões transcendentes do cristianismo, percebe-se que buscar o "além" é o mesmo que *querer o nada*.

2.2 O NIILISMO DO NADA TER PARA QUERER

O niilismo do "*nada ter para querer*", segundo Nietzsche, é caracterizado pelo total esvaziamento, provocado pela *morte de Deus* e pelo fracasso da moral do Ocidente. É o niilismo da total falta de sentido, que traz o "*nada querer".* Essa ausência de sentido é uma consequência do processo de descrença do Deus cristão como referência absoluta, e de uma vida após a morte (a noção do "além"). Neste momento de nossa pesquisa, vamos elucidar como esse tipo de niilismo brota dessa falta de legitimação dos valores. Em seguida, apresentaremos ainda, o *niilismo suicida* – uma consequência direta do niilismo do "*nada ter para querer*".

2.2.1 A *morte de Deus* e suas consequências

No aforismo § 108 do livro III de *A Gaia Ciência*, Nietzsche anuncia pela primeira vez, em uma obra publicada, que o Deus cristão está morto. A partir dessa polêmica afirmação, o

[63] Ibidem. § 43, op. cit. p. 49.

filósofo alemão vai buscar expor as consequências morais trazidas por essa perda de crédito na noção de "Deus". Observemos a passagem:

> *Novas Lutas.* – Depois que Buda morreu, sua sombra ainda foi mostrada numa caverna durante séculos – uma sombra imensa e terrível. **Deus está morto**; mas, tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada. – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra![64]

Mas o que levou Deus a morrer? E que sombras são essas às quais o autor se refere? Ora, para boa parte dos estudiosos[65] do pensamento nietzschiano, é sabido que a noção de "*morte de Deus*", no entender do filósofo, acarretaria o surgimento de uma outra forma niilismo – talvez mais nocivo do que o niilismo do *querer o nada* – que vai impulsionar a civilização ocidental para um processo de desmoronamento. Esse outro tipo de niilismo – o niilismo do *nada ter para querer* –, é caracterizado pelo total esvaziamento, trazido pela *morte de Deus* e pelo fracasso da moral do Ocidente.

Mas o que Nietzsche quer nos dizer quando ele utiliza essa termologia de *nada querer*? Se seguirmos a linha do raciocínio utilizada em nossa pesquisa até então, podemos compreender que essa "nova" forma de niilismo se diferencia do niilismo do *querer o nada* por caracterizar-se como a total ausência de sentido para a vida terrena, o que acabaria por engendrar nos seres humanos o sentimento de *nada querer*. Nietzsche vai argumentar que essa falta de direcionamento é decorrente do processo de descrença do Deus cristão, que ao longo da história do Ocidente servia como referência existencial e moral supostamente absoluta. Em outros termos, o norte de orientação da vida terrena teria sido suprimido pela "descoberta" de que não existiria uma vida após a morte, nem um Deus que iria, no final dos tempos, julgar os vivos e os mortos. Ou seja, pela incredulidade na noção do "além" cristão – que, como vimos, é a base fundamental da *doutrina da redenção*, pois é uma ferramenta que foi utilizada pelo cristianismo para justificar e legitimar sua própria moral – o homem ocidental termina por ficar sem referências. Enfim, Nietzsche vai demonstrar que essa ausência de valores norteadores consiste na concepção de niilismo que se caracteriza pelo "*nada ter para querer"*. Analisemos agora, o aforismo § 343, que abre o livro V de *A Gaia Ciência*:

---

[64] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro III, § 108. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020, p. 126. (Grifo nosso).

[65] Entre eles, Scarlett Marton (C.f. MARTON, Scarlett. "A morte de Deus e a transvaloração dos valores". In: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso editorial; Editora Unijuí, 2001) e Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores.* Op. cit.).

> O maior acontecimento recente – o fato de que "Deus está morto", de que a crença no Deus cristão perdeu o crédito – já começa a lançar suas primeiras sombras sobre a Europa. Ao menos para aqueles poucos cujo olhar, cuja *suspeita* no olhar é forte e refinada o bastante para esse espetáculo, algum sol parece ter se posto, alguma velha e profunda confiança parece ter se transformado em dúvida: para eles nosso velho mundo deve parecer cada dia mais crepuscular, mais desconfiado, mais estranho, "mais velho". Mas pode-se dizer no essencial, que o evento mesmo é demasiado grande, distante e à margem da compreensão da maioria, para que se possa imaginar que a notícia dele tenha sequer *chegado*; e menos ainda que muitos soubessem já *o que* realmente sucedeu – e tudo quanto irá desmoronar, agora que esta crença foi minada, porque estava sobre ela construído, nela apoiado, nela arraigado: toda a nossa moral europeia, por exemplo.[66]

Tendo em mente o que foi exposto acima, podemos compreender que, no entender de Nietzsche, essas "sombras sobre a Europa" – sombras as quais ele já havia se referido no aforismo § 108 – denunciam o surgimento dessa nova acepção de niilismo do *nada querer*. Mas se o que pretendemos é entender melhor a noção de *morte de Deus* e as implicações morais trazidas pela perda de crédito desse conceito para a nossa civilização, primeiramente, precisamos ter em mente os acontecimentos que conduziram a esse episódio "fúnebre" na história do Ocidente. Para tanto, antes de mais nada, o filósofo vai identificar o momento histórico que catalisou o referido processo de descrença no Deus cristão, para em seguida, denominá-lo de "apavorante *catástrofe"*[67]da moral – processo este que vai acarretar a chamada *morte de Deus*, e, consequentemente, engendrar no mundo ocidental essa noção de niilismo do *nada ter para querer*.

Acompanhemos agora como se fundamenta o raciocínio do filósofo alemão: se na tragédia grega, a catástrofe é o momento central do enredo onde as contradições são expostas e ficam claras aos espectadores[68]; no pensamento nietzschiano, desta vez, a referida *catástrofe* é anunciada por Nietzsche quando ele nos evidencia que a atitude cientificista da *razão esclarecida* – característica marcante dos filósofos iluministas e do projeto da Modernidade que, digamos, teria chagado ao seu ápice no positivismo do século XIX –, não pôde mais acatar os princípios "transcendentes" da moral cristã, isso pelo fato dessa moral está fundamentada na "revelação bíblica" ou na "verdade revelada", as quais não podem ser examinadas e colocadas à prova por meio dos procedimentos "laicos" exigidos pela razão esclarecida. Ou seja, a razão

---

[66] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro V, § 323. Op. cit. p. 126.
[67] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, terceira dissertação, § 27. Op. cit. p. 127.
[68] Por exemplo, o momento catastrófico em *Édipo Rei de Sófocles*, é quando o protagonista Édipo descobre quem ele matou e com quem ele se casou. "Tristeza! Tudo agora transparece! Recebe, luz, meu derradeiro olhar! De quem, com quem, a quem – sou triplo equívoco: ao nascer, desposar-me, assassinar!" (c.f. SÓFOCLES. *Édipo Rei de Sófocles*, 1180-1185. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007. p. 97.)

esclarecida e os valores morais da doutrina cristã – que são, na opinião do filósofo, os dois pilares da civilização ocidental – reconheceram-se como sendo, aparentemente, incompatíveis.

A partir disso, Nietzsche vai defender a tese de que essa *catástrofe da razão esclarecida* se dá no exato momento da descoberta, por parte dos "homens de ciência da Modernidade", de que existe uma incongruência entre: por um lado, os conceitos de "Deus" e a noção de "transcendência"; e por outro, o compromisso com a "verdade" que é característica marcante da "razão esclarecida" ou do chamado "projeto iluminista da Modernidade". Segundo o filósofo, esse reconhecimento causou uma espécie de falência moral na civilização do Ocidente. Nesse sentido, a *morte de Deus* seria o esfacelamento das referências do próprio mundo ocidental, sejam elas morais, estéticas ou epistemológicas. Em outras palavras, de acordo com o pensamento nietzschiano, a *morte de Deus* pode ser entendida como o momento histórico em que o "homem moderno" e cientificista, percebeu que a ideia de "Deus" começou a perder o sentido e passou a não mais servir de parâmetro moral para a civilização. A esse respeito, o aforismo § 125 do terceiro livro de *A Gaia Ciência* é bastante ilustrativo. Observemos:

> *O homem louco.* – Não ouviram falar daquele homem louco que em plena manhã acendeu uma lanterna e correu ao mercado, e pôs-se a gritar incessantemente: "Procuro Deus! Procuro Deus!"? – e como lá se encontrassem muitos daqueles que não criam em Deus, ele despertou com isso uma grande gargalhada. Então ele está perdido? perguntou um deles. Ele se perdeu como uma criança? disse outro. Está se escondendo? Ele tem medo de nós? Embarcou num navio? Emigrou? – gritavam e riam uns para os outros. O homem louco se lançou para o meio deles e trespassou-os com seu olhar. "Para onde foi Deus?", gritou ele, "já lhes direi! *Nós o matamos* – vocês e eu. Somos todos seus assassinos! Mas como fizemos isso? Como conseguimos beber inteiramente o mar? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte? [...] Não ouvimos o barulho dos coveiros a enterrar Deus? Não sentimos o cheiro da putrefação divina? – também os deuses apodrecem! Deus está morto! Deus continua morto! E nós o matamos! Como nos consolar, a nós, assassinos entre os assassinos? [...] Nunca houve um ato maior – e quem vier depois de nós pertencerá, por causa desse ato, a uma história mais elevada que toda a história até então!" Nesse momento silenciou o homem louco, e novamente olhou para os ouvintes: também eles ficaram em silencio, olhando espantados para ele. "Eu venho cedo demais", disse então, "não é ainda meu tempo [...]"[69]

Se analisarmos atentamente o aforismo acima, podemos constatar que esses "ateus" descritos na passagem, nada mais são do que a representação nietzschiana dos homens da modernidade esclarecida, que, "inocentemente", ainda não estariam cientes das consequências trazidas pela *morte de Deus*, que foi anunciada pelo personagem nietzschiano "o homem

[69] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro III, § 125, Op. cit., pp. 137-138.

louco". Em outros termos, esses homens "do Iluminismo" – que ironicamente necessitam da luz gerada pela lanterna do "homem louco" para enxergar essa nova "verdade" – não estariam atentos para os problemas morais produzidos pelos desdobramentos históricos da própria razão esclarecida[70]. Ou seja, os problemas trazidos à Europa pela sombra do niilismo do *nada ter para querer*. Ainda nesse sentido, analisemos agora, o aforismo § 344 do livro V de *A Gaia Ciência*:

> *Em que medida também nós ainda somos devotos.* – [...] Vê-se que também a ciência repousa numa crença, que não existe ciência "sem pressupostos". A questão de a *verdade* ser ou não necessária tem de ser antes respondida afirmativamente, e a tal ponto que a resposta exprima a crença, o princípio, a convicção de que "*nada* é mais necessário do que a verdade, e em relação a ela tudo o mais é de valor secundário". – Esta absoluta vontade de verdade [...] "vontade de verdade" *não* significa "Não quero me deixar enganar", mas – não há alternativa – "Não quero enganar, nem sequer a mim mesmo": – *e com isso estamos no terreno da moral*. [...] "Vontade de verdade" – poderia ser uma oculta vontade de morte. – Assim, a questão: "Por que ciência?", leva de volta ao problema moral: *para que moral*, quando vida, natureza e história são "imorais"? Não há dúvida, o homem veraz, no ousado e derradeiro sentido que a fé na ciência pressupõe, *afirma um outro mundo* que não o da vida, da natureza e da história; e, na medida em que afirma esse "outro mundo" – não precisa então negar a sua contrapartida, este mundo, *nosso* mundo?... [...] a nossa fé na ciência repousa ainda numa *crença metafísica* – que também nós, que hoje buscamos o conhecimento, nós, ateus e antimetafísicos, ainda tiramos nossa flama daquele fogo que uma fé milenar acendeu, aquela crença cristã, que era também de Platão, de que Deus é a verdade, de que a verdade é divina... Mas como, se precisamente isto se torna cada vez menos digno de crédito, se nada mais se revela divino, com a possível exceção do erro, da cegueira, da mentira – se o próprio Deus se revela como a nossa mais longa mentira?[71]

Neste ponto, é necessário fazermos uma ressalva, pois é importante observar que no trecho acima, Nietzsche nos apresenta brevemente o conceito de vontade de verdade. De acordo com a ótica do filósofo, essa vontade de verdade, que também pode ser considerada uma vontade de nada, se mostra presente no homem da "ciência". Ou seja, podemos perceber, na atitude destes "homens da modernidade", que os "pressupostos" e as verdades que eles buscam, acabaram por fazê-los sofrer a influência desse outro tipo de *ascetismo*. Isto é, o ascetismo científico está ligado à vontade de verdade. Pois esse ascetismo científico (em outros termos, esse niilismo asceta) é uma disciplina que leva ao compromisso integral para com a verdade cientifica e, ao mesmo tempo, à negação do mundo corpóreo. Essa noção do *niilismo asceta*

[70] Aqui estamos seguindo de perto a interpretação de Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores. Op. cit. p. 127.).
[71] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro V, § 344. Op. cit. pp. 209-10.

será necessária para melhor compreender a relação que, como pretendemos demonstrar em nosso segundo capítulo, existe entre a filosofia de Nietzsche e a literatura de Dostoiévski.

Voltemos ao trecho citado. Ora, se tivermos em mente a lógica moral do cristianismo, onde apenas um Deus transcendente – que a todos vigia diretamente de um outro plano de existência (o "além") – poderia julgar e vingar individualmente cada ser humano, de acordo com suas ações, atitudes, e até mesmo pelos seus pensamentos durante a vida, e ainda; que só a partir desse julgamento é que próprio Deus vai determinar o destino de cada um dos homens e mulheres durante toda a eternidade (onde os "bons" serão recompensados com o "reino de Deus", enquanto os "maus", deverão pagar por seus "pecados" no inferno ardente em chamas); então teríamos, de fato, um problema de desmoronamento de alicerces morais para o Ocidente. Ou seja, se buscarmos enxergar através dessa ótica, podemos compreender que: a crença em "Deus" é um dos fundamentos da moral ocidental, pois ele é a baliza essencial que delimita o agir em nossa civilização, e; que o advento de sua morte causaria à humanidade a perda de seus valores morais, o que traz à tona o problema desse "novo" tipo de niilismo do *nada querer*.

Nesse sentido, o que Nietzsche vai nos denunciar é justamente a falta de direcionamento que foi ocasionada pela perda dessa autoridade máxima, que até então era oferecida pela moral cristã. Em outras palavras, ele vai nos dizer que a falta de sentido trazida pelo reconhecimento de que não existe um além-vida, deixaria o ser humano em uma espécie de estado de vazio existencial, isto é, sem nenhum propósito para a vida na Terra. Enfim, Nietzsche defende a tese de que a *morte de Deus* traz como consequência essa outra forma de niilismo do *nada querer* para o mundo ocidental. E esse novo tipo niilismo, por deixar o ser humano em um estado de total descrença e esvaziamento – após a perda da antiga moral que lhe servia de guia –, vai desencadear em uma outra forma de niilismo, ainda mais radical e extrema, qual seja: o niilismo *suicida*. Passemos agora à análise desse outro tipo de niilismo.

2.2.2 O niilismo suicida

De acordo com o pensamento nietzschiano, o *niilismo suicida* é o tipo de niilismo que é caracterizado como um processo de autodesintegração do ser humano. Ele é uma das consequências possíveis do niilismo do *nada querer* – que, como vimos, é ocasionado pela "descoberta" da *morte de Deus.* Ou seja, essa acepção de niilismo ocorre devido aquela percepção de que não há mais referencias absolutas e procedentes dessa vida imanente. Enfim, o niilismo *suicida* é resultado de um processo que passa pela fé no além – artifício que

preservava a vida decadente –; para em seguida se deparar com a descoberta da *morte de Deus* – e, consequentemente, com o niilismo do *nada querer* –; e, só então culminar com um procedimento de autodestruição do próprio indivíduo. Em outros termos, essa seria a noção de niilismo que podemos identificar, por exemplo, num "indivíduo" que apenas encontra sentido na vida por intermédio de artifícios "transcendentes", mas descobre, repentinamente, que não existe esse além-vida, e passa, a partir de então, a se autodestruir.

Para compreendermos a lógica do *niilismo suicida*, é importante destacarmos que na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, por exemplo, Nietzsche vai nos apontar como o ideal ascético "protegia" e "conservava" a vida *décadente*, pois os preceitos e práticas ensinados pelos sacerdotes ascéticos era o que fazia com que os "fracos" e "malogrados" encontrassem um sentido para o próprio sofrimento, evitando assim, a autodestruição de um tipo de vida que tende a perecer por si mesma. Em outros termos, o ascetismo preservava a vida decadente e evitava esse niilismo ocasionado pela falta de sentido para a existência do "*animal* homem" [72]. Nesse momento final do livro supracitado, o filósofo volta a afirmar, desta vez como conclusão, àquilo que já havia proferido no início da obra: "o homem preferirá ainda *querer o nada* a *nada querer*" [73]. Examinemos o argumento nas palavras do próprio Nietzsche:

> Se desconsiderarmos o ideal ascético, o homem, o *animal* homem, não teve até agora sentido algum. Sua existência sobre a terra não possuía finalidade [...] faltava a *vontade* de homem e terra [...] o ideal ascético significava precisamente isso: que algo *faltava*, que uma monstruosa *lacuna* circundava o homem – ele não sabia justificar, explicar, afirmar a si mesmo, ele *sofria* do problema do seu sentido [...] 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; o ideal ascético foi até o momento, de toda maneira, o "*faute de mieux*" [mal menor] *par excellence*. Nele o sofrimento era *interpretado*; a monstruosa lacuna parecia preenchida; a porta se fechava para todo **niilismo suicida**.[74]

Ou seja, no entender de Nietzsche, apesar dessa "vontade de nada" – que é característica desse tipo de niilismo – ser uma forma de negação à vida, ela constituir-se-ia ainda como uma vontade. Desta forma, atuaria de maneira a dar um "sentido" ilusório a estas vidas decadentes. Ora, mas se agora, que o advento da *morte de Deus* escancarou de vez a porta para todo tipo de *niilismo suicida*, e o ser humano encontra-se novamente encurralado em seu próprio vazio

[72] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da moral*, "Terceira dissertação", § 28. Op. cit. p.139.
[73] Ibidem. "Terceira dissertação", § 28. Op. cit. p. 140.
[74] Ibidem. Op. cit. p. 139. (Grifo nosso).

existencial, qual seria a alternativa proposta por Nietzsche reorientar nossa civilização? É o que veremos no próximo tópico de nossa pesquisa onde desenvolveremos nossa resposta, qual seja: através do projeto nietzschiano de *transvaloração dos valores*, que deve ser levado a cabo por meio da doutrina do *eterno retorno do mesmo*, e que vai gerar uma nova forma de valorar, a ser afirmada pelo "novo homem transvalorado" – em outras palavras, pelo *além-do-homem* de Nietzsche.

2.3 O NIILISMO AFIRMATIVO

De acordo com o pensamento nietzschiano, o niilismo *afirmativo* é o niilismo do "*alem-do-homem*" – ou seja, o niilismo da afirmação da terra e da afirmação do mundo. Segundo o filósofo, este seria o niilismo da transvaloração e da superação das outras formas de niilismo. A seguir, evidenciaremos que esta é a noção de niilismo em que se é obrigado a dar um sentido imanente a esta vida. Outras noções nietzschianas, tais como *vontade de potência, eterno retorno do mesmo, transvaloração dos valores* e *amor fati*, também serão trazidas à tona para o melhor entendimento dessa acepção de niilismo.

2.3.1 O *eterno retorno do mesmo* e a afirmação do mundo (*amor fati*)

Como vimos há pouco, o advento da *morte de Deus* acarreta para o Ocidente o problema de o niilismo do *nada querer*, e ainda, como consequência mais extrema, essa outra acepção de niilismo, qual seja: o *niilismo suicida*. Entretanto, ao mesmo tempo em que o filósofo nos apresenta esse problema, ele também promove a possibilidade para a implementação do projeto nietzschiano de *"transvaloração de todos os valores"*. Grosso modo, essa transvaloração almejada por Nietzsche visa colocar de cabeça para baixo os valores do Ocidente, pois, como vimos, no entender do pensador alemão, os valores da doutrina cristã levaram a civilização ocidental a adentrar em um processo de *décadence*, que fez o ser humano negar o próprio mundo, ou seja, negar a vida na Terra. Em outras palavras, o projeto de *transvaloração dos valores* é uma tentativa de refundar o Ocidente a partir de uma "nova" moral – desta vez, uma moral que busque valores afirmativos à vida, à terra, enfim, à própria imanência.

Nesse sentido, ainda no que diz respeito às consequências da *morte de Deus* para os "filósofos e 'espíritos livres'" [75], no aforismo § 343 do livro V de *A Gaia Ciência*, Nietzsche vai nos apresentar um cenário que, compreendemos, aparenta ser inspirador à superação de um niilismo caracterizado pelo pessimismo da falta de sentido à existência e à moral. Isso porque o advento da *morte de Deus* parece constituir-se como uma espécie de recomeço que possibilitaria uma reformulação valorativa. Observemos abaixo:

> Talvez soframos demais as *primeiras consequências* desse evento – e estas, as suas consequências *para nós*, não são, ao contrário do que talvez se esperasse, de modo algum tristes e sombrias, mas sim algo difícil de descrever, uma nova espécie de luz, de felicidade, alívio, contentamento, encorajamento, aurora... De fato, nós, os filósofos e "espíritos livres", ante a notícia de que "o velho Deus morreu" nos sentimos como iluminados por uma nova aurora; nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o *nosso* mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto "mar aberto". [76]

Ou seja, o "mar aberto" que pode ser contemplado em decorrência da *morte de Deus*, e as formas de niilismo por ela geradas, caracterizar-se-iam, ao mesmo tempo, como condição necessária à promoção de uma transvaloração de todos os valores. Em outros termos, apenas com a destruição das antigas tábuas de valores – que acabaram de ser espatifadas com o acontecimento da *morte de Deus* – é que uma nova tábua de valores poderia ser escrita por aqueles que buscam o "conhecimento". Mas para que esse projeto pudesse ser levado a cabo, necessitaríamos, antes de mais nada, de uma nova referência para servir de parâmetro nesse novo mundo "transvalorado". É justamente nesse momento que é apresentado no pensamento nietzschiano a doutrina do *eterno retorno do mesmo*.

Mas, para entendermos melhor essa doutrina, devemos ter em mente que, de acordo com Nietzsche, a totalidade cósmica é constituído por um conjunto de impulsos ou forças, que ele vai denominar de *vontade de potência*. Nesse sentido, podemos compreender essa doutrina da *vontade de potência*, como uma espécie de hipótese cosmológica por meio da qual o filósofo alemão vai entender o *modo de ser* de tudo aquilo que existe – ou seja, a maneira de existir do cosmo por inteiro.[77] Em outros termos, o próprio Universo seria *vontade de potência* e, portanto,

---

[75] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro V, § 343. Op. cit. p. 208.
[76] Ibidem.
[77] Neste momento, estamos seguindo de perto a interpretação de Scarlett Marton (C.f. MARTON, Scarlet. *Das forças cósmicas aos valores humanos*. Op. cit.).

ele teria as características da *vontade de potência*. E quais seriam essas características? No entender de Nietzsche, esse impulso é marcado por uma tendência a querer dominar tudo o que lhe é alheio – ou seja: uma disposição a conquistar, se apropriar e expandir-se. Em suma, de acordo com o pensamento nietzschiano, *vontade de potência* é um impulso violento que estaria presente em tudo que compõe a natureza. Observemos abaixo o fragmento póstumo de julho de 1885:

> E sabeis o que é para mim "o mundo"? Devo mostrá-lo a vós em meu espelho? Este mundo: uma monstruosidade de força, sem início, sem fim, uma firme, brônzea grandeza de força, que não se torna maior, nem menor, que não se consome, mas apenas transmuta [...] como força determinada posta em um determinado espaço, e não em um espaço que em alguma parte estivesse "vazio", mas antes como força por toda parte, como jogo de forças e onda de força, ao mesmo tempo um e múltiplo, aqui acumulando-se e ao mesmo tempo ali minguando, um mar de forças tempestuando e ondulando em si próprias [...] – *Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso! [78]

Podemos verificar, portanto, que Nietzsche vai defender a tese de que o Universo seria um grande jogo de forças, onde cada força vai tentar se sobrepor às outras forças. Isto é, ele seria uma grande configuração de forças que se relacionam de forma belicosa por meio da luta entre elas. Nesse sentido, o próprio corpo humano – parcela integrante do cosmo – seria uma tensão de forças hierarquizadas que se unem por meio de uma imposição de determinada força sobre outra. Ou seja, essa tensão estaria presente, por exemplo, em nossas células, nos nossos tecidos, nas moléculas do nosso corpo, e em tudo mais que existe. Podemos observar ainda, que o mesmo ocorre, também, em uma composição social ou em um Estado. Em outros termos, a *vontade de potência* vai acontecer tanto na luta entre civilizações, grupos sociais e indivíduos; como também, no interior do próprio ser humano.

Entretanto, quando Nietzsche nos fala de força, devemos ter em mente que, de acordo com o filósofo, essa força não é exercida por um sujeito que age. A própria força é apenas o agir. Nesse sentido, a força seria a ação, e cada força, apenas se constitui enquanto força, em oposição a outras forças. Ou seja, ela – a força – não existe por si só, pois a força não é uma substância e nem, muito menos, algo eterno e imutável. A força é um impulso que não existe isoladamente, mas, sempre, de forma relacional. Isto é, cada força só existe em tensão belicosa

[78] NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo, 1885. 38 [12]. In: *Os pensadores*, Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho (a partir de agora: R.R.T.F), São Paulo: Abril S. A. Cultura e Industrial, 1978, p. 397.

com uma outra força. Essa unidade múltipla – a *vontade de potência* – é justamente esse grande conflito belicoso que constitui tudo que existe.

Agora, se tivermos em mente que na termologia utilizada na filosofia, Universo e cosmo são sinônimos – cosmo como sendo a totalidade de tudo que existe (tudo que é); dessa maneira, "tudo o que é" seria também o Universo, assim como a própria natureza. A partir disso, Nietzsche vai afirmar que não existe uma transcendência, pois nada pode transcender a natureza. E o que ele entende por natureza? Para o filósofo, a natureza seria pura imanência caracterizada pela belicosidade das forças. Ora, e ele vai afirmar, destarte, que não existe nada além da imanência da *vontade de potência*. Nesse sentido, toda natureza seria também *vontade de potência*, pois o filósofo argumenta que ela constituir-se-ia como esse "grande conflito" que a caracteriza como *vontade de potência*, e que constitui todas as coisas. Isto é, mesmo a mais microscópica instância da natureza seria marcada por esse agir belicoso – esse jogo de forças; ou esse combate constante que permeia tudo que existe, o orgânico e o inorgânico. Enfim, Nietzsche vai buscar uma "ontologia" da imanência[79] por meio das noções de *vontade de potência*, *teoria das forças* e *eterno retorno do mesmo*.

Ora, mas o que seria então, para Nietzsche, esse *eterno retorno do mesmo*? Há três formas de interpretação dessa *doutrina*. Se seguirmos pelo viés cosmológico, o eterno retorno pode ser compreendido como uma espécie de tese filosófica acerca do cosmo. Já uma segunda via interpretativa, de viés mais ético, vai defender que o eterno retorno é uma espécie de imagem poética, que serviria como uma forma de exortação ética. Finalmente, uma terceira via vai dizer que os dois âmbitos não podem ser compreendidos separadamente, e vai buscar entender o *eterno retorno do mesmo* a partir da relação entre eles: o âmbito ético, e; o âmbito cosmológico. É nessa terceira via que centraremos nosso estudo.[80]

Observemos agora, a primeira vez que a ideia do eterno retorno do mesmo aparece, de maneira clara, em uma obra publicada pelo filósofo, onde Nietzsche se refere à repetição de todos os acontecimentos de forma idêntica:

> *O maior dos pesos*. – E se um dia, ou uma noite, um demônio lhe aparecesse furtivamente em sua mais desolada solidão e dissesse: "Esta

[79] Acerca de uma possibilidade de ontologia na filosofia de Nietzsche, ressaltamos o trabalho de Eduardo Nasser (Cf. NASSER, Eduardo. *Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser*. São Paulo: Edições Loyola, 2015.).

[80] C.f. MARTON, Scarlet. "O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?" *In*: MARTON, Scarlett. *Extravagâncias*. São Paulo: Discurso editorial; Editora Unijuí, 2001; C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia*. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.

> vida, como você a está vivendo e já viveu, você terá de viver mais uma vez e por incontáveis vezes; e nada haverá de novo nela, mas cada dor e cada prazer e cada suspiro e pensamento, e tudo o que é inefavelmente grande e pequeno em sua vida, terão de lhe suceder novamente, tudo na mesma sequência e ordem – e assim também essa aranha e esse luar entre as árvores, e também esse instante e eu mesmo. A perene ampulheta do existir será sempre virada novamente – e você com ela, partícula de poeira!". – Você não se prostraria e rangeria os dentes e amaldiçoaria o demônio que assim falou? Ou você já experimentou um instante imenso, no qual lhe responderia: "Você é um deus e jamais ouvi coisa tão divina!". Se esse pensamento tomasse conta de você, tal como você é, ele o transformaria e o esmagaria talvez; a questão em tudo e em cada coisa, "Você quer isso mais uma vez e por incontáveis vezes?", pesaria sobre seus atos como o maior dos pesos! Ou o quanto você teria de estar bem consigo mesmo e com a vida, para não *desejar nada* além dessa última, eterna confirmação e chancela?[81]

Grosso modo, o *eterno retorno do mesmo* pode ser compreendido da seguinte forma: tudo se repete e tornará a se repetir, da mesma maneira, infinitas vezes, e em inumeráveis ciclos cósmicos. Ou seja, tudo que existe ou que está acontecendo agora já teria acontecido infinitas vezes, e tornará a acontecer, novamente, infinitas vezes. Para chegar a essa "conclusão", Nietzsche vai partir da premissa de que a quantidade de energia – ou a quantidade de forças – que compõe o cosmo, é finita e que se configura e reconfigura num tempo eterno. Em outros termos, no entender do filósofo, "O mundo das forças não é passível de nenhuma diminuição: pois senão, no tempo infinito, se teria tornado fraco e sucumbido" [82]. Ou seja, ele vai defender que o cosmo seria constituído como uma espécie de "espacialidade" finita, "inalteravelmente grande em seu todo, uma economia sem despesas e perdas, mas também sem acréscimo, ou rendimentos, cercada de 'nada' como de seu limite" [83], e que, portanto, não existiria um número infinito de forças. Enfim, o filósofo vai assumir uma posição em que ele defende que o Universo é fechado e finito em suas possibilidades de configurações, mas que se transforma infinitamente num tempo eterno.

Em outros termos, se essa quantidade de energia – ou forças – é limitada; e se tudo é fruto da combinação entre essas forças, necessariamente, as combinações também serão limitadas. Então, para Nietzsche, o *eterno retorno do mesmo* se daria por conta de uma combinação limitada e finita de forças, que resultaria em configurações limitadas e teriam de se repetir infinitas vezes – isso porque o tempo no qual o mundo devém é eterno. Ou seja, um número limitado de forças, num tempo eterno, exigiria o eterno retorno do mesmo. Cada ser

---

[81] NIETZSCHE, Friedrich. *A gaia ciência*, livro IV, aforismo § 341, op. cit. p. 205.
[82] NIETZSCHE, Friedrich. Fragmento póstumo. In: *Os pensadores*. op. cit. Trad. R.R.T.F. p. 389.
[83] Ibidem. Fragmento póstumo. 1885. 38 [12]. Op. cit. Trad. R.R.T.F. p. 397.

humano, enquanto parcela constitutiva do cosmo, estaria, portanto, necessariamente fadado a repetir sua mesma vida infinitas vezes em cada um dos ciclos cósmicos que se repetem durante a eternidade cósmica: "Tua vida inteira, como uma ampulheta, será sempre desvirada outra vez e sempre se escoará outra vez, – um grande minuto de tempo no intervalo, até que todas as condições, a partir das quais vieste a ser, se reúnam outra vez no curso circular do mundo" [84].

Existe ainda, em Nietzsche, uma terceira premissa, que diz que haveria uma conexão necessária entre todos os momentos do devir. Ou seja, esse instante engendra o instante posterior e assim por diante. Dessa maneira, podemos compreender que no tempo cíclico todos os instantes determinam os instantes "posteriores" e "anteriores" – e ainda, que não existe o "primeiro instante". Enfim, todos os instantes são causa de todos os instantes, e cada configuração determina todas as outras configurações. Analisemos o fragmento póstumo em que Nietzsche nos descreve essa sua "conclusão":

> Se o mundo *pode* ser pensado como grandeza determinada de força e como número determinado de centros de força – e toda outra representação permanece indeterminada e consequentemente *inutilizável* –, disso se segue que ele tem de passar por um número calculável de combinações, no grande jogo de dados de sua existência. Em um tempo infinito, cada combinação possível estaria alguma vez alcançada; mais ainda: estaria alcançada infinitas vezes. E como entre cada combinação e seu próximo retorno todas as combinações ainda possíveis teriam de estar transcorridas e cada uma dessas combinações condiciona a sequência inteira das combinações da mesma série, **com isso estaria provado um curso circular de séries absolutamente idênticas**: **o mundo como curso circular que infinitas vezes já se repetiu e que joga seu jogo *in infinitum*.** [85]

A partir de sua hipótese cosmológica, Nietzsche vai afirmar ainda, que a doutrina do *eterno retorno do mesmo* apresenta uma grande dose de niilismo. E qual seria esse niilismo? É justamente por meio da doutrina que defende que tudo se repete sem um alvo a atingir que o filosofo vai enxergar o niilismo do eterno retorno. Ou seja, um niilismo a partir da percepção dessa falta de sentido para o movimento cósmico. Em outros termos, qual seria o sentido para vida, se tudo se repete infinitas vezes sem esperança de progresso ou de atingirmos um ponto de equilíbrio redentor? Enfim, o *eterno retorno do mesmo* estaria se opondo a uma concepção de "história teleológica", que compreenderia o Universo da seguinte maneira: ele se movimenta numa determinada direção final; ele é guiado por um determinado propósito, e ainda; que haverá um final escatológico para ele. Contrário a essa concepção, o que Nietzsche vai afirmar

[84] Ibidem. Fragmento póstumo. 1881. Op. cit Trad. R.R.T.F. p. 389.
[85] Ibidem. Fragmento póstumo. 1888, 14 [188]. Op. cit Trad. R.R.T.F. pp. 396-7. (Grifo nosso).

com sua doutrina do *eterno retorno do mesmo*, é que tudo se repetirá, infinitas vezes, num movimento cíclico. E a partir disso, o filósofo vai nos alertar e propor a seguinte atitude: apesar de não existir nenhum sentido absoluto para esta vida, temos a possibilidade de criar o nosso próprio sentido momentâneo – sentido este, que deve ser "humano demasiado humano", mas que também se constitua efémero.

É nesse momento que identificamos no pensamento nietzschiano a ideia de *amor fati*. Mas o que significa, para Nietzsche, essa noção de *amor fati*? No entender do filósofo, a referida noção seria caracterizada por uma atitude incondicional de "dizer sim" a todas as coisas, todos os momentos de nossa vida, e a tudo que compõe o cosmo. Ora, o ciclo cósmico do *eterno retorno do mesmo*, que faz com que tudo se repita, passaria pela ação de cada ser humano em cada instante. Então, cada ação de cada indivíduo seria necessária para o cumprimento do destino.[86] Essa espécie de *fatalismo* seria, no nosso entender, uma tentativa, por parte do filósofo, de dar uma resposta a dicotomia de "determinismo" e "liberdade". Isto é, ele serviria de instrumento para despertar o que Nietzsche vai chamar de *sentimento trágico* – de amor *dionisíaco*; ou ainda, de *amor fati* [87]. Esse *sentimento*, na última fase da obra de Nietzsche, grosso modo, poderia ser resumido da seguinte forma: é um dizer sim, de maneira incondicional, a toda imanência. Ou seja, é um dizer sim à terra, ao mundo, e a este âmbito em que vivemos – o âmbito corpóreo. Observemos o fragmento póstumo em que Nietzsche desenvolve esse seu argumento:

> Uma *filosofia experimental*, tal como eu a vivo, antecipa experimentalmente até mesmo as possibilidades do niilismo radical; sem querer dizer com isso que ela se detenha em uma negação, no não, em uma vontade de não. Ela quer, em vez disso, atravessar até o inverso – até a um *dionisíaco dizer sim* ao mundo, tal como é, sem desconto, exceção e seleção –, quer o eterno curso circular: - as mesmas coisas, a mesma lógica e ilógica do encadeamento. Supremo estado que um filósofo pode alcançar: estar dionisiacamente diante da existência – minha fórmula para isso é *amor fati*. [88]

Enfim, a doutrina do *eterno retorno do mesmo* e a cosmologia nietzschiana, seriam, ao mesmo tempo, uma possibilidade para aqueles que conseguem dizer sim a essa vida, poderem

---

[86] Neste momento, estamos seguindo de perto a interpretação de Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. "O Eterno Retorno do Mesmo e a Subversão da Noção de Fatalismo". *Discurso*, São Paulo: v. 48, n. 2. 2018. pp. 121–133.).

[87] A respeito dessa noção nietzschiana de *amor fati*, conferir Melo Neto em *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico* (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*. São Paulo: O autor, 2013. Tese de doutorado defendida no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo. pp. 256-259.).

[88] NIETZSCHE, Friedrich. Fragmentos póstumos. *Os pensadores***.** Op. cit Trad. R.R.T.F. pp. 392-3.

ainda, expressar esse *sentimento* de afirmação em relação a imanência. Esse fatalismo nietzschiano está diretamente ligado a essa noção de trágico, isso porque, no entender do filósofo, quem ama de fato a imanência, teria que amá-la incondicionalmente e a todo instante – inclusive nos instantes de dor e sofrimento, pois, de acordo com a terceira premissa da doutrina do eterno retorno do mesmo, todos os instantes estariam encadeados. [89] [90] Ou seja, essa noção de *amor fati* seria uma espécie de sinônimo desse *sentimento trágico* – esse sentimento de quem pode dizer sim e afirmar incondicionalmente a eterna repetição da imanência.[91] Observemos, ainda outra vez, como Nietzsche nos descreve – agora em uma obra publicada – a referida noção:

> Minha fórmula para a grandeza no homem é *amor fati* [amor ao destino]: nada querer diferente, seja para trás, seja para frente, seja em toda eternidade. Não apenas suportar o necessário, menos ainda ocultá-lo – todo idealismo é mendacidade ante o necessário – mas *amá-lo*... [92]

No que diz respeito ao efeito da doutrina do *eterno retorno do mesmo* para uma vida saudável, Nietzsche vai compreender que ela agiria de maneira tônica e estimulante. Por outro lado, o filósofo também vai denunciar que a referida doutrina poderia ter um efeito venenoso e nocivo para uma vida doente. Isso porque, a partir do momento em que o indivíduo recebe o "aviso" do eterno retorno do mesmo, tal "entendimento" pesaria nessa vida como uma forma de castigo eterno – e Nietzsche vai entender que isso serviria como uma espécie de catalizador daquele *niilismo suicida*, fazendo com que essa vida doente chegue ao fim. Ou seja, o filósofo nos apresenta diferentes formas de reação frente a doutrina do *eterno retorno do mesmo*. Ela – a doutrina – tanto pode estimular a vida, como também, pesar de tal forma a ser comparada com um sofrimento eterno e infernal. Isto é, de acordo com o pensamento nietzschiano, nem todos os seres humanos teriam condições de afirmar o eterno retorno do mesmo. [93]

Nesse sentido, o *eterno retorno* atuaria como uma ferramenta para selecionar quem, de fato, conseguiria afirmar esse *amor fati*; além de ser utilizado como um instrumento na

---

[89] Sobre essa noção de fatalismo nietzschiano, C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. "O Eterno Retorno do Mesmo e a Subversão da Noção de Fatalismo". Op. cit. pp. 121–133.
[90] C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*, Op. cit. pp. 256-259.
[91] Ibidem. Op. cit. pp. 256-259.
[92] NIETZSCHE, Friedrich. *Ecce homo*. Por que sou tão inteligente, § 10, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2017. p. 49.
[93] C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. "O Eterno Retorno do Mesmo e a Subversão da Noção de Fatalismo". Op. cit. pp. 121–133; e C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico*, Op. cit. pp. 259-267.

implementação de uma cultura trágica – a promover o surgimento de uma nova civilização, com características afirmativas a este mundo. Seria como uma espécie de desafio individual para cada ser humano, onde cada um seria responsável por escolher, frente a doutrina do *eterno retorno do mesmo*, se irá colocar-se nesse autodesafio e responder às seguintes questões: essa vida vale a pena ser vivida? e você suportaria vivê-la infinitas vezes? É neste momento que o filósofo introduz em seu pensamento a noção do "*além-do-homem".* Passemos agora à análise dessa outra forma de niilismo, qual seja: o niilismo afirmativo – ou, em termos nietzschianos: o niilismo do *além-do-homem*.

2.3.2 O niilismo do *além-do-homem*

De acordo com o pensamento nietzschiano, o *niilismo afirmativo* é o niilismo do *além-do-homem*, pois esta é a acepção de niilismo caracterizada pela afirmação da terra e pela afirmação do mundo. Nesse sentido, o niilismo afirmativo estaria ligado à doutrina do *eterno retorno do mesmo*; ao projeto de *transvaloração dos valores*, e ainda; a um procedimento de superação das outras formas de niilismo. Este é o tipo de niilismo em que se é obrigado a dar um sentido imanente a esta vida. Ou seja, dizer sim ao mundo e à vida, mesmo sabendo que eles não têm nenhum significado absoluto. "Pensemos esse pensamento em sua forma mais terrível: a existência, assim como é, sem sentido e alvo, mas inevitavelmente retornando sem um final no nada: '*o eterno retorno*'" [94]. Em outros termos, no entender de Nietzsche, o *além-do-homem* pode ser caracterizado como um indivíduo que consegue afirmar a *doutrina do eterno retorno do mesmo* em sua faceta mais niilista. Por conseguinte, o filósofo vai nos afirmar ainda, que "essa é a mais extrema forma de niilismo: o nada (o 'sem sentido') eterno!" [95].

Todavia, neste ponto, é necessário fazer uma importante ressalva a respeito da noção nietzschiana de *além-do-homem*. Entendemos que há múltiplas interpretações acerca desse conceito, nós, contudo, vamos nos centrar naquele que consideramos mais relevante, qual seja: o *além-do-homem* como o afirmador da vida na Terra. Tendo isso em mente, observemos como Nietzsche nos apresenta a referida noção no prólogo de *Assim falava Zaratustra*:

> *Eu vos ensino o [além-do-homem]* [96]. O homem é algo que deve ser superado. Todos os seres, até agora, criaram algo acima de si próprios: e

[94] NIETZSCHE, Friedrich. *O niilismo europeu (Lenzer Heide)* § 6, fragmento póstumo 5 [71] do verão de 1886 – outono de 1887, KSA 12.213. Op. Cit. Trad. R.R.T.F. p. 383.
[95] Ibidem. Op. cit. p. 383.
[96] O termo *Übermensch*, frequentemente utilizado por Nietzsche a partir de *Assim falava Zaratustra*, é traduzido por Paulo César de Souza como "super-homem". Em nosso trabalho optamos por utilizar o termo "além-do-

> vós quereis ser a vazante dessa grande maré, e antes retroceder ao animal do que superar o homem? Que é o macaco para o homem? Uma risada, ou dolorosa vergonha. Exatamente isso deve ser o homem para o [além-do-homem]: uma risada, ou dolorosa vergonha [...] Vede, eu vos ensino o [além-do-homem]! O [além-do-homem] é o sentido da terra. Que vossa vontade diga: o [além-do-homem] *seja* o sentido da terra! Eu vos imploro, irmãos, *permanecei fiéis à terra* e não acrediteis nos que vos falam de esperanças supraterrenas! São envenenadores, saibam eles ou não. São desprezadores da vida, moribundos que a si mesmos envenenaram, e dos quais a terra está cansada: que partam, então! Uma vez a ofensa a Deus era a maior das ofensas, mas Deus morreu, e com isso morreram também os ofensores. Ofender a terra é agora o que há de mais terrível, e considerar mais altamente as entranhas do inescrutável do que o sentido da terra! [97]

Ora, se analisarmos atentamente o trecho acima, podemos compreender o *além-do-homem* como sendo o indivíduo que tem a capacidade de superar o "antigo" homem pautado pelos dogmas e pela moral do cristianismo e do platonismo. Entretanto, devemos advertir, que o pensamento nietzschiano nos propõe não só uma maneira de viver, como também, ele nos estimula a adotar uma forma de valorar que tenha como referência o próprio corpo e a vida imanente. Ou seja, é uma filosofia que se *volta* para o corpo, e que o *tem* como referência. Como vimos nos tópicos anteriores, o que Nietzsche entende por saúde, resumidamente, seria uma disposição frente à vida. É um querer viver e afirmar a vida mesmo na doença (doença agora, no sentido mais corriqueiro e comum do termo). Nesse sentido, a grande saúde seria a afirmação incondicional da vida, mesmo na dor, na doença etc. E quem estaria em condições de afirmar essa vida? No entender de Nietzsche, o *além-do-homem*. Pois esse novo homem "transvalorado" teria a consciência de que ele faz parte do mundo, e de que tudo que ele vier a fazer com o mundo irá implicar na existência do todo e, por consequência, na sua própria, isto porque, como vimos, "*Esse mundo é a vontade de potência – e nada além disso!* E também vós próprios sois essa vontade de potência – e nada além disso!"[98].

Por fim, com base em nossa análise acerca da cosmologia nietzschiana, podemos compreender que, no entender do filósofo, não existe um outro mundo – ou seja, um além-vida –, e ainda; que o próprio ser-humano é o mundo, pois ele faz parte do mundo. Em outras palavras, o ser humano está exposto a tudo que constitui o mundo, e isto é ocasionado por ele mesmo ser parte constitutiva do mundo. Ou seja, de acordo com o pensamento nietzschiano,

---

homem", pois entendemos que essa tradução expressa melhor a ideia de superação do homem, proposta por Nietzsche nessa terceira fase de sua obra.

[97] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, Prólogo, § 3, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (Companhia de Bolso), 2020. pp. 12-13.

[98] NIETZSCHE, Friedrich. KSA, Op. cit. Trad. R.R.T.F. p. 397.

não existiria essa separação entre o “homem” e o “mundo”. Ora, se tivermos em mente essa ótica adotada pelo filósofo, podemos compreender o porquê de, no seu entender, ao cuidarmos de nós mesmos, do nosso corpo – com hábitos saudáveis e afirmativos à vida – estaríamos também, ao mesmo tempo, cuidando do mundo. Nesse sentido, o *além-do-homem* teria a capacidade de afirmar este mundo e viver, aqui, nesse momento efêmero e finito, sem precisar da esperança de um “além”. Em outros termos, esse indivíduo conseguiria viver sem o auxílio das “muletas” metafísicas que foram impostas pelo cristianismo e pelo platonismo. Enfim, o *além-do-homem* de Nietzsche é aquele ser humano caracterizado pelo *amor fati*, que consegue afirmar o *eterno retorno do mesmo* e, por isso, caracteriza-se como o homem “transvalorado”. Ele – o *além-do-homem* – tem a capacidade de transformar o *niilismo* em autoafirmação.

3 O NIILISMO EM DOSTOIÉVSKI (À LUZ DO PENSAMENTO NIETZSCHIANO)

Neste terceiro momento de nossa pesquisa procuramos identificar, nas obras que selecionamos de Dostoiévski, algumas das noções de niilismo nietzschianas que examinamos em nosso segundo capítulo, quais sejam: o niilismo do *querer o nada*; o niilismo do *nada ter para querer*; o *niilismo suicida*, e; o *niilismo afirmativo*. Com isso, pretendemos demonstrar de maneira clara as aproximações e os afastamentos entre os autores, no que diz respeito as supracitadas noções e aos temas que com elas se relacionam. Iremos trazer ainda, de forma transversal, os desdobramentos – causas e consequências – de alguns desses tipos de niilismo que, como almejamos evidenciar, mostram-se presentes nos escritos de Nietzsche e de Dostoiévski. Para tanto, apresentaremos uma análise comparativa no qual utilizamos como referência alguns personagens de duas novelas escritas pelo romancista russo. São elas: *A senhoria* (1847) e *Memórias do Subsolo* (1864). Entendemos que essa tarefa, além de expor as relações que existem entre os autores, pode ainda, nos ajudar a melhor compreender o espírito do tempo do século XIX – uma época que percebemos ser marcada pela falência dos valores morais da civilização Judaico-Cristã.

Como veremos de forma mais detalha adiante, as duas novelas citadas integram o volume *L´Esprit Souterrain* – uma adaptação para língua francesa que aglutinou em um só livro, estas obras as quais Nietzsche teve acesso. Ao que tudo indica, esse foi o primeiro contato que se tem registro do filósofo alemão com o escritor russo.[99] Por esse motivo, centraremos nosso trabalho nestas novelas, pois acreditamos que elas compõem as primeiras impressões de Nietzsche acerca da literatura de Dostoiévski. Ou seja, entendemos que uma investigação aprofundada deste primeiro contato entre os autores é de suma importância para melhor compreender as confluências e divergências que existem entre eles. Como pretendemos colocar à prova mais adiante, temos a impressão de que esta leitura inicial de Nietzsche pode ter contribuído de maneira significativa para a identificação e o desenvolvimento de temas e de "tipos" que serão explorados pelo ele, sobretudo, em seus textos a partir dos anos de 1887.

Para dar conta do objetivo do presente capítulo, de início, realizaremos uma análise de alguns trechos das correspondências pessoais do filósofo, datadas deste período (1887), que podem nos ajudar a conceber como se deu essa descoberta de Dostoiévski, por Nietzsche. Em seguida, traremos um breve resumo do volume *L´Esprit Souterrain,* com objetivo de termos

[99] Como vimos em nota no primeiro capítulo – introdução (c.f. p. 9.), Nietzsche diz isso em uma carta, datada de 23 de fevereiro de 1887, endereçada a Franz Overbeck (c.f. KSB VIII, p. 27.). Mais adiante retornaremos a esta carta.

uma visão global das duas obras em questão e, a partir disso, explicitar de forma mais específica determinados caracteres que podem ter despertado à atenção de Nietzsche durante esta sua leitura das supracitadas novelas.

3.1 L´ESPRIT SOUTERRAIN

Examinemos o trecho de uma carta de Nietzsche, datada de 23 de fevereiro de 1887 e endereçada a Franz Overbeck. Esta é uma das primeiras menções do nome de Dostoiévski que podemos encontrar nas correspondências pessoais do filósofo[100]. Notemos que nesta carta, o autor do *Zaratustra* faz um pequeno relato descrevendo como ele "descobriu" a existência do "artista" Dostoiévski. Esta também é a primeira vez que Nietzsche faz referência direta ao volume *L´Esprit Souterrain*. Podemos perceber ainda, o entusiasmo do filósofo alemão ao relembrar do seu encontro "aleatório" com o livro mencionado:

> De Dostoiévski eu não sabia, até poucas semanas, nem sequer o nome – eu, um homem sem instrução, que não lê nenhum "jornal"! Uma visita casual a uma livraria me colocou diante dos olhos o livro *L'Esprit souterrain* em uma tradução francesa (tão casual quanto me ocorreu aos 21 anos de idade com Schopenhauer e aos 35 com Stendhal!)[101]. O instinto de parentesco (ou como poderia eu chamá-lo?) falou de imediato, minha alegria foi extraordinária: eu devo retroceder até meu contato com *O vermelho e o negro* de Stendhal, para me recordar de semelhante alegria.[102]

---

[100] Como dissemos em nosso primeiro capítulo – introdução, a primeira menção de Dostoiévski nas correspondências de Nietzsche ocorreu no dia 12 de fevereiro de 1887, nas últimas linhas de uma carta cujo destinatário também foi Franz Overbeck. Na referida carta, o filósofo pergunta ao amigo: "Eu escrevi para você sobre H. Taine? E que ele me acha 'infiniment Suggestif'? E sobre Dostoiévski?" (c.f: KSB VIII, p. 21, carta 798. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism* [c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*. op. cit. p. 23.]). Essa primeira e breve menção do nome do autor russo é seguida por uma nova menção, em uma segunda carta, enviada no dia seguinte (13 de fevereiro de 1887) à Peter Gast. Observemos as palavras de Nietzsche: "Você conhece Dostoiévski? Com exceção de Stendhal, nem um outro tem me dado tanto prazer e espanto: **um psicólogo com quem 'eu concordo'**" (c.f. KSB VIII, p. 24, carta 800. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism* [C.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*. op. cit. p. 25 - **grifo nosso -]**). Apesar de também ser breve, já nesta segunda carta podemos encontrar dois elementos que serão frequentemente utilizados por Nietzsche ao se referir à Dostoiévski: (1) compará-lo ao romancista francês Stendhal; (2) defini-lo como um autêntico "psicólogo" (Neste momento estamos seguindo de perto a interpretação de Stellino [c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism***.** op. cit. p. 23.]).

[101] Stendhal é pseudônimo do romancista francês Henri Beyle (1783-1842), autor do livro mencionado na carta.

[102] KSB VIII, p. 27. Carta 804.Trad. Edimílson Paschoal (c.f. PASCHOAL, A. E. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". op. cit. p.182.).

Se levarmos em conta o que está escrito nesse trecho, é possível concluir que Nietzsche tomou conhecimento da literatura de Dostoiévski, de fato, através do volume *L´Espirit Souterrain*. Tendo isso em mente, observemos agora uma outra carta de Nietzsche, enviada a Peter Gast[103], no dia 7 de março de 1887. O que podemos perceber nela, é que, a partir do primeiro contato de Nietzsche com o volume citado, a curiosidade e o interesse do filósofo por Dostoiévski foi aumentando gradativamente, na medida em que ele tomava conhecimento de outros romances do escritor russo. É importante lembrar que, a partir dos anos de 1886, alguns livros de Dostoiévski começaram a ser editados na França[104] – e, de acordo com Nietzsche, chegaram a influenciar "a geração mais jovem de novelistas parisienses"[105]. Por fim, temos a impressão de que este primeiro encontro "casual" com o *L´Esprit Souterrain* estimulou Nietzsche a procurar descobrir cada vez mais sobre a obra e a vida de Dostoiévski. Examinemos o conteúdo da carta:

> A mesma coisa aconteceu comigo com Dostoiévski e com Standhal; o encontro mais casual, um livro que se abre casualmente em uma banca de livros, desconhecimento até o nome: e então, de repente o instinto da pessoa fala e um conhece o outro como se houvesse encontrado um parente. Até o presente eu tenho aprendido pouco sobre sua posição, sua reputação, sua história; ele morreu em 1881. Em sua juventude as coisas foram muito ruins com ele; doença e pobreza, embora ele viesse de uma distinta linhagem. Aos 27 anos foi condenado a morte, mas foi dispensado nos próprios degraus do cadafalso, depois quatro anos na Sibéria, acorrentado entre criminosos endurecidos. Este período foi decisivo: ele descobriu o poder de sua intuição psicológica, não mais; seu coração foi amadurecido e aprofundado pela experiência. Seu livro de recordações desses anos, *La maison des morts*, é um dos livros mais humanos já escritos. O que fiquei sabendo primeiro, também publicado em tradução francesa, é chamado *L´esprit souterrain*, **contendo duas novelas curtas: a primeira uma espécie de música desconhecida, a segunda um verdadeiro golpe de gênio em psicologia – um fragmento assustador e cruel de zombaria de *γνωθι σαυτόν* [conhece-te a ti mesmo],** mas feito com tão leve audácia e alegria em seu poder superior, que eu estava bêbado de prazer. Enquanto isso, por recomendações de Overbeck, a quem perguntei sobre o assunto em minha última carta, eu tenho lido *Humiliés et*

[103] Pseudônimo dado por Nietzsche ao amigo Heinrich Köselitz.

[104] Como vimos em nosso primeiro capítulo – introdução (cf. p. 10.), a partir dos anos de 1880, os jornais franceses começaram a divulgar os escritores russos no Ocidente. O comentador Paolo Stellino, no prefácio do seu já citado *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, nos traz um pequeno trecho de um dos vários artigos escritos sobre Tólstoi e Dostoiévski, e que foram publicados nos jornais franceses na época. O artigo é datado de 1886, e nele, o escritor e crítico literário Eugène Melchior de Vogüé (1848-1910) faz alusão à ampla difusão dos autores russos na cultura da Europa ocidental naquele determinado momento. (C.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, Op. cit. p. 15.).

[105] KSB VIII, p.41. carta 814. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism* (c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. p. 25.).

> *offensés* (o único que O[verbeck] conheceu) com o maior respeito pelo *artista* Dostoiévski. **Também observei como a geração mais jovem de novelistas parisienses são tiranizados pela influência de Dostoiévski, e por ciúme dele (Paul Bourget, por exemplo)**.[106]

Ora, se levarmos em conta o que Nietzsche nos relata em sua correspondência com Peter Gast, podemos concluir que o próprio filósofo evidencia uma relação de identificação ou de "parentesco"[107] entre ele e o "*artista* Dostoiévski"[108]. Ou seja, entendemos que o quadro pintado pelo autor do *Memórias do Subsolo* despertou de maneira significativa a atenção de Nietzsche. Pois, nos parece plausível afirmar que esta primeira tela que chegou ao alcance do filósofo, lhe serviu para ilustrar de maneira primorosa o espírito do tempo do século XIX, não só na Rússia, mas também em toda Europa e no restante do mundo ocidental. Mas o que poderia diferenciar esse sentimento de identificação ou de afinidade, com uma relação de influência, ou até mesmo, com alguma forma de apropriação de um autor pelo outro? Como vimos na carta enviada a Gast, Nietzsche enxerga que "a geração mais nova de novelistas parisienses [foram] tiranizados pela influência de Dostoiévski"[109]. Mas será que o próprio filósofo do martelo também não teria bebido desta mesma fonte? Será que Nietzsche, de alguma maneira, foi influenciado por Dostoiévski? Ou ainda: Nietzsche teria se apropriado de alguma "ideia" ou de algum dos "tipos" psicológicos de personagens criados pelo romancista russo nas duas novelas que compõe o seu *L'Esprit Souterrain*? Buscaremos nas próximas páginas responder estas questões.

No entanto, para darmos continuidade ao nosso estudo é necessário fazer uma ressalva acerca de uma "incongruência editorial" do volume *L'Esprit Souterrain*, a qual o próprio Nietzsche, como pudemos conferir na citação acima, parece ter se dado conta. Isso porque a versão do livro a qual o filósofo teve acesso – o supracitado volume, traduzido para o francês pela editora *Plon*, em 1886 – consistia, na verdade, em uma adaptação de duas obras curtas e distintas, escritas por Dostoiévski em épocas diferentes. Ou seja, sem respeitar as intenções de Dostoiévski ao criar cada uma dessas novelas, a editora Plon e seus tradutores – Ely Halpérine e Charles Morice – decidiram juntar as duas obras em uma só. Para tanto, já de início, eles deturparam os títulos de cada uma delas. A primeira novela, *A senhoria*, foi traduzida com o

---

[106] Ibidem. **(grifo nosso).**
[107] Como vimos na carta endereçada a Frank Overbeck, datada de 23 de fevereiro de 1887. Cf. KSB VIII, p. 27, carta 804.
[108] KSB VIII, 41. carta 814. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism* (c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. p. 25.).
[109] Ibidem.

título de "*Katia*"[110]; enquanto a segunda obra, a novela *Memórias do subsolo*, foi intitulada de "*Lise*"[111]. Como se não bastasse, em seguida, os tradutores ignoraram deliberadamente não só as duas décadas que separavam uma obra da outra, mas, optaram ainda, por fazer vista grossa às diferenças temáticas, estilísticas e contextuais que distinguem de maneira bastante nítida os dois livros. Além disso, para forçar uma ligação até então inexistente entre os dois trabalhos, Halpérine e Morice tomaram a "liberdade" de adicionar uma breve "introdução"[112] à segunda parte de *L'Esprit Souterrain*, numa tentativa frustrada de copiar o estilo da introdução feita por Dostoievski em seu romance biográfico *Escritos da casa morta*.[113,114] A referida introdução tem por objetivo convencer os leitores de que o personagem-narrador do segundo trecho da obra (isto é, o "homem do subsolo"), é o mesmo personagem central da novela *A senhoria* (ou seja, Ordínov).

A primeira obra do volume *L'Esprit Souterrain*, a novela *A senhoria*, conta a história de Ordínov, um jovem cientista cuja vida é marcada por um intenso trabalho intelectual e por uma paixão delirante pela ciência[115]. O livro nos traz um indivíduo solitário e atormentado que busca, em um primeiro momento, uma verdade definitiva através dos métodos científicos[116]. Acreditamos que Ordínov nos fornece alguns dos traços de um indivíduo que é pautado pelo que Nietzsche vai denominar de "*vontade de verdade*". Consequentemente, essa *vontade de verdade* levará a personagem a experimentar um certo tipo de niilismo/ascetismo que é, na visão do filósofo, característico do método científico. Como veremos de forma mais detalhada

---

[110] Kátia seria o diminutivo de Katierina, que é uma opção de tradução ocidentalizada do nome da personagem central da novela *A senhoria*. É necessário, contudo, observar que o próprio Dostoiévski, nessa novela específica, ora utiliza o diminutivo Kátia, ora utiliza Katierina para se referir à personagem durante o enredo. Este artifício será bastante utilizado pelo autor em seus futuros romances, onde ele vai explorar ainda mais as variações de nomes, sobrenomes e apelidos de cada personagem. Podemos, inclusive, observar que alguns dos nomes de determinados personagens que ele utilizará em outros livros, remetem às próprias características destes.

[111] Lise (ou Liza), como veremos, é o nome da personagem que aparece no segundo trecho do livro *Memórias do Subsolo* – intitulado de "*A propósito da neve molhada*".

[112] C.f. DOSTOÏEVSKI, Fédor. *L´Esprit Souterrain*, op. cit. pp. 122-124.

[113] C.f. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Escritos da casa morta*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2020. pp. 31-5.

[114] Aqui, estamos seguindo de perto o trabalho de Stellino. Para um maior entendimento a respeito dessa "adaptação" feita pela editora Plon e seus tradutores, c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. p. 29.

[115] Ordínov, na verdade, servirá como uma espécie de protótipo de várias outras personagens que ganharão vida nos futuros romances de Dostoiévski, como por exemplo, Raskólnikov, do "romance filosófico" *Crime e Castigo*. (Neste momento, estamos seguindo de perto a interpretação de Nikolai Tchirkóv, [c.f. TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de Dostoiévski*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2022. pp. 9-10.]).

[116] Aqui, estamos de acordo com a interpretação da comentadora Fátima Bianchi, que em seu ensaio *O "Herói do Tempo" de Dostoiévski,* já havia chamado a atenção para a maneira que Ordínov é descrito por Dostoiévski na novela. Isto é, um indivíduo cuja "paixão profunda e insaciável pela ciência" o havia absorvido a sua própria existência, fazendo com que ele ficasse numa situação de total isolamento. A esse respeito, observemos o comentário de Bianchi: "E é assim, alienado do mundo das paixões e das emoções da vida real, voltado exclusivamente para sua fantasia cientifica, que ele [Ordínov] nos é apresentado." (BIANCHI, Fátima. *O "Herói do Tempo" de Dostoiévski*, In. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*, op. cit. p. 131.).

adiante, de acordo com o autor alemão, esse niilismo é um desdobramento do ascetismo que está presente, por exemplo, na religiosidade cristã. Além disso, outros temas relacionados ao ascetismo religioso e ao domínio exercido pelo *sacerdote ascético* perante seu "rebanho de malogrados", também se mostram presentes na novela através das representações fantasiosas e místicas dos personagens Múrin e Katierina – esta, uma espécie de *escrava* do sentimento de culpa.

Já a segunda obra do volume, a novela *Memórias do subsolo* (1864), Dostoiévski nos apresenta "o homem do subsolo", que desenvolve seus pensamentos e memórias de maneira a introduzir ao leitor uma enorme quantidade de caracteres que, percebemos, servem para ilustrar o espírito do tempo do século XIX na Rússia. Entendemos que esta novela despertou de maneira significativa a atenção de Nietzsche, que chegou a descrê-la como "um verdadeiro golpe de gênio em psicologia"[117]. Em outros termos, temos a impressão de que esta obra é uma das responsáveis por Nietzsche definir Dostoiévski como "o único psicólogo, diga-se de passagem, do qual [ele teve] algo a aprender: ele [Dostoiévski] está entre os mais belos golpes de sorte de minha vida, mais até do que a descoberta de Stendhal"[118].

Com isso, centraremos nosso estudo nestas duas obras que compõe o volume *L'esprit Souterrain* – isto é, as novelas *A senhoria* e *Memórias do subsolo.* Juntas, elas constituem o material a partir do qual Nietzsche pôde tirar suas primeiras impressões acerca dos tipos psicológicos das personagens criadas e descritas por Dostoiévski. Em função disso, acreditamos que uma investigação detalhada destas novelas pode nos ajudar a melhor compreender a relação que existe entre os dois autores, sobretudo, no que diz respeito ao niilismo e aos temas que com ele interagem. Feita essa advertência, que pode evitar ou desfazer algumas confusões referentes a esse primeiro contato de Nietzsche com as novelas supracitadas, passemos agora à análise dos dois livros.

3.2 *A SENHORIA* (KÁTIA)

Apesar de atualmente ser considerada por alguns comentadores como uma peça-chave no desenvolvimento dos caracteres psicológicos e de temas que viriam a ser aprofundados por

[117] KSB VIII, p.41. carta 814. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*. C.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. p. 25.
[118] NIETZSCHE, Friedrich. *Crepúsculo dos Ídolos*, Incursões de um extemporâneo, 45, Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. p. 89.

Dostoiévski em seus futuros romances[119], a novela *A senhoria*, logo quando foi publicada, no outono de 1847, não alcançou as expectativas do próprio autor, nem muito menos as dos críticos literários da Rússia naquele primeiro instante. Isto se deve, em boa parte, à grande repercussão positiva que rondava o primeiro livro de Dostoiévski, *Gente Pobre* (1846)[120], que fora lançado no ano anterior e que lhe rendeu um certo destaque nos círculos intelectuais da época[121]. A singularidade e a originalidade do jovem escritor fizeram com que ele rapidamente ficasse conhecido em seu país. O Dostoiévski dos anos de 1840 era um seguidor da *Escola Natural* e partidário do socialismo utópico. Ele tentou recriar, com a novela *A senhoria*, o mesmo quadro que já havia pintado pouco tempo antes. Isto é, uma obra que retratasse o cotidiano de um determinado meio social que vive à margem de uma cidade grande – tarefa que conseguiu desenvolver com maestria em seu romance de estreia, onde recorreu aos gêneros da novela e do romance social[122]. Só que desta vez, a extrema subjetividade do jovem artista, que tentou representar toda plenitude de sua relação com o mundo, ligado às suas convicções idealistas cristãs, podem ter levado Dostoiévski a enveredar pela via da tradição romântica[123].

A novela *A senhoria* narra a história de Ordínov, um jovem órfão que viveu toda sua vida numa profunda solidão. Recebendo tratamento desumano por parte de seus companheiros, ele sempre foi considerado por todos um ser humano de temperamento estranho e introspectivo. Esse comportamento fez com que o jovem, após sua conclusão de grau – quando finalmente tornou-se "emancipado" ao receber uma pequena herança que possibilitaria seu sustento por dois ou três anos –, se fixasse no primeiro local que encontrou e por lá se enclausurasse, "como se estivesse em **um monastério**, como se estivesse recluso do mundo"[124]. Ordínov era um apaixonado pela ciência e estava tentando criar um "sistema"[125] original, apesar dessa busca,

---

[119] Entre os comentadores, podemos citar Nikolai Tchirkóv em seu *O estilo de Dostoiévski* (c.f. TCHIRKÓV, Nicolai. *O estilo de Dostoiévski*, Op. cit. p. 9); e Fátima Bianchi, no posfácio de sua tradução para o português da novela *A senhoria*, feita pela Editora 34 (c.f. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*, op. cit. p. 122).

[120] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Gente Pobre*. Trad. Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2018.

[121] Entre os intelectuais que reconheceram "entusiasticamente" o talento do jovem Dostoiévski a partir de seu romance de estreia (*Gente Pobre*, de 1846), estava o filósofo, pensador político e crítico literário Vissarión Grigórievitch Bielínski (1811-1848). É interessante lembrar que pouco tempo depois, já em 1847, Bielínski chegou a condenar abertamente a novela *A senhoria* (cf. TCHIRKÓV, Nicolai. *O estilo de Dostoiévski*, op. cit. p. 9.).

[122] Neste momento, estamos seguindo de perto a interpretação de Nikolai Tchirkóv (c.f. O estilo de Dostoiévski, op. cit. p. 17.).

[123] Acreditamos que essa luta entre elementos estilísticos tão opostos, associados a dificuldade de ligar ou sintetizar tais elementos, podem ter levado Dostoiévski a optar por utilizar diferentes técnicas e formas de narrativas. Dito isto, entendemos que esses novos "experimentos" empregados pelo romancista devem ter influenciado negativamente na aceitação de sua novela naquele determinado momento. (Aqui, novamente, estamos seguindo de perto a interpretação de Nikolai Tchirkóv, cf. TCHIRKÓV, Nikolai, *O estilo de Dostoiévski*, op. cit. p. 17).

[124] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria.* Trad. Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2020. pp. 10-11. (Grifo nosso).

[125] A comentadora Fátima Bianchi, no posfácio da tradução brasileira da novela *A senhoria* – feita pela Editora 34 –, atenta para a possibilidade de que a utilização desse termo estaria ligada à filosofia do socialismo utópico, "sob cuja influência se encontrava o próprio Dostoiévski quando escreveu a novela *A senhoria*" (BIANCHI, Fátima. *O*

por vezes, parecer algo "absolutamente irrealizável"[126] e distante. Observemos que logo no início da novela, o narrador nos traz essa informação a respeito do "sistema" que estaria sendo desenvolvido por Ordínov. O próprio Dostoiévski, na obra em questão, não deixa claro o que ele mesmo entende por sistema. O máximo que podemos afirmar é que a atitude do personagem é uma atitude devotada ao conhecimento, e que tem um caráter cientificista. Entretanto, não fica claro para nós qual seria o conteúdo de seus estudos. Dito isto, o que podemos observar ainda, é que a procura incansável por uma ideia nova fez com que Ordínov ficasse obcecado, "e em sua alma aos poucos ia se insurgindo a imagem ainda obscura, imprecisa, mas maravilhosamente gratificante, de uma ideia materializada em uma forma nova, iluminada, e essa forma, ao se desprender de sua alma, dilacerava essa alma"[127]. Essa paixão desenfreada pela verdade científica levou Ordínov, em um curto período de tempo, de apenas dois anos, a chegar ao ponto de ter "se asselvajado sem se dar conta disso"[128], como nos é descrito no livro: "Andava agora pelas ruas como um alienado, como um eremita que de repente saiu de seu deserto mudo para uma cidade ruidosa e tumultuosa. Tudo lhe parecia novo e estranho"[129].

A partir disso, Ordínov vai aos poucos tentar penetrar numa atmosfera de redescoberta do simples cotidiano de uma cidade grande, onde, para ele, tudo era novo e "surpreendentemente" prazeroso. Porém, durante uma caminhada pela fria Petersburg da primeira metade do século XIX, à procura de uma nova locação para morar, o jovem acaba por se encontrar dentro de uma igreja "num acesso de melancolia que o deixou profundamente excitado e tomado por uma sensação de opressão"[130]. É nesse momento que ele vê pela primeira vez a figura da jovem e atraente Katierina. Ela estava acompanhada por Múrin, um velho rabugento e de uma "palidez doentia"[131]. Atraído pela beleza de Kátia, Ordínov decide seguir o casal até o local onde eles residem. Lá, ele descobre que os dois têm um quarto vago no pequeno apartamento e decide alugar o espaço. O velho, logo de início, mostra-se contrário à

"Herói do Tempo" de Dostoiévski, In. DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*, op. cit. p.137.). Bianchi diz ainda, que Ordínov seria a personificação do tipo intelectual dos anos de 1840, e que o uso da palavra sistema "sugeria um contexto bastante específico, que remetia às ideias ocidentais, relacionadas principalmente com a tentativa de se resolver o problema histórico entre o homem e o mundo" (Ibidem.). Em contrapartida, o comentador americano Joseph Frank – autor de uma biografia premiada e amplamente reconhecida como um estudo definitivo sobre a obra e a vida de Dostoiévski –, afirma Bianchi, "questiona as interpretações que aproximam Ordínov dos socialistas utópicos, vendo-o mais como 'um protótipo do tipo sonhador idealista romântico fora de moda'" (Ibidem.).

[126] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*. op. cit. p. 12.
[127] Ibidem.
[128] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*. op. cit. p. 11.
[129] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*. op. cit. p. 12.
[130] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*. op. cit. p. 16.
[131] Ibidem.

proposta de Ordínov. Mas, devido aos apelos de Kátia, não demora muito até que o jovem passa a dividir moradia com o "inusitado casal".

Curiosamente, pouco tempo após estar alojado em seu novo quarto, na sua nova e humilde residência, os pensamentos e as atitudes de Ordínov passam a ficar cada vez mais estranhos e desconexos. De repente, ele começa a agir como se estivesse em constante estado de delírio ou acometido de alguma doença psicológica. "Depois teve início para ele uma vida estranha"[132]. Sonho e realidade se confundem na mente do protagonista, que por vezes não tem sequer forças para se levantar da cama. Os dias passam e ele permanece em estado febril, tonto e confuso, até chegar ao ponto de cair num inexplicável sono profundo. É vivendo nesse ambiente obscuro e fantasioso que o jovem Ordínov se apaixona por sua senhoria. Em um de seus momentos de crise, como se ele ainda estivesse num sonho, Kátia lhe fala sobre o seu passado e o motivo de sua aflição. Ela confessa sentir-se culpada por ser cúmplice do assassinato de seus pais, e ainda, por viver com o carrasco que também era amante de sua mãe. E, para deixar a situação ainda mais dramática, a jovem desconfia ser filha ilegítima de Múrin. Essas são as razões que fazem com que Katierina viva como uma escrava de seu pecado e subordinada ao velho Múrin. Ele, por sua vez, age como um feiticeiro, pois fica a repetir incansavelmente para a jovem o suposto pecado cometido por ela no passado.

Por fim, Ordínov fracassa em seus esforços e não consegue juntar forças para ajudar Katierina a libertar-se de sua sujeição. Ele é incapaz de quebrar o "feitiço" lançado por Múrin na jovem, que faz com que ela o obedeça cegamente. É interessante perceber como Dostoiévski descreve o perfil psicológico Katierina, que vai lhe servir de premissa para justificar sua subordinação à Múrin. Observemos: o velho Múrin, que matou os seus pais quando ela ainda era uma criança, após raptá-la, passa a utilizar-se de artifícios mendazes com intuito de persuadir a jovem de que ela é a única culpada e responsável pelo macabro episódio do assassinato de seus pais. Isso porque, de acordo com o velho homicida, ele mesmo, desde antes, já havia se apaixonado por ela (o que faz de Kátia, por essa ótica distorcida da realidade imposta por Múrin, a principal causa de sua ruína): "Foi por você que vim, linda menina; livre-me da desgraça, já que antes à desgraça me lançou; por você levei minha alma à perdição. Não há prece que me possa salvar por essa noite maldita! A menos que oremos juntos!"[133]. Ao convencer a garota de seu pecado, Múrin atua ainda como uma espécie de guia espiritual para a jovem. Ele realiza essa sua empreitada através da leitura de livros religiosos antigos e

[132] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria.* op. cit. p. 36.
[133] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria.* op. cit. p. 74.

"sagrados", de maneira a fingir tentar fazê-la alcançar "o caminho" para uma suposta redenção. Tudo isto, ao mesmo tempo em que castiga incansavelmente Katierina.

Em resumo, a novela *A senhoria* nos traz um breve relato da vida do jovem Ordínov, um personagem que é fruto do espírito de seu tempo e que dedicava sua vida de forma ascética à ciência. Ele termina por abandonar essa sua primeira "musa" depois de se exaurir na busca por uma verdade final – o que o levou a uma espécie de vazio de referência existencial. Então, para tentar suprir este vazio, o jovem parte em busca de uma nova "musa" redentora, que encontra ao acaso na personagem Katierina. Tragicamente, ao final do livro, o protagonista Ordínov, devido a sua incapacidade de reação frente ao velho Múrin, acaba por ficar duplamente privado. Privado de sua antiga paixão, a ciência. E também privado de sua suposta nova "musa" redentora, Katierina.

Para dar continuidade ao nosso estudo, apresentaremos, nos próximos tópicos, uma análise dos personagens da novela de Dostoiévski à luz do pensamento de Nietzsche. Com isso, pretendemos evidenciar, a partir dos trechos selecionados, as congruências e aproximações que identificamos nas características, nas atitudes e nos pensamentos destes personagens, com os determinados conceitos nietzschianos que traremos a seguir.

3.2.1 Ordínov: o niilismo asceta e o ascetismo científico

Tendo em vista o que foi estudado até aqui, e com o propósito de expor de maneira clara a relação que existe entre os autores, devemos ter em mente um outro conceito que compreendemos ser basilar para o melhor entendimento do pensamento nietzschiano, qual seja: o *ascetismo*. Mas o que Nietzsche, realmente, entende por *ascetismo*? Grosso modo, o filósofo vai nos dizer que as doutrinas ascéticas podem se manifestar tanto em religiões – como por exemplo no cristianismo e no budismo –, como também no pensamento de determinados filósofos, a exemplo de Sócrates e de Platão. Nietzsche vai defender a tese de que, na maioria das vezes, essas tradições ascéticas têm como pressuposto uma visão dualista do mundo, no qual o ser humano seria composto por duas "substâncias" de natureza diversa. Ou seja, o indivíduo teria, por um lado, uma natureza corpórea, e, por outro, uma natureza espiritual. No entanto, estes dois elementos atuariam de forma antagônica e de acordo com suas próprias necessidades – o que levaria este ser humano a agir em direções opostas. Se seguirmos por esse raciocínio, podemos compreender que, de acordo com essas doutrinas ascéticas, o corpo agiria

de forma a atrapalhar a "evolução" do espírito (como vimos em nosso primeiro capítulo, onde trouxemos uma análise do niilismo platônico no *Fédon*)[134]. Então, nas referidas doutrinas, o elemento espiritual, que normalmente é compreendido como imortal, tende a ser mais valorizado e cuidado que o próprio corpo, o que faz com que o "espírito" ou a "alma" do indivíduo seja considerado o verdadeiro princípio que definiria o ser humano[135].

Tendo isso em mente, somos capazes de encontrar, logo nas primeiras páginas da novela de Dostoiévski, na paixão desenfreada de Ordínov pelo método científico – isto é, no "seu amor à ciência"[136] –, uma espécie de semente que no futuro irá brotar e que virá a se tornar uma obsessão por uma ideia "nova" ou original. Observemos abaixo como o autor russo nos descreve, através das características de seu personagem, o conflito de um homem solitário recolhido em seu próprio universo:

> Devorava-o uma paixão, a mais profunda, a mais insaciável, que absorve toda vida de um homem e, a criaturas como Ordínov, não concede um canto que seja na outra esfera, a da atividade prática, cotidiana. Essa paixão era... a ciência. Ela vinha até agora corroendo sua juventude, como um veneno inebriante, de efeito lento, intoxicava sua paz noturna, subtraía-lhe o alimento sadio e o ar fresco, que não penetrava nunca em seu canto sufocante, mas Ordínov, na embriaguez de sua paixão, não queria se dar conta disso. Ele era jovem e até o momento não precisava de mais nada. Essa paixão o havia transformado numa verdadeira criança perante o mundo exterior e já para sempre incapaz de se impor a outras pessoas de bem, quando se fizesse necessário demarcar para si ao menos um cantinho entre elas. Nas mãos das pessoas hábeis, a ciência é um capital; a paixão de Ordínov era como uma arma apontada para ele mesmo.[137]

Se lermos atentamente esse trecho, podemos notar que essa paixão febril de Ordínov pela ciência, em certa medida, pode ser relacionada com um tipo específico de niilismo que aparece na terceira dissertação de *Genealogia da moral*, de Nietzsche. Essa noção de niilismo, o *niilismo asceta*, está presente tanto no sacerdote ascético, quanto no "homem da ciência", este caracterizado como uma derivação tardia e refinada daquele. Essa devoção ascética à ciência, isto é, essa negação da vida pautada unicamente à busca de uma verdade final, como vimos, irá levar à *morte de Deus*. Ou seja, essa devoção total ao método científico, em outras palavras, esse comprometimento intransigente para com a verdade científica, levará a um processo que vai culminar na *morte de Deus*, e, consequentemente, no niilismo de "*nada ter para querer*".

---

[134] C.f. em nosso Segundo Capítulo: 2.1.1 *o niilismo platônico no Fédon*, pp. 16-20.
[135] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Melo Neto (Cf. MELO NETO, João Evangelista Tude de. ASCETISMO [ascetismos]. In: *Dicionário Nietzsche.* Op. cit. pp. 125-27.).
[136] *A senhoria.* op. cit. p. 20.
[137] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria.* op. cit. p. 11.

Lembremos de nosso raciocínio. O desenrolar histórico da própria civilização ocidental, caracterizado por um processo de racionalização e laicização – que podem ser observados, por exemplo, nos movimentos do Iluminismo, do positivismo e do cientificismo em geral – levou esta mesma razão esclarecida a se chocar com a moral cristã. Esse momento histórico – em termos nietzschianos, essa "apavorante catástrofe"[138] – se dá, inicialmente, quando começam a ficar evidentes os primeiros sinais de incompatibilidade entre o espírito cientificista da modernidade (que buscava a todo custo uma verdade final que pudesse ser colocada à prova), e; os valores morais pregados pelo cristianismo (pois, como vimos, esta é uma doutrina religiosa cuja moral tem a própria transcendência como referência). Ainda seguindo esta linha de raciocínio, Nietzsche também vai chamar esse tipo de atitude de determinados indivíduos, que pautam suas vidas exclusivamente na busca desenfreada por uma verdade última através dos métodos científicos, de *vontade de verdade*. Em suma, essa "apavorante catástrofe" da moral que é anunciada pelo filósofo, pode ser entendida como uma espécie de fruto tardio de uma semente que foi plantada outrora por essa mesma *vontade de verdade* – vontade esta que, para Nietzsche, também se configura como "vontade de nada". Então, por terem características ascéticas, tanto essa *vontade de verdade*, marcada pela busca de uma suposta verdade final (que, na ótica de Nietzsche, é inexistente); quanto a própria doutrina cristã, que almeja uma outra vida após a morte (o "além"), ambas seriam responsáveis por fazer a civilização ocidental chegar a esse determinado momento marcado pela falência das referências morais. Ou seja, esse tipo de ascetismo característico do "homem do conhecimento", vai acarretar num niilismo catastrófico que leva à *morte de Deus*. Enfim, na visão do filósofo, estas seriam as causas desse fatídico episódio. Reexaminemos o trecho citado acima à luz desta compreensão nietzschiana das noções de ascetismo e de vontade de verdade:

> Ela vinha até agora corroendo sua juventude, como um veneno inebriante, de efeito lento, intoxicava sua paz noturna, subtraía-lhe o alimento sadio e o ar fresco, que não penetrava nunca em seu canto sufocante, mas Ordínov, na embriaguez de sua paixão, não queria se dar conta disso. [139]

Podemos, de fato, observar que estas palavras expressam uma certa relação de aproximação entre os autores no que diz respeito ao diagnóstico acerca da atitude devotada à ciência. Pois, notemos que Dostoiévski foi categórico em expor o argumento que a ciência, quando praticada com uma dedicação ascética, pode ser comparada à "uma arma apontada para

[138] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 27. op. cit. p. 137.
[139] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria.* op. cit. p. 11.

[si] mesmo"[140]. O que também irá levar ao niilismo do "*nada ter para querer*". Ou seja, essa *vontade de verdade* inflexível – para trazer novamente à baila o termo nietzschiano – que caracteriza, em um primeiro momento do livro, a atividade do personagem de Dostoiévski, consistiria também numa "vontade de nada". Em outras palavras, essa busca incondicional pelo ideal acético da verdade, isto é, ideal ascético científico, viria, inevitavelmente, levar ao nada. Observemos agora as palavras do próprio Nietzsche a respeito dessa relação de "cumplicidade" que existe entre o ideal ascético e a ciência:

> Não! Não me venha com a ciência, quando busco o antagonista natural do ideal ascético, [...] ela contradiz e combate não o ideal mesmo, mas o que nele é exterior, revestimento, jogo de máscaras, seu ocasional endurecimento, ressecamento, dogmatização – ela libera nela a vida, ao negar o que nele é exotérico. Ambos, a ciência e o ideal ascético acham-se no mesmo terreno – já dei a entender –: na mesma superestimação da verdade (mais exatamente: na mesma crença na *in*estimabilidade, *in*criticabilidade da verdade), e com isso são *necessariamente* aliados – de modo que, a serem combatidos, só podemos combatê-los e questioná-los em conjunto.[141]

Ora, se lermos atentamente o trecho acima, podemos compreender que Nietzsche enxerga a ciência – também caracterizada por essa *vontade de verdade* – como um "aliado" e não um "antagonista natural" do ideal ascético. É por esse motivo que o filósofo vai afirmar que ambos devem ser questionados e combatidos "em conjunto". Sabemos que o ideal acético é caracterizado por esse tipo de niilismo do *querer o nada*. Podemos identificar de forma mais evidente que essa noção de niilismo está presente, de maneira inequívoca, na figura do "*sacerdote ascético*"[142] e nos cristãos e religiosos que buscam a transcendência (ou seja, que almejam uma outra vida após a morte ou alguma outra forma de transcendência). Se por um lado é muito fácil perceber no "ideal ascético" esse tipo de niilismo (por seus seguidores desejarem uma vida no "além"); por outro lado, esse mesmo niilismo, caracterizado por uma atitude de *querer o nada*, vai aparecer de maneira mais disfarçada no cientista. Como vimos, Nietzsche entende que o ideal científico, que pode ser "diagnosticado" numa pessoa que busca uma verdade final ou um fato acabado a tudo custo, não passa de uma ilusão. Pois, conforme o posicionamento perspectivista do filósofo, não há fatos, mas apenas interpretações, que têm sempre como ponto de partida uma determinada ótica ou ponto de vista. Então, se seguirmos à risca essa hipótese do filósofo, fica fácil de perceber que existe uma certa relação de confluência

[140] Ibidem.
[141] NIETZSCHE, Friedrich. *Genealogia da Moral*, "Terceira dissertação", § 25. op. cit. pp. 131-132.
[142] Mais adiante, traremos uma definição dessa noção nietzschiana do "sacerdote ascético".

entre esse cientista que devota sua vida à procura de uma verdade "inalcançável", e; um indivíduo que segue os princípios da moral cristã – ou seja, que tem sua vida e sua moral pautada na busca por uma "recompensa" ou uma "vingança" num suposto além-túmulo. Enfim, de acordo com o pensamento nietzschiano, tanto o cientista, que procura uma suposta verdade final; quanto o *sacerdote ascético* e seus seguidores, que almejam alguma outra forma de transcendência, ambos são niilistas. Esses dois tipos de ascetas – que, se analisados de maneira superficial, tendem a passar a impressão de serem díspares ou até mesmo opostos –, se enquadram em uma só acepção de niilismo. Isto se deve ao fato deles pautarem sua própria existência, cada um ao seu modo, na busca pelo mesmo "nada". Ou seja, estes dois "tipos" de asceta podem ser definidos à luz da mesma noção nietzschiana de niilismo do "querer o nada".

Voltemos à novela *A senhoria*. Observemos agora um outro trecho da obra onde Dostoiévski nos traz um breve relato a respeito de Ordínov. Ele afirma que o jovem, após sair do orfanato e receber uma pequena quantia em dinheiro, partiu em busca de um novo local para morar. Aparentemente apressado, o protagonista "Acertou o preço do primeiro canto que encontrou e uma hora depois estava se mudando. **Ali se enclausurou como se estivesse em um monastério, como se estivesse recluso do mundo**"[143]. Nesta passagem, novamente, o autor russo foi bastante cirúrgico ao trazer de forma direta e clara essa relação de "cumplicidade" que existe entre esses dois tipos de ascetismo: o religioso e o científico. Isto é, Dostoiévski, com sua breve alusão comparativa, nos deixa evidente que também consegue enxergar essa relação – no que diz respeito ao tema do ascetismo – que existe tanto no cientista, quanto nos praticantes das doutrinas religiosas. Esse trecho específico da novela dificilmente passou despercebido aos olhos atentos do autor do *Zaratustra* durante sua "entusiasmada" leitura da primeira parte do volume *L´Esprit Souterrain*. Como vimos acima, após a leitura deste livro de Dostoiévski, Nietzsche também vai buscar expor em seus escritos essa relação de proximidade entre o "homem do conhecimento" e o "ideal ascético" – mais especificamente, na terceira dissertação de sua *Genealogia da moral*.

Ainda sobre a temática do *niilismo científico*, examinemos, mais uma vez, como o autor russo "diagnostica" o surgimento de determinados sentimentos no jovem cientista Ordínov: "Talvez essa impressionabilidade exacerbada, esse desnudamento e essa desproteção de seus sentimentos tenham se desenvolvido com a solidão"[144]. Podemos perceber que o tema do isolamento é recorrente neste primeiro momento do livro. Temos a impressão de que esta sua

[143] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A senhoria*, op. cit. pp. 10-11. (Grifo nosso).
[144] *A senhoria*, op. cit. p. 22.

busca descomedida do "impossível através do inútil"[145], levará Ordínov à uma situação de extrema solidão, que vamos chamar de "solidão-científica". Em outras palavras, essa devoção ascética do personagem de Dostoiévski pela ciência, consequentemente, vai causar-lhe esse sentimento de solidão. Contudo, é necessário estarmos atentos, por exemplo, ao que narra Dostoiévski a respeito de Ordínov e sua "ideia" ou "sistema", e a relação dessa ideia com a sua própria solidão:

> Mas em seus estudos solitários nunca houve ordem e um sistema determinado, nem mesmo agora havia; o que havia agora era apenas o primeiro entusiasmo, o primeiro ardor, a primeira febre do artista. Ele estava criando seu próprio sistema; este o havia obcecado durante anos, e em sua alma aos poucos ia se insurgindo a imagem ainda obscura, imprecisa, mas maravilhosamente gratificante, de uma ideia materializada em uma forma nova, iluminada, e essa forma, ao se desprender de sua alma, dilacerava essa alma; ele percebia ainda timidamente a originalidade, a verdade e a autenticidade dessa ideia: sua criação já se manifestava às suas forças; ela se formava e se consolidava. Mas o momento de sua encarnação e criação ainda estava distante, talvez muito distante, talvez ela fosse absolutamente irrealizável![146]

Ora, se lermos o trecho acima à luz do pensamento nietzschiano, podemos perceber uma outra confluência entre os autores. Desta vez, no que diz respeito a descrição "maravilhosamente gratificante"[147] feita por Dostoiévski desse momento de inspiração de Ordínov com sua ideia "original" (ou seja, quando o narrador da obra nos afirma que "sua criação já se manifestava às suas forças"[148]). Essa passagem de Dostoiévski, em certa medida, se aproxima de um determinado trecho dos escritos de Nietzsche, onde o filósofo afirma que a *vontade de verdade* também pode se configurar como *vontade de potência*. Notemos que em *Assim Falava Zaratustra*, Nietzsche vai nos trazer a ideia de que mesmo uma vontade de potência que queira o nada, isto é, que busque algo que não existe, essa mesma vontade de "*querer o nada*" também pode ser considerada *vontade de potência*. O próprio Zaratustra, como uma espécie de alterego do filósofo alemão, nos transmite essa ideia de que onde encontrou *vontade de verdade*, encontrou também, *vontade de potência*: "E também tu, homem do conhecimento, és apenas uma senda e uma pegada de minha vontade: em verdade, minha

[145] A esse respeito, é digno de nota a reflexão e as palavras do pensador e poeta português, Fernando Pessoa, em seu *O livro do desassossego*: "A vida, disse Tardei, é a busca do impossível através do inútil".
[146] *A senhoria*, op. cit. p. 12.
[147] Ibidem.
[148] Ibidem.

[vontade de potência][149] caminha também com os pés de tua vontade de verdade!"[150]. E ainda, como veremos de forma mais detalhada adiante, se observarmos atentamente como atua o *sacerdote ascético*, aquilo que ele faz também pode se configurar como *vontade de potência*. Pois, podemos perceber nele e em suas atitudes, que seus estratagemas são utilizados de maneira a sempre procurar aumentar e perpetuar sua influência diante do "rebanho de malogrados" que o segue. Ou seja, o desejo "secreto" do *sacerdote ascético* é o acúmulo de poder. Acúmulo este que, no entender de Nietzsche, também se caracteriza como *vontade de potência*. "Onde encontrei seres vivos, encontrei [vontade de potência]; e ainda na vontade do servente encontrei a vontade de ser senhor"[151]. Observemos abaixo como Nietzsche, através do seu personagem Zaratustra, nos transmite esse seu pensamento:

> Chamais "vontade de verdade", ó mais sábio entre todos, aquilo que vos impele e inflama?
> Vontade de tornar pensável tudo o que existe: assim chamo *eu* à vossa vontade!
> Tudo que existe quereis primeiramente *fazer* pensável: pois duvidais, com justa desconfiança, de que já seja pensável.
> Mas deve se adequar e se dobrar a vós! Assim quer vossa vontade. Liso deve se tornar, e submisso ao espírito, como seu espelho e reflexo.
> Esta é toda a vossa vontade, ó mais sábios entre todos, uma [vontade de potência]; e também quando falais de bem e mal e das suas valorações.[152]

Voltemos à análise da novela *A senhoria*. Observemos outra passagem. É interessante notarmos que neste trecho, o autor russo antecipa um conceito nietzschiano que será bastante explorado pelo filósofo, sobretudo, em seus textos a partir dos anos de 1887 – o "ressentimento". Neste momento da obra, Dostoiévski nos descreve as primeiras impressões e o sentimento de Ordínov, quando ele tenta "retornar" ao convívio social e abandonar de vez a vida que levava até então (dedicada exclusivamente à ciência). No trecho, podemos nos deparar com a primeira menção de um suposto "ressentimento" sentido pelo protagonista. Observemos abaixo:

> Mas mesmo agora, fiel ao seu jeito de ser, lia num cartaz que se descortinava vivamente diante de seus olhos como nas entrelinhas de um

[149] O conceito de *Wille zur Macht*, que é apresentado por Nietzsche pela primeira vez na obra publicada em *Assim falava Zaratustra*, é traduzido por Paulo César de Souza como "vontade de poder". Em nosso trabalho optamos por utilizar o termo *vontade de potência*, pois acreditamos que esta tradução expressa melhor essa "disposição" ("tendência" ou "impulso") de "produzir" ("efetuar" ou "criar"), proposta por Nietzsche ao desenvolver o referido conceito.
[150] NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra*, segunda parte, "Da superação de si mesmo", op. cit. pp. 110-11.
[151] Ibidem. p. 110.
[152] Ibidem. p. 108.

> livro. Tudo o surpreendia; não deixava escapar uma só impressão e olhava com um ar pensativo para os rostos dos transeuntes, espreitava a fisionomia de todos os que o rodeavam, punha-se a recrutar afetuosamente a conversa popular, como se tudo viesse a confirmar suas próprias conclusões, nascidas na calada de suas noites solitárias. Com frequência, a menor bobagem o surpreendia e inspirava-lhe uma ideia, e **pela primeira vez se ressentiu por ter a tal ponto se enterrado vivo em sua cela**.[153]

Se tomarmos atentamente o que está presente nesta citação, temos a impressão de que Ordínov "pela primeira vez se ressentiu"[154] justamente quando foi exposto a esse "novo mundo" até então desconhecido para ele. Isso ocorre quando ele perde de vez a ilusão de uma suposta verdade final, ao ponto de uma simples recordação de sua antiga vida e dos seus métodos e hábitos passados, fazerem brotar nele essa nova e estranha sensação – o *ressentimento*. Se analisarmos o personagem com base nos conceitos nietzschianos, podemos afirmar que ele se enquadra na tipologia do indivíduo ressentido. Ou seja, esse *ascetismo científico* vai acabar por levar o personagem de Dostoiévski a tornar-se ressentido.

Observemos as principais características do personagem e sua atitude de vida. Podemos entender que a paixão do jovem pela ciência, somada à sua busca desenfreada por um "sistema" novo, foram os grandes responsáveis por fazer este personagem de Dostoiévski cair em uma espécie de estado de esgotamento intelectual. Por sua vez, esse colapso o fez perder, por alguns momentos, o "sentido" de sua existência, chegando ao ponto de o protagonista renegar à própria vida que levara até então. Ele perambulava agora pelas ruas,

> como um doente que alegremente se levantara pela primeira vez de seu leito de sofrimentos e caíra, atordoado pela luz, pelo brilho, pelo turbilhão da vida, pelo burburinho e pela miscelânea de cores da multidão que rodopiava ao seu redor, aturdido, entorpecido pelo movimento[155]

Isso tornou Ordínov um indivíduo "angustiado e triste"[156]. Então, o jovem "Começou a temer por sua vida, por toda a sua atividade e até pelo futuro"[157]. Ou seja, ele não mais encontrava na ciência o motivo de sua existência. Nesse instante, "De súbito ocorreu-lhe que havia passado sua vida inteira sozinho, que ninguém o havia amado, e que também ele nunca chegara a amar ninguém"[158]. Temos a impressão de que é neste "inusitado" momento do enredo, que Dostoiévski abre uma brecha para inserir em sua narrativa a necessidade de encontrar uma

---

[153] *A senhoria*, op. cit. p. 14. [negrito nosso].
[154] Ibidem.
[155] *A senhoria*, op. cit. pp. 14-5.
[156] Ibidem. op. cit. p. 15.
[157] Ibidem.
[158] Ibidem. op. cit. p. 46.

"nova musa" para o jovem cientista. E quem seria essa musa? Como vimos, a figura da jovem Katierina. Pois, ao se deparar com esta possibilidade, isto engendraria em Ordínov um novo sentido para sua vida que começava a ficar aparentemente sem norte. Ora, se analisarmos este momento da trama à luz do pensamento nietzschiano, podemos entender que, por meio deste artifício, Dostoiévski consegue fazer com que o protagonista não enverede por um "caminho" que o levaria, inevitavelmente, à uma atitude de vida que confluiria com nossa noção de niilismo do *nada ter para querer* – isto é, um estilo de vida caracterizado pelo total esvaziamento e pela ausência de sentido.

Após o surgimento da figura de Katierina na vida de Ordínov, conseguimos perceber ainda, que ele faz um movimento "aparentemente" contrário ao que estamos familiarizados a nos deparar. Pois, quando o protagonista abandona de vez uma atitude cientificista e passa a adotar um estilo de vida em que sua devoção estará ligada à figura de Katierina, ele acaba por substituir uma "versão" de ascetismo por outra, o que vai culminar num mesmo tipo de niilismo, qual seja: *o niilismo asceta*.

Além disso, um outro ponto que chama a nossa atenção, no que diz respeito à mudança repentina de atitude de vida do jovem cientista, é que quando ele vai a morar com "inusitado casal", depois de conviver com a sua "nova musa" e com o seu senhorio, após perceber a quão subordinada Katierina estava ao velho Múrin, Ordínov passa, inexplicavelmente, a também sofrer a influência do misterioso assassino. Ou seja, depois de fixar-se no local, ele mesmo começa a "sentir" e expressar os "sintomas" que são característicos de um indivíduo moralmente classificado como "escravo", e também considerado "ressentido". Neste ponto, entendemos ser interessante trazer, mais uma vez, o que Nietzsche diz a respeito da compaixão e do ato de se compadecer, em seu *O anticristo*. Observemos o trecho:

> A compaixão se opõe aos afetos tônicos [...] ela tem efeito depressivo. O indivíduo perde força ao compadecer-se. [...] O próprio padecer torna-se contagioso através do compadecer; [...] esse instrumento depressivo e contagioso entrava os instintos que tendem à conservação e elevação do valor da vida [159]

A partir do que foi dito por Nietzsche, temos a impressão de que o pensamento do filósofo, em certa medida, conflui com os "sintomas" que identificamos na atitude de vida de Ordínov, e que foram descritos de maneira exímia por Dostoiévski em sua novela. De fato, ele perde literalmente suas forças quando passa a morar naquele ambiente *décadente*, cercado por

[159] NIETZSCHE, Friedrich. *O Anticristo*, § 7, op. cit. p. 13.

indivíduos *décadentes*. É plausível afirmar que o convívio com os seus senhorios acelerou ainda mais o processo de decadência que estava, de certa forma, estacionado no personagem. Pois, como sabemos, Ordínov já era uma pessoa decadente, na medida em que ele "queria o nada" através de sua busca por verdade a todo custo. É interessante lembrar que, essa mesma busca foi o que manteve o processo de decadência do jovem cientista, de certa forma, sem avanços autodestrutivos definitivos. Então, quando ele passa a viver com Múrin e toma conhecimento do passado de Kátia, o jovem começa a expressar os sintomas que o tornam "doente". Devemos ter em mente que estes novos sintomas só brotam nele, após ele mesmo se compadecer com a depressiva narrativa do passado de sua senhoria. Em outras palavras, Odínov começa a experimentar um novo tipo de decadência, através desse sentimento de compaixão por Katiertina. Ainda de acordo com o pensamento nietzschiano, essa "compaixão" sentida por Ordínov seria "um instrumento capital na intensificação da *décadence*, [que atua] como *multiplicador* da miséria e como *conservador* de tudo que é miserável – [pois] a compaixão persuade ao *nada!"* [160].

A seguir, vamos trazer outro personagem de Dostoiévski que entendemos ser basilar para o desenvolvimento do nosso estudo: o velho e enigmático Múrin. Quando analisado à luz do pensamento nietzschiano, podemos identificar nele certos predicados que convergem com a noção do *sacerdote ascético*, desenvolvida por Nietzsche, principalmente, na terceira fase de sua obra. Este personagem tem um papel crucial no desenrolar da novela, pois, foi sob a sua influência, que o jovem cientista Ordínov pôde experimentar uma espécie de reviravolta em sua vida.

3.2.2 Múrin: o *sacerdote ascético* e seus estratagemas

Compreendemos que um dos caracteres mais expressivos da novela *A senhoria*, que nos chama a atenção no que diz respeito à relação dessa obra específica de Dostoiévski com a filosofia de Nietzsche, é justamente a figura do velho Múrin. Notemos que é possível identificar neste personagem, alguns atributos que confluem com as peculiaridades do tipo de indivíduo que é representado com a noção nietzschiana do *sacerdote ascético* – que será desenvolvido pelo filósofo, sobretudo, na terceira dissertação de sua *Genealogia da Moral* e no seu *O Anticristo*. Ou seja, nos parece possível afirmar que, por trás do véu romântico da escrita de Dostoievski, Nietzsche soube absorver, de forma estratégica e instrumental – e,

[160] Ibidem.

consequentemente, voltada para seus próprios interesses –, certos "tipos" e caracteres descritos pelo autor russo em sua novela. Nesses termos, desconfiamos que a psicologia dos personagens de Dostoievski lhe serviu para o aprimoramento do próprio pensamento nietzschiano. Destarte, entendemos que é possível especular, de forma plausível, que esses tipos psicológicos trazidos pelo autor russo foram utilizados por Nietzsche na elaboração conceitual da sua noção de *niilismo asceta* promovido pelo *sacerdote ascético* – niilismo o qual, na verdade, consiste no nosso conceito do niilismo do *querer o nada*. Enfim, iremos tentar evidenciar que esse tipo psicológico está presente nos escritos dos dois autores. Além disso, vamos nos esforçar para demonstrar que o estratagema utilizado pelo personagem de Dostoiévski e pelo *sacerdote ascético* de Nietzsche, caracteriza-se como um meio de perpetuar o seu domínio perante os "fracos" (escravos) e "malogrados".

Mas o que Nietzsche entende por *sacerdote ascético*? Voltemos um pouco e lembremos de seu raciocínio. De acordo com o filósofo, a civilização ocidental seria constituída por uma cultura *décadente*[161], cujos valores norteadores atuariam de maneira a coagir o ser humano a negar a própria vida terrena. Isto é, os valores morais do Ocidente acabaram por engendrar nas pessoas um tipo de vida *decadente* e degenerada, que nega a si mesma. Então, a figura do *sacerdote ascético*, na visão de Nietzsche, teria um papel fundamental dentro desse processo degenerativo, isto por ele ser o grande responsável pela propagação e disseminação dessa cultura adoecida[162]. O autor do Zaratustra vai identificar ainda, que os *sacerdotes ascéticos* consistem num caso muito particular de vida *décadente*. Pois, estes *sacerdotes* se revelam

[161] O termo "cultura *décadente*", aqui, pode ser compreendido como uma cultura marcada pela forma de vida *décadente*. Como vimos em nosso primeiro capítulo, devemos ter mente que o conceito nietzschiano de *décadence* se expressa quando "uma forma de vida degenerada nega a própria vida". Ou seja, *décadence* seria uma espécie de "desagregação dos instintos", que pode se manifestar tanto no indivíduo quanto na própria cultura, os quais não conseguem encontrar condições para assegurar o crescimento de potência, por terem perdido toda a capacidade de seleção. Ao supor que tudo é nivelado ou equivalente, perde-se o estilo próprio, chegando ao ponto de aceitar o que é prejudicial ou ruim (em outras palavras, àquilo que impede o crescimento de potência). Enfim, *décadence* é um processo de esgotamento de toda organização de potência hierarquizada. E mais, Nietzsche vai afirmar ainda, que a própria história da civilização europeia se caracteriza por um movimento de *décadence*. Com isso, o niilismo e o "ideal ascético" também são expressões de decadência fisiológica, isto é, artifícios que são utilizados para disfarçar essa atitude de negação em relação ao mundo (aqui, estamos seguindo de perto as interpretações de: Melo Neto [c.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*, op cit. p. 33], e; Wilson Frezzatti Jr. [C.f. FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. *Dicionário Nietzsche*, DÉCADENCE (*Décadence*). In: *Dicionário Nietzsche*. Op. cit. pp. 179-180.]).

[162] É válido lembrar que Nietzsche caracteriza o *sacerdote ascético* como um "tipo" que aparece em diversos momentos da história da civilização. Segundo o filósofo alemão, ele vai germinar em diferentes culturas, classes sociais e regiões, podendo estar presente tanto na antiguidade como na contemporaneidade. Ou seja, podemos perceber os "ideais ascéticos" tanto nos filósofos antigos, a exemplo de Sócrates e Platão; como também na doutrina cristã difundida pelo apostolo Paulo – que, na opinião de Nietzsche, foi o grande propagador dessa atitude "hostil à vida" – e que dura até os dias atuais (neste momento, estamos seguindo de perto o trabalho de Melo Neto. [C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*, op. cit. p. 117.]).

"seres híbridos", visto que, ao mesmo tempo em que propagam o desgosto pela vida, eles também utilizam o *ascetismo* como uma espécie de ferramenta no intuído de promover e preservar essa forma de vida "doente". Ou seja, apesar de cultivarem uma atitude "hostil à vida", os artifícios empregados por eles junto a seus discípulos, têm, por finalidade, a conservação destas formas de vida sofredoras. Isto servirá para os *sacerdotes ascéticos* como fonte de acúmulo de poder ou potência, por meio da manutenção de uma civilização que nega a própria vida no planeta Terra, em função de uma noção fictícia do "além" ou de algum outro tipo de transcendência. Em outras palavras, é a partir dessa "subordinação" da vida à morte, que os *sacerdotes ascéticos* vão se colocar em uma posição de autênticos representantes da própria transcendência ou do além-túmulo, o que faz com que eles tenham autoridade total frente àqueles que sofrem nessa vida. Isto é, aqueles que não conseguem afirmar a imanência e viver de maneira plena a própria vida.

Por meio de suas "torturas psicológicas" e de seus "artifícios políticos", estes indivíduos "híbridos" prescrevem e aplicam aos seus seguidores "doentes", uma medida moderada de veneno necessário para manter a degeneração de suas vidas num nível estável e permanentemente decadente. Portanto, eles realizam esta proeza como se estivessem oferecendo um "remédio" para os seus discípulos, que atuaria de maneira a fazê-los suportar toda uma vida de sofrimento, baseada em conceitos imaginários e de martírio, tais como: "'além', 'Juízo final', 'imortalidade da alma', a própria 'alma'; [que] são instrumentos de tortura, são sistemas de crueldade, mediante os quais o sacerdote se tornou senhor, ficou senhor" [163]. Podemos perceber, nas palavras de Nietzsche, que estes artifícios de tormento utilizados pelos sacerdotes ascéticos, possibilitam a eles, o acúmulo de poder perante seus subordinados. Estes, por sua vez, acabam por ter como grande objetivo em vida, a própria morte.[164]

Tendo isso em mente, analisemos a figura do velho Múrin. Como vimos, assim que Ordínov passa a morar em sua nova residência, o jovem começa a se sentir estranho. Por intuição, ele desconfia que o "mal estar" que fez desencadear nele os estados de febre e delírio, teriam sido causados, inexplicavelmente, pelo seu senhorio. É plausível acreditar que o jovem tenha chegado a essa conclusão por ter associado a figura do enigmático personagem a "uma criatura que incutia nele um terror que nada tinha de infantil, que instilava o primeiro veneno

[163] *O Anticristo*, § 38. Op. cit. p. 44.
[164] Aqui, estamos seguindo de perto o trabalho de Melo Neto (C.f. MELO NETO, João Evangelista Tude de. *Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores*, op cit. pp. 116-120.).

lento da dor e das lágrimas em sua vida" [165]. Em resumo, num sonho bastante estranho e assustador, Ordínov "sentia de modo confuso que um velho desconhecido mantinha em seu poder todos os seus anos futuros, e, tremendo, não conseguia desviar os olhos dele. O velho malvado o seguia por toda parte"[166]. Então, após passar um tempo tentando despertar desse pesadelo, "Finalmente, num acesso de desespero"[167], o jovem conseguiu reunir "todas as suas forças, soltou um grito e acordou"[168]. Ao retornar à realidade, ele percebe a existência de uma fresta de luz na parede de seu quarto, o qual possibilitava bisbilhotar o que acontecia no quarto ao lado. Em seguida, curioso e ainda alarmado, Ordínov "Encostou os olhos no orifício e ficou olhando, quase sem fôlego, de tão agitado"[169]. Observemos como Dostoiévski descreve a cena que o jovem protagonista viu:

> O velho Múrin estava deitado na cama, doente, extenuado pelo sofrimento e pálido como um cadáver, enrolado em um cobertor de peles. Tinha um livro aberto sobre os joelhos. Katierina estava deitada num banco ao lado da cama, com a cabeça reclinada sobre o ombro do velho e o braço cingindo-lhe o peito. Fitava-o com um olhar infantil atento, maravilhado, e parecia ouvir com uma curiosidade incontida, morrendo de ansiedade, o que lhe contava Múrin. De vez em quando a voz do narrador se elevava, reanimando seu rosto pálido; franzia as sobrancelhas, seus olhos começavam a brilhar, e Katierina parecia empalidecer de medo e inquietação. Nessa hora algo parecido com um sorriso se esboçava no rosto do velho, e Katierina começava a rir baixinho. Às vezes seus olhos enxiam de lágrimas; então o velho lhe acariciava ternamente a cabeça, como a uma criança, e ela o abraçava ainda com mais força, com seus braços nus, brilhantes como a neve, e se estreitava ainda mais amorosamente em seu peito.[170]

Notemos que de acordo com o trecho acima, o velho tinha plena consciência e convicção de que suas palavras e até mesmo suas expressões faciais, surtiam um efeito imediato e degenerativo na pessoa de Katierina (pois, como podemos perceber, ela era nitidamente subordinada à Múrin). Os artifícios usados por ele, em um primeiro momento, causam medo e inquietação na jovem. Entretanto, logo em seguida, para dar continuidade ao seu método de "tortura-psicológica", o velho mentor espiritual de Kátia, após conseguir fazê-la chorar, remediava-lhe com uma suposta dose de "compaixão" – uma espécie de "veneno" muito utilizado pelos *sacerdotes ascéticos*. Nisso, depois de espionar aquela cena, talvez

[165] *A senhoria*, op.cit. p. 38.
[166] Ibidem.
[167] Ibidem. p. 41.
[168] Ibidem.
[169] Ibidem. p. 42.
[170] *A senhoria*, op.cit. p. 42.

impulsionado por ciúmes de Katierina, ou ainda, por um sentimento de ódio que havia acumulado pelo velho, Ordínov, "levantou-se da cama e, cambaleando, tateando o caminho como um lunático, sem que ele próprio compreendesse esse impulso que lhe abrasava o sangue como um verdadeiro incêndio, aproximou-se da porta dos senhorios e a empurrou com força"[171]. Ele entrou repentinamente no quarto do casal, o que fez com que Múrin, assustado com a invasão de seu inquilino, pegasse um fuzil que estava pendurado na parede e, "apontando diretamente para o seu peito por uma mão insegura e trêmula de raiva...Ressoou um tiro, em seguida ressoou um grito selvagem, quase inumano, e quando a fumaça se dissipou, um terrível espetáculo deixou Ordínov estarrecido"[172]. O velho Múrin estava caído no chão, se debatendo com espumas na boca e em meio a um forte ataque de epilepsia.

Com esse breve relato, podemos perceber que Múrin era fisicamente tão fraco e debilitado, chegando ao ponto de não conseguir segurar sua espingarda com a firmeza necessária para efetuar o disparo e acertar Ordínov. Aqui, podemos perceber o caráter fisiopsicológico de Múrin. Ele é incapaz de reagir de forma efetiva, utilizando uma robustez corpórea que não possui. Isso faz com que ele exerça seu domínio por meio de um jogo psicológico de paixões depressivas. Múrin não usa a força, mas desperta e manipula sentimentos como culpa, medo e compaixão. Tal como o sacerdote ascético de Nietzsche, Múrin não consegue enfrentar os adversários de forma concreta e utiliza subterfúgios psicológicos. Observemos abaixo como o Nietzsche nos descreve os artifícios utilizados pelo sacerdote ascético, nas seções §6 e §7, da primeira dissertação de sua *Genealogia da moral*:

> Já de início existe algo de *malsão* nessas aristocracias sacerdotais e nos hábitos que nelas vigoram, hábitos hostis à ação, em parte meditabundos, em parte explosivos sentimentalmente, cujas sequelas parecem ser a debilidade intestinal e a neurastenia quase que fatalmente inerentes aos sacerdotes de todos os tempo; mas o que foi por eles mesmos inventado como remédio para essa debilidade – não é preciso dizer que afinal demonstrou ser mil vezes mais perigoso, em seus efeitos em seus efeitos ulteriores, do que a doença de que deveria curar? [...] Lembremos, por exemplo, certas formas de dieta (abstenção de carne), o jejum, a continência sexual, a "fuga para o deserto" [...] a isso junte-se a metafisica antissensualista dos sacerdotes, apta a fabricar indolentes e refinados, a sua auto-hipinose à maneira dos faquires brâmides [...] e por fim o muito compreensível enfado geral com a sua cura radical – o *nada* (ou Deus [...] Com os sacerdotes tudo se torna mais perigoso, não apenas meios de cura e artes médicas, mas também a altivez, vingança, perspicácia, dissolução, amor, sede de domínio, virtude, doença [...] para ele [o sacerdote] a guerra é mau negócio! Os sacerdotes são, como sabemos, *os mais terríveis inimigos* – por quê? Porque são os mais impotentes. Na sua impotência, o

[171] Ibidem. p. 43.
[172] Ibidem.

> ódio toma proporções monstruosas e sinistras, torna-se a coisa mais espiritual e venenosa.[173]

No decorrer de nossa análise, veremos que estas características do *sacerdote ascético* de Nietzsche estão em plena convergência com as atitudes e estratagemas do velho Múrin, personagem de Dostoiévski. Voltemos à novela. Após o traumático incidente entre os dois personagens, o jovem protagonista permanece o dia inteiro em um estado de sono profundo e doentio. Ou seja, podemos perceber que os métodos utilizados por Múrin já começavam a surtir um efeito degenerativo em seu inquilino. Estranhos sentimentos surgem para lhe atormentar e desconfigurar sua própria noção do que é real, e do que seriam apenas lembranças fragmentadas de seu recente "pesadelo". Ordínov estava totalmente perdido em seus devaneios e seus estados mentais oscilavam. Aqui, de acordo com a narrativa, podemos interpretar que, na mente do protagonista Ordínov, já começava a brotar um sentimento ambíguo de prazer, num suplício que, ao mesmo tempo, lhe era insuportável. De acordo com o pensamento nietzschiano, esse sentimento dúbio, em certa medida, pode ser identificado como uma das consequências dos estratagemas utilizados pelo sacerdote ascético. Pois, ele atua de maneira a engendrar em seu "rebanho de malogrados" um sentimento agonizante que, ao mesmo tempo, os faz desejar a própria morte apesar da incapacidade de dar cabo dessa vontade "proibida". Como vimos anteriormente, uma das características destes "sacerdotes" é o agir de maneira a fazer perpetuar esse tipo de vida "doente" que, por si própria, tenderia a se aniquilar ou se autodestruir.[174]

Inconformado e um pouco desorientado após o marcante e inesperado episódio que aumentou ainda mais o sentimento de "desconfiança" entre os dois personagens, Ordínov parte em busca de informações a respeito daquela figura enigmática que havia atirado contra ele no dia anterior. Logo ao sair de casa, no pátio do prédio, ele pergunta a um funcionário do local, detalhes sobre o passado obscuro do velho. Inicialmente o porteiro se recusa a dar informações para o jovem. Entretanto, após questioná-lo sobre o porquê de Ordínov perseguir "esse pobre coitado"[175], e ainda; alertá-lo que "Perseguir um coitado desse é pecado, [pois] Deus não permite"[176], "o tártaro" cede ao pequeno suborno que lhe foi oferecido por Ordínov. Finalmente,

---

[173] *Genealogia da moral*, Primeira Dissertação, seções §6 e §7, op. cit. pp. 21-3.
[174] Como vimos em nosso segundo capítulo (c.f. 2.2.2. *Niilismo suicida*, pp. 36-7.), curiosamente, o sacerdote ascético, através de suas práticas e de seus estratagemas – ou seja, por meio do próprio "ideal ascético" – acaba por dar um sentido ao sofrimento humano. Isto faz com que ele seja considerado o grande responsável por conservar e evitar que brote nesses seres *décadentes* todo tipo de *niilismo suicida*.
[175] Ibidem. p. 44.
[176] Ibidem.

depois de uma pequena negociação, o porteiro repassa um pouco do que sabia sobre o velho Múrin. Observemos o trecho abaixo:

> se aproximou de Ordínov de um jeito misterioso e, depois de fazer um gesto bastante expressivo, proferiu:
> – É isso que ele é!
> – O que? Como?
> – Perdeu o juízo.
> – O que?
> – Foi para o espaço. É verdade! Foi para o espaço – repetiu ele com um tom de voz ainda mais misterioso. – **É doente**. Tinha um barco, era grande, e mais um, e um terceiro, percorria o Volga, eu mesmo sou do Volga; tinha também uma fábrica, mas ela pegou fogo, e ele perdeu a cabeça.
> – Ele é louco?
> – Não!... Não! – respondeu pausadamente o tártaro. – **Não é loucura. É um homem inteligente. Sabe tudo, leu muitos, muitos, muitos livros, ele lia e falava tudo para as pessoas, tim-tim por tim-tim**. E, aí, alguém chegava: dois rublos, três rublos, quarenta rublos, se não quiser, como queira; ia, **olhava o livro, via e dizia toda a verdade. Mas com os cobres em cima da mesa, no ato em cima da mesa – sem os cobres, nada feito!**
> Nisso o tártaro, que havia tomado partido pelos interesses de Múrin com um excesso de zelo, se pôs até a rir com gosto.
> – O quê, **ele fazia feitiço, predizia o futuro para as pessoas?**
> –Hum... – rosnou o porteiro, acenando ligeiramente com a cabeça –, **ele falava a verdade**. Ele reza muito, vive rezando a Deus. Se não fosse assim, viveria atacado.[177]

Notemos que na descrição da figura de Múrin feita pelo porteiro, podemos encontrar algumas pistas de outros estratagemas utilizados pelo *sacerdote ascético*. Primeiro, ele aparenta ser um homem ardiloso e considerado até certo ponto "inteligente" pelos seus "seguidores" e por aqueles que o admiravam. Devemos observar, dessarte, que Murín só alcança esta façanha mediante suas leituras e interpretações dos livros "sagrados", onde consegue ludibriar as pessoas que o procuram de acordo com as "verdades" que cada uma delas necessita escutar através de suas premonições. Entretanto, o velho só fazia isso, evidentemente, de acordo com suas próprias conveniências e de maneira a buscar sempre efetivar suas ambições. Em segundo lugar, podemos identificar ainda, que mesmo após "tomar partido pelos interesses de Múrin"[178], ou seja, mesmo acreditando que Múrin era um homem inteligente e que falava a verdade aos sofredores e necessitados de consolo, o porteiro conseguia perceber uma certa malícia na atitude do velho místico – isto é, um suposto pregador que só revelava suas "profecias" mediante o recebimento de alguns rublos.

---

[177] *A senhoria*. op. cit. p. 45. (grifo nosso).
[178] Ibidem.

O pequeno relato do funcionário do prédio não deixou Ordínov satisfeito, muito pelo contrário, pois ele "lhe pareceu ser um vigarista e descarado de marca maior"[179]. Isso fez com que o jovem partisse à procura de uma nova fonte de informações. Neste momento, novamente, o acaso lhe foi oportuno. Pois, em uma outra de suas caminhadas aparentemente "sem rumo", o levou a encontrar um antigo conhecido, Iaroslav Ilitch, que lhe trouxe um detalhado relato a respeito de seu novo desafeto. Observemos abaixo:

> é uma pessoa muito sofrida [...] um infeliz e ao mesmo tempo inacreditavelmente estranho e interessante [...] dizem que num acesso doentio de loucura atentou contra a vida de um jovem comerciante a quem até então era extremamente apegado. Ficou tão transtornado quando voltou a si depois do acesso que esteve prestes a dar cabo da própria vida [...] passou alguns anos se penitenciando [...] É um homem até que bastante sensato. Fala com desenvoltura, com audácia e muita astúcia [...] é um místico, senhor. [...] Mas estou lhe dizendo isso em segredo. E em segredo direi ainda que durante um tempo esteve sob rigorosa vigilância. **Esse homem exercia uma influência terrível sob as pessoas que o procuravam** [...] Aleksandr Ignátitch, um homem de bem, cidadão honrado [...] foi à casa dele com um certo tenente por pura curiosidade [...] o estranho homem começa a olhá-los diretamente no rosto [...] Pergunta-lhes ele: o que desejam, senhores? Ora, responde Aleksandr Ignátitch: isso seu dom pode lhe dizer melhor do que nós. Então, diz ele, queira entrar comigo na outra peça; nisso, dos dois, indicou justamente o que tinha necessidade dele. Aleksandr Ignátitch nunca contou o que se sucedeu com ele em seguida, **mas saiu de lá pálido como um cadáver**. O mesmo aconteceu com uma ilustre senhora da alta sociedade: ela também **saiu da casa dele lívida, em prantos e assombrada pela predição e eloquência do velho** [...] Aconteceram casos impressionantes, senhor. Um jovem alferes da cavalaria, flor e esperança de uma família de alta linhagem, ao olhar para ele deixou escapar um risinho. – "Do que está rindo?" – disse o velho, zangado. – "**Em três dias você mesmo estará assim!**" – e cruzou os braços**, insinuando com tal gesto um cadáver, um morto** [...] Nem ouso acreditar, **mas dizem que a predição se realizou. Ele tem esse do**m [...] Sei bem que o senhor é de longe mais instruído que eu; mas eu acredito nele: não é um charlatão.[180]

Ora, se tomarmos atentamente as palavras de Ilitch, podemos identificar que Múrin exercia, de fato, uma influência bastante negativa nas pessoas. Não só sobre aquelas que o procuravam para ouvir suas profecias, como também, naqueles que ficavam sabendo de suas premonições inquietantes através de terceiros. Um bom exemplo disso é a figura do próprio Ilitch, que é descrito por Dostoiévski da seguinte maneira: "um homem bem-disposto" e que "possuía a extraordinária predisposição [...] a cruzar por todo lado com pessoas de bem e

[179] *A senhoria*, op. cit. p. 46.
[180] *A senhoria*, op. cit. pp. 50-5 (**grifo nosso**).

generosas [...] instruídas e ao menos dignas, pelo talento e pelas boas maneiras, de fazer parte da alta sociedade"[181].

Ou seja, não só os mujiques e a classe mais vulnerável da sociedade petersburguense eram persuadidos pelo velho Múrin. Também os cidadãos instruídos da "alta sociedade" temiam àquelas predições proferidas por ele. Talvez isso ocorresse por medo das "pragas" e dos presságios narrados pelo velho, o que fazia com que ele conservasse o seu "status" de profeta místico e o respeito perante a sociedade local. Aqui, novamente, encontramos alguns artifícios utilizados por Múrin que se aproximam dos estratagemas do sacerdote ascético de Nietzsche. Lembremos que, de acordo com a ótica do filósofo, estes sacerdotes não agem apenas de maneira a preservar a vida dos malogrados. Segundo Nietzsche, eles também podem envenenar e contaminar as vidas dos tipos psicológicos afirmadores da vida, transformando assim, estes indivíduos "afirmadoras da vida" em pessoas "negadoras da vida". Enfim, o sacerdote ascético tem essa dupla função: manter essa forma de vida "doente" viva, e ainda; adoecer a vida que está saudável.

Relembremos que Ordínov, depois de ter uma longa conversa com Katierina (no qual a jovem lhe revelou em detalhes o envolvimento de Múrin no assassinato dos seus pais), tenta impedir que ela volte para os braços de seu algoz: "Não conheço sua dor, mas minha alma está transtornada... O que me importa saber por que chora seu coração! Diga, o que você quer... eu o farei. Venha então comigo, venha, não me mate, não me deixe morrer"[182]. Entretanto, os suplícios de Ordínov, ao contrário das palavras de Múrin, não incitam nenhum tipo de mudança na atitude da jovem Katierina. Como sabemos, ela era totalmente devota ao velho. Mais uma vez, Kátia abandona Ordínov no quarto e segue para o seu aposento compartilhado com Múrin. Nesse momento, Ordínov até "Teve vontade de ir lá, para junto dela, mas as pernas não o sustinham... Sentiu-se debilitado e se sentou na cama" [183]. O jovem protagonista cai, inexplicavelmente, em mais um episódio de fraqueza e de sono profundo. Ele só consegue acordar no outro dia, já no período da noite. Depois de despertar do "sono doentio" e conseguir levantar-se da cama, Ordínov "teve a sensação de que seu corpo estava inteiro quebrado, seus membros exaustos recusavam a obedecê-lo. Doía-lhe a cabeça, sentia tonturas, e ligeiros calafrios alternados com ondas de calor percorriam-lhe todo o corpo" [184]. Após recuperar a consciência, "recobrou também a memória, e sentiu estremecer-lhe o coração ao reviver por

[181] Ibidem. op. cit. p. 46.
[182] *A senhoria*. op. cit. p. 79.
[183] *A senhoria*, op. cit. p. 83.
[184] *A senhoria*, op. cit. p. 84.

um instante a lembrança de toda a noite anterior"[185]. Observemos o relato inquietante da jovem Katierina:

> Corromperam-me [...] um homem malvado me corrompeu –, é *ele* o meu corruptor!... Vendi-lhe minha alma [...] – Ele diz [...] que, quando morrer, não voltará para buscar minha alma pecadora... Sou dele, eu lhe vendi minha alma... Ele me torturava, lia para mim nos livros [...] Ele diz que eu cometi um pecado mortal [...] – Sempre fui assim!... Tenho medo de tudo... Chega, chega de me torturar [...] – Tem vez que só com suas palavras ele me enfeitiça, outras vezes pega seu livro, o maior, e lê sobre mim. Lê sempre coisas tão ameaçadoras, severas! Não sei o quê e não são todas as palavras que compreendo; mas o medo se apodera de mim, e quando ouço com atenção sua voz, então é como se não fosse ele falando, mas um outro, uma criatura do mal, que não pode abrandar de jeito nenhum, e eu sinto um peso tão grande no coração, mas tão grande, que chega a queimar... Um peso maior do que quando havia começado a angústia! [186]

Depois de lembrar das tristes palavras de sua senhoria, percebemos que Ordínov, ao se compadecer com a história de Katierina, começa a sentir no corpo os efeitos depressivos e degenerativos desse novo sentimento de "compaixão" experimentado por ele. Notemos que uma espécie de "desejo de morte" – para trazer à baila a termologia nietzschiana – começa a brotar nos pensamentos do protagonista. Observemos o trecho:

> E – que coisa incrível! – seus suplícios [de Katierina] chegavam a ser-lhe doces, embora sentisse profundamente, com todo o seu ser, que não poderia mais suportar uma tal violência. Houve um momento em que chegou a pressentir a presença da morte e estava pronto a acolhê-la como a um hóspede desejado: essas impressões o deixaram tão tenso, sua paixão ao despertar tornou a fervilhar com um ímpeto tão vigoroso, apoderando-se de sua alma com tanto entusiasmo, que sua vida, acelerada por essa atividade febril, parecia estar prestes a se romper, a se destruir, a num átimo reduzir-se a cinzas e extinguir-se para sempre. Quase nesse mesmo átimo, como que em resposta a sua angústia, em resposta aos tremores de seu coração, ressoou – como uma música interior, familiar à alma humana nas horas de alegria de viver, nas horas de felicidade serena – a voz conhecida, grave e argêntea de Katierina.[187]

Com esse pequeno relato, podemos perceber o quanto era forte a influência que Ordínov sofria de sua nova "musa". Pois, ao mesmo tempo em que sua compaixão por Kátia o levou a ficar em um estado de total doença física e mental (apresentado um quadro variado de febre e delírios, alternados com um sono profundo); o simples ato de escutar novamente a voz dela, o

[185] Ibidem.
[186] *A senhoria*, op. cit. pp. 65-6.
[187] Ibidem. op. cit. p. 84-5

fazia despertar para retornar à realidade. Só que dessa vez, ele foi pego de surpresa por um convite inusitado de Kátia. Ela diz: "Levante-se, venha aos nossos aposentos, desperte para a alegria serena; estamos esperando por você, meu senhor e eu somos gente de bem, submissa à sua vontade; apague seu ódio com amor, caso seu coração ainda sofra com a ofensa"[188]. Nesta passagem do livro, podemos compreender que a suposta ofensa *sentida* pelo coração de Ordínov, em certa medida, converge com um sintoma característico dos indivíduos que se enquadram na tipologia da noção de ressentimento nietzschiano.

A partir desse momento da trama, tem início o segundo episódio marcante de desentendimento entre Ordínov e Múrin. Incapaz de recusar ao chamado de Katierina, o jovem, mais uma vez, se vê dentro do aposento dos seus senhorios. A pedido de Kátia, o velho Múrin saúda seu inquilino com uma espécie de pedido de desculpas. Só que este pedido, ao mesmo tempo em que, de forma sarcástica, justifica o seu ataque contra Ordínov ocorrido anteriormente; também insinua a existência uma espécie de doença "comum" aos dois. Observemos o trecho:

> Sou culpado diante de você, senhor, cometi um pecado e o ofendi, nem eu sei bem como, fiz uma besteira no outro dia com o fuzil. Quem ia saber que você também sofre de mal-caduco? Também acontece comigo – acrescentou ele com uma voz rouca, enfermiça, franzindo o cenho e desviando sem querer os olhos de Ordínov. – O mal chega e entra furtivamente, sem bater à porta, como um ladrão. Eu, outro dia, por pouco não lhe finquei uma faca no peito... – acrescentou ele, acenando com a cabeça na direção de Katierina. – Eu sou doente, a crise me ataca, bem, já lhe disse o suficiente! Sente-se – será nosso convidado! [189]

Depois de proferidas estas primeiras palavras o encontro piora a cada instante. O velho continuou com seus gracejos, visivelmente motivado por um único objetivo: torturar psicologicamente Ordínov. Múrin pretendia descobrir por quanto tempo o jovem conseguiria suportar essa mistura de sentimentos de ódio e aflição, que se somavam à total incapacidade de reação que dominava Ordínov. Para dar continuidade ao seu "jogo psicológico", Múrin segue ridicularizando a suposta "amizade" existente entre Kátia e o seu inquilino:

> Veja só, tornaram-se irmãos, uterinos! Estão enamorados como dois amantes [...] Olha só que irmãzinha [...] Podem trocar carícias, meus

[188] *A senhoria*, op. cit. pp. 85-6. É valido de nota trazer a informação de que é neste exato momento da novela, que, na versão do volume (em idioma francês) lido por Nietzsche, aparece pela primeira vez a palavra *ressentiment*. Observemos o trecho do *L´Esprit Souterrain*: "Lève-toi, viens chez nous, viens pour que je me réjouisse. Nous t'attendons, le patron et moi, tous deux prêts à te servir. Éteins ta haine dans ton amour, si le **ressentiment** de l'offense habite encore ton coeur.'' (DOSTOÏEVSKI, Fédor. *L´Esprit Souterrain*. Op. cit. p. 87.) [grifo nosso].
[189] *A senhoria*, Op. cit. pp. 87-8.

> queridos! Não acha sua irmãzinha uma formosura, meu senhor? [...] Mostre que seu coração zeloso sofre por ela[190]

Uma "fúria cega" acompanhada por "uma espécie de instinto animal" fez com que Ordínov, finalmente, reconhecesse em Múrin um inimigo mortal. Entretanto, após alguns instantes, o jovem "Não conseguia nem mesmo compreender o que se passava com ele, [pois] a razão se recusava a servi-lo". Katierina, por sua vez, percebe que as artimanhas do velho começavam a surtir os primeiros efeitos depressivos em Ordínov. Ela tenta reanimar o jovem com suas palavras: "Não olhe, não olhe [...] mesmo que o demônio o instigue, tenha piedade de sua amada" [191]. Só que desta vez, as palavras da jovem não surtiram tanto efeito quanto o olhar maléfico de Múrin direcionado à Ordínov. Observemos o trecho:

> com o corpo todo tremendo [...] só caiu em si ao sentir o olhar do velho sobre ele: por um instante esse olhar fulgurou como um raio – ávido, raivoso, friamente desdenhoso. Ordínov chegou a querer se levantar de seu lugar, mas uma força invisível parecia imobilizar-lhe os pés. Tornou a se sentar. As vezes beliscava a própria mão, como se não acreditasse que aquilo era real. Tinha a impressão de que um pesadelo o sufocava e de que um sono doentio, febril, ainda continuava a pesar-lhe sobre os olhos. Mas, que coisa inacreditável! Ele não sentia vontade de acordar[192]

É interessante percebermos que Múrin, além fazer Ordínov permanecer "congelado" nesse estado agonizante que o impossibilitava de efetivar qualquer reação, ele consegue ainda, despertar no jovem uma espécie de prazer por esse "sentimento de aflição". Em vista disso, Katierina resolve tomar uma atitude. Ao perceber que o encontro começava a seguir por um caminho desastroso, ela tenta de alguma forma apaziguar o conflito eminente que tornava a ressurgir entre os dois rivais. Ela pergunta: "Quem de nós é querido por quem ou não é querido? [...] Quem não é querido por alguém, por mim é querido e beberá comigo seu cálice. Mas todos vocês me são queridos, gosto dos dois: então todos devemos beber pelo amor e pela harmonia"[193]. Depois disso, os três personagens passam a beber descomedidamente.

Katierina, que parecia beber mais devagar que os outros, instiga o velho a beber de uma só vez, como se a bebida lhe servisse de antídoto para fazê-lo parar de pensar, e, consequentemente, deixar de sofrer. Ela diz: "Para que viver arrastando consigo pensamentos tristes, velhote; o coração só faz sofrer com os pensamentos tristes! O pensamento vem da dor, o pensamento chama a dor, e na felicidade se vive sem pensamentos! Beba, meu velho! Afogue

---

[190] *A senhoria*, Op. cit. p. 88.
[191] Ibidem.
[192] *A senhoria*, Op. cit. p. 89.
[193] *A senhoria*, Op. cit. p. 89.

seus pensamentos"[194]. Já o velho Múrin, ao mesmo tempo em que responde Kátia, volta a provocar Ordínov com uma pergunta maliciosa:

> Parece que você tem muita dor acumulada, para se levantar assim contra ela! Parece que está querendo acabar com isso de uma vez, minha pomba branca. Beberei com você, Kátia! E você, senhor [Ordínov], também tem alguma mágoa, se me permite a pergunta? [195]

Ordínov, para se esquivar da afronta, responde de forma curta e direta: "O que tenho, guardo para mim" [196]. Impulsionada pelas palavras do velho, Katierina começa a ceder aos estratagemas de Múrin e desabafa: "Eu também passei muito tempo sem saber quem eu mesmo era, não me lembrava, mas chegou a hora em que me lembrei e soube de tudo; com a alma insaciável revivi tudo o que passou" [197]. Neste momento, Katia confessa ao velho Múrin que, no dia anterior, havia contado sua triste história para Ordínov. Depois dessa revelação, Múrin passa a atacá-los abertamente: "É, é amargurante quando se começa a viver unicamente do passado [...] o que passou, é como vinho bebido" [198]. Nesse momento, Katierina parece não se conter e cai de vez nas armadilhas verbais de Múrin. Ela o replica: "É preciso do novo! [...] não se pode viver uma vida inteira em um único minuto, e depois, um coração de menina é vivaz, não se deixa levar facilmente. Você sabia, meu velho? Olha, enterrei uma lagrimazinha em sua taça!" [199].

Depois de escutar as palavras de Kátia, desta vez, quem não se conteve foi Ordínov. Visivelmente desconcertado pelo rumo que a conversa havia tomado, ele acaba cedendo ao jogo psicológico de Múrin e ataca moralmente Katierina com uma pergunta desconcertante: "E foi a preço de muita felicidade que comprou sua dor?"[200]. O clima ficou tenso entre todos os personagens. Um conflito inevitável tornou-se evidente e o velho Múrin se deliciava com a situação. Ele toma as dores de Katierina e retruca a pergunta de Ordínov: "Parece que você, senhor, tem muito de si mesmo vendido [...] para se intrometer onde não é chamado" – pronuncia o velho – antes de soltar "uma gargalhada maldosa e sem ruído, olhando insolentemente para Ordínov"[201]. Neste momento, Katierina, visivelmente ofendida com a pergunta de Ordínov, desabafa:

---

[194] *A senhoria*, Op. cit. p. 90.
[195] Ibidem.
[196] Ibidem.
[197] Ibidem.
[198] *A senhoria*, Op. cit. p. 92.
[199] Ibidem.
[200] Ibidem.
[201] Ibidem.

> Vendi pelo que custou [...] O que para um parece muito, para outro é pouco. Um quer entregar tudo sem ficar com nada, outro não promete nada, e é a ele que segue o coração obediente! E você [Ordínov], nunca censure ninguém [...] uma pessoa é de um jeito, a outra não é a mesma pessoa, como se fosse possível saber por que uma alma anseia por um e não por outro! Encha sua taça, velho! Beba-a toda pela felicidade de sua filha amada, sua escrava dócil, submissa, como ela era no início, quando nos conhecemos. Erga sua taça![202]

Depois desse brinde macabro, Katierina – que parecia estar ainda mais enfeitiçada por Múrin, pede para o velho "ler a sua sorte". Como resposta, Múrin pede para ela encher-lhe sua taça. O velho bebe de uma só vez. Ela enche novamente a taça dele, e Múrin, mais uma vez, bebe-a até o fim. Depois disso, finalmente, Múrin se sente preparado para dar início a sua atuação final. Ele pega na mão de Kátierina e começa a articular mais uma de suas "profecias". Observemos:

> deixe-me ler a sua sorte, direi toda verdade. Eu sou realmente um feiticeiro [...] é verdade o que disse o seu coraçãozinho de ouro, que sou seu único feiticeiro, e que dele, não ocultarei a verdade! Sua própria cabeça é uma serpente astuta, mesmo quando o coração se afoga em lágrimas! Por si mesma encontrará seu caminho, passará rastejando em meio à adversidade, preservará sua vontade astuta! [203]

Aqui, podemos perceber como funciona o método usado por Múrin. Após fazer seu diagnóstico acerca da estrutura psicológica de Katierina, ele enaltece a beleza da jovem. O velho místico enxerga a possibilidade dessa beleza ser usada como uma arma por Katierina, quando a inteligência dela não for suficiente (ou eficaz) para alcançar suas necessidades.

> Ora vencerá com a inteligência, e ora, onde não vencer com a inteligência, estonteará com sua beleza, com seus olhos negros inebriará a inteligência – a beleza quebra a resistência; mesmo um coração de ferro se fende ao meio! E, ainda, se deverá esperar a tristeza em sua aflição**z**inha? É profunda a tristeza humana! Mas a dor não frequenta o coração fraco! A dor se apresenta ao coração forte, sem fazer alarde se funde com lagrimas de sangue e não pede licença às pessoas de bem para sua doce desonra: já a sua dor, minha menina, é como uma pegada na areia, que a chuva leva, que o sol seca, o vento impetuoso arrasa, varre! [204]

Logo em seguida, o velho lança um "feitiço" na jovem. De acordo com Múrin, Katierina será sempre uma escrava e submissa a qualquer um que escolher entregar-se de coração.

> E deixe-me dizer mais, **fazer-lhe um feitiço**: àquele que de você enamorar, você o **seguirá como uma escrava,** por si mesmo tolherá sua

[202] Ibidem.
[203] *A senhoria*, op. cit. pp. 95-7.
[204] *A senhoria*, op. cit. p. 97.

> liberdadezinha, a entregará em penhor, e já não poderá mais recobrá-la; quando chegar a hora, não conseguirá se desapaixonar a tempo; semeará um grão, mas seu corruptor tomará em troca uma espiga inteira [...] você sepultou em meu cálice uma perolazinha de lágrima, e por causa dela não se conteve, cem derramou no mesmo instante, desperdiçou palavrinhas graciosas e se gabou com pena de sua cabecinha [...] por ela, por uma lagrimazinha [...] não havia necessidade de se afligir nem de se lamentar! Ela refluirá a você com vantagem [...] numa noite longa, numa malfada noite, quando começar a corroê-la uma afliçãozinha cruel, um pensamentozinho impuro [...] pingará a lágrima de outro, e não uma lágrima cálida, mas de sangue, como de chumbo fundido; queimará no seu seio branco até sangrar, e até a manhã melancólica e sombria que chega com os dias de tempo ruim, você se debatera em seu pobre leito, seu sangue escarlate gotejando, e sem ver curada sua ferida recente até a manhã seguinte![205]

O velho Múrin não se satisfaz. Ele afirma ainda, que Katierina vai sofrer de aflição e pensamentos impuros. Murin enche novamente sua taça e bebe avidamente. Para encerrar seu grande ato, ele finaliza com as seguintes palavras:

> Ah! viva como quiser viver! [...] O que passou, passou, um peso a menos para os meus ombros! Sirva-me, sirva mais, ofereça-me mais um cálice transbordando, para arrancar dos ombros essa cabecinha turbulenta e entorpecer toda a alma! Põe-me para dormi por uma noite longa, mas sem manhã, para que a memória se apague para sempre. O que foi bebido, foi vivido! Quer dizer, o comerciante tem uma mercadoria sobrando, encalhada, ele a entrega por uma pechincha! Mas esse comerciante não a venderia por livre e espontânea vontade abaixo do preço, não so derramaria o sangue inimigo como correira também o sangue inocente e esse freguês ainda por cima arruinaria sua pobre alma! [206]

Depois de orquestrar todo encontro com sua narrativa venenosa, Múrin termina por beber até tombar. "Uma palidez mortal se espalhou por seu rosto"[207]. Ordínov, já sem forças para suportar tal cena, agarra Katierina pelo braço e tenta, de maneira confusa, desculpar-se com ela. Entretanto, a jovem "também parecia ter perdido a consciência, parecia completamente absorvida por um único pensamento, por uma ideia fixa" [208]. Parecia que, de alguma forma, ela estava "presa" ao velho Múrin. Ela diz para Ordínov: "vá embora, vá [...] você é bêbado e malvado! Você não é meu hóspede"[209]. A partir desse momento, Katierina passa a "olhar para ele [Ordínov] com uma tal expressão de escárnio, de tão insolente desprezo, que ele a custo

[205] *A senhoria*, op. cit. pp. 97-8.
[206] *A senhoria*, op. cit. pp. 98.
[207] Ibidem.
[208] *A senhoria*, op. cit. pp. 99.
[209] Ibidem.

conseguiu se manter em pé" [210]. Era "como se todo o ar de escárnio de seu inimigo tivesse se transferido para os olhos dela" [211].

Apesar de estar tomado pela raiva, Ordínov percebe a mudança drástica no comportamento de Kátia e pergunta: "Por acaso vai me matar?"[212]. Um demônio parecia ter-lhe invadido o corpo. Sem obter a reposta de Katierina, ele lhe faz uma promessa afrontosa: "Eu a comprarei, minha bela, de seu comerciante, já que minha alma precisa de você! Como se ele pudesse me matar" [213]. Depois de proferir essas palavras, Ordínov por pouco não enfia uma faca no peito do velho – que, no momento, se encontrava totalmente "apagado" pelo abuso do álcool e em uma situação de total vulnerabilidade. Depois dessa noite agitada e confusa, Ordínov finalmente decide abandonar de vez o apartamento do "inusitado casal".

No dia seguinte, logo cedo, Ilitch recebe em sua casa uma visita inesperada. O próprio Múrin aparece em sua porta. Ou seja, em mais uma de suas armações, o velho – que na noite anterior havia protagonizado o episódio conflitoso relatado acima –, adiantou-se oportunamente para casa do Ilitch. Isso porquê, Múrin tinha a certeza de que Ordínov, em algum momento do dia, procuraria o seu colega e confidente (Ilitch) para relatar esse novo desentendimento ocorrido entre ele e o seu senhorio. Ordínov pretendia, assim, anunciar sua recente decisão. Só que ele não contava com a astúcia do velho Múrin. O jovem foi pego de surpresa quando entrou no apartamento do amigo e percebeu que o velho místico já se encontrava no local. E o pior: depois de ter uma conversa a sós com o Múrin, Ilitch parece também ter cedido as palavras previamente articuladas e venenosas do velho místico. O que antes era apenas uma opinião baseada em relatos de terceiros, agora se tornara uma certeza para Ilitch. A tal ponto, que ele chega a afirmar: "lhe digo sem hesitar – posso lhe garantir, pela minha honra, que nas palavras deste respeitável homem não houve sequer uma sombra de ofensa ao senhor!" [214].

Entretanto, o próprio Múrin, pouco tempo depois, ainda no apartamento de Ilitch, confessa para Ordínov que ilude a jovem Katierina com suas histórias fantasiosas. Ele responsabiliza "o demônio" pela atitude apaixonada de Ordínov, e ainda, tenta persuadi-lo a esquecer Katierina, argumentando a existência de uma possível "incompatibilidade" na relação entre um jovem "fidalgo" e uma "camponesa": Observemos o trecho:

> **Foi o demônio, decerto, que tentou vossa senhoria! Eu fico o tempo todo engabelando-a com histórias, e realmente a engabelo. Minha**

[210] Ibidem.
[211] Ibidem.
[212] *A senhoria*, op. cit p. 100.
[213] Ibidem.
[214] *A senhoria,* op. cit p. 104.

> **nossa, como minha mulher e eu haveríamos de rezar a Deus por vossa senhoria! Quer dizer, quanto havemos de rezar!** E além do mais, o que o senhor, vossa senhoria, haveria de querer com ela, embora seja encantadora, não passa de uma moça simplória, de uma roceira mal-lavada, uma caipira estúpida, parceira para mim, um mujique! Não fica bem para o senhor, por exemplo, um fidalgo, meu caro senhor, se dar com camponesas**!** [215]

Enfim, é através desses estratagemas e jogos psicológicos que Múrin forma uma espécie de teia ao seu redor, onde fica à espera de prezas para disparar seu veneno e alimentar-se de quem quer que chegue perto dele. Com isso, ele aumenta e perpetua seu poder diante dos fracos e malogrados que o seguem e que buscam os seus conselhos. Vimos que a jovem Katierina sofre uma forte influência de Múrin. Além disso, entendemos que, na novela, ela é idealizada como uma possível "musa" redentora para Ordínov. Contudo, a jovem vive como uma "escrava" de um suposto "pecado" cometido por ela no passado. Dessa forma, Katierina permanece submissa aos caprichos de seu mentor espiritual. Lembremos que o sacerdote ascético – tipo nietzschiano – que está presente, sobretudo, na terceira dissertação da *Genealogia da moral*, se caracteriza como aquele que por meio de um estratagema se põe à frente de um rebanho de malogrados como pastor. Caracterizado por uma vontade de potência que não pode se exercer de maneira direta, ele utiliza uma série de subterfúgios para exercer seu domínio. Enfim, as estratégias utilizadas por Murin estão muito próximas às artimanhas que caracterizam o *sacerdote ascético* de Nietzsche.

No final da novela, tomamos conhecimento sobre como ficou a vida de Ordínov depois que ele abandonou sua estadia com o "inusitado casal" e afastou-se em definitivo de Katierina. É interessante perceber que em sua nova moradia os sintomas permaneceram a atordoá-lo. Lá, "Ordínov caiu doente e só depois de três meses pode se levantar da cama".[216] Além disso, quando Ordínov finalmente conseguiu alcançar uma certa "recuperação" física (no que diz respeito à falta de forças que o impossibilitava suportar o peso do próprio corpo), percebemos que, novamente, a noção de niilismo nietzschiana do "nada ter para querer" volta a assolar sua vida. Temos a impressão de que isso deve ao fato dele ter abdicado da luta pelo amor de Katierina. Pois, como vimos, a personagem tinha conseguido, mesmo que momentaneamente, proporcionar ao protagonista a possibilidade de ele tentar enxergar um novo sentido para sua existência. Por fim, Ordínov já não era mais o mesmo jovem devotado pela sua recente paixão,

[215] *A senhoria,* op. cit. pp. 107-8.
[216] *A senhoria*, op. cit. p. 115.

Katierina; nem muito menos pela sua antiga musa, a razão científica. Observemos os trechos finais da novela:

> era como se a vida tivesse perdido para sempre o colorido! Havia se tornado contemplativo e irritável; sua impressionabilidade tomou um aspecto mórbido, e sem se dar conta foi caindo num estado de hipocondria aguda e feroz. Os livros ficavam às vezes semanas inteiras sem serem abertos. **O futuro estava bloqueado para ele, seu dinheiro estava indo embora, e ele de antemão cruzou os braços; nem sequer pensava no futuro.** Às vezes a antiga febre pela ciência, o antigo fervor, **as antigas imagens criadas por ele se levantavam nitidamente do passado diante dele, mas não faziam senão oprimir e sufocar sua energia**. Os pensamentos não se convertiam em atos. A criação havia se estancado**. Parecia que todas essas imagens haviam se tornado gigantes de propósito em sua imaginação, para rir da impotência dele, o próprio criador delas**. [217]
>
> Talvez se realizasse nele uma ideia integral, original, autêntica. Talvez estivesse predestinado a ser um artista da ciência. Pelo menos antes ele acreditava nisso. Uma fé sincera já é uma garantia para o futuro. Mas agora tinha momentos em que ele mesmo ria de suas convicções cegas e não dava um passo adiante. [...] algo parecido com um misticismo, uma crença na predestinação e no mistério, começava a penetrar em sua alma. **O infeliz sentia seus sofrimentos e implorava a Deus por sua cura**. [218]

Por fim, "A cada dia Ordínov ia se tornando mais selvagem do que antes" [219]. Como vimos, o jovem fracassa em seus esforços pois não consegue juntar forças para ajudar Katierina a libertar-se de sua sujeição. É interessante notarmos que essa "conclusão" a que chegamos está em plena conexão como o raciocínio desenvolvido por Nietzsche na terceira dissertação de sua *Genealogia da moral*, quando o filósofo busca adversários capazes de superar o ideal ascético que domina o Ocidente. Para tanto, Nietzsche vai elencar a ciência como um possível adversário à altura desse ideal. Contudo, ele vai concluir que a ciência é, na verdade, um dos últimos desdobramento do próprio ideal ascético – isto é, a dedicação ascética pela busca incondicional de verdade é o que caracteriza a ciência (em outros termos: o niilismo científico). É digno de nota que o personagem de Dostoiévski, que parece representar esse ascetismo científico no contexto da novela, também não consegue livrar Kátia de sua escravidão moral, que é exercida por Múrin através de seus estratagemas.

---

[217] *A senhoria*, op. cit. p. 115.
[218] *A senhoria*, op. cit. p. 116.
[219] *A senhoria*, op. cit. p. 117.

Ora, com base no que vimos até o momento em nossa análise da novela *A senhoria*, pudemos identificar no personagem Ordínov, traços das noções nietzschianas do niilismo asceta (ou ascetismo científico); da noção de vontade de verdade, e ainda; da noção do niilismo do *nada ter para querer*. Já o personagem Múrin, nos traz características que convergem com os estratagemas utilizados pelo *sacerdote ascético* de Nietzsche. E, por último, a jovem Katierina – uma espécie de musa inspiradora para Ordínov – demonstrou ser uma escrava do sentimento de culpa.

Passemos agora para a análise da segunda parte do volume *L´Esprit Souterrain*, ou seja, à novela *Memórias do Subsolo*.

3.3 MEMÓRIAS DO SUBSOLO (LISE)

Escrito em primeira pessoa, na forma de um diário ou de uma espécie de confissão, *Memórias do Subsolo* talvez seja a obra de Dostoiévski que mais foi lida em todo mundo. Publicada originalmente em dois números da revista "Época"[220], no ano de 1864, ainda hoje a novela é frequentemente citada como um "texto fundamental e revelador" para melhor compreender as "profundezas ocultas da sensibilidade de nosso tempo"[221]. Por meio da autoconsciência, "o homem do subsolo" (personagem-narrador da novela) tem sempre a última palavra sobre si próprio[222] em suas reflexões. Isto ocorre porque, no decorrer do enredo, Dostoiévski constrói seu personagem não por meio de palavras alheias ou de definições neutras, como por exemplo: "ele tinha um caráter tal..." ou "seu temperamento era assim..."; fazendo com que não exista uma imagem definida do personagem na obra. O que temos aqui é "justamente a *palavra* do personagem sobre si próprio e sobre seu mundo"[223].

---

[220] Segunda revista literária de propriedade dos irmãos Dostoiévski (Fiódor e Mikhail), fundada em janeiro de 1864.

[221] FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp – Editora da Universidade de São Paulo, 2013. p. 427).

[222] Neste momento, estamos seguindo de perto a interpretação da comentadora e tradutora Sheila Grillo em seu ensaio introdutório a *Problemas da obra de Dostoiévski*, de Bakhtin (cf. GRILO, Sheila. *Problemas da obra de Dostoiévski: gênese do texto e fontes biográficas*. In: BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da obra de Dostoiévski* [Versão de 1929], São Paulo: Editora 34, 2022. p. 36.). No texto original, de 1929, Bakhtin nos dá a entender que a autoconsciência é o princípio básico de construção do personagem no romance polifônico, permitindo assim, a decomposição da unidade monológica da obra. Entretanto, essa decomposição não destrói a unidade artística do novo tipo "não monológico". Com isso, "o personagem torna-se relativamente livre e autônomo". Pois, tudo o que antes o tornara definido e fadado, fazendo com que ele fosse visto e qualificado como uma imagem acabada da realidade, agora não mais funciona como uma forma que o conclui, "mas como material de sua autoconsciência" (BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da obra de Dostoiévski* [Versão de 1929], Op. cit. p. 109).

[223] BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da obra de Dostoiévski* [Versão de 1929], op. cit. pp. 112-3).

Desconfiamos que este personagem de Dostoiévski representa de forma bastante clara as angústias, aflições e o niilismo do ser humano do século XIX. Por esse motivo, entendemos que o "homem do subsolo" se tornou uma espécie de retrato simbólico de seu tempo. Em vista disso, lembremos da carta de Nietzsche enviada à Overbeck, em 23 de fevereiro de 1887, e acompanhemos o seguinte raciocínio: uma vez que o próprio Nietzsche, após a leitura desta segunda parte do volume *L´Esprit Souterrain*, afirmou para o amigo que "O instinto de parentesco [...] falou de imediato" e que sua "alegria foi extraordinária"[224], nos parece plausível especular que tanto a novela Dostoiévski quanto o seu personagem principal, podem ter servido de maneira instrumental aos interesses filosóficos do autor de *Zaratustra*. Mas por que Nietzsche se interessou pelo *Memórias do Subsolo*? Talvez tenha existido entre os autores uma espécie de confluência conceitual e de interesses a respeito do diagnóstico do ser humano no século XIX. Em outros termos, é possível especular que o filósofo tenha se apropriado do personagem de Dostoiévski como um perfeito reflexo do "espírito do tempo" de sua época. O que lhe serviu de forma a auxiliá-lo em sua reflexão da situação de absoluto declínio moral e existencial, no qual se encontrava o "ser humano moderno" naquele determinado momento histórico.

Afirmamos isso pois, como pretendemos demonstrar mais adiante, somos capazes encontrar na novela diversas passagens que poderiam ser lidas ou interpretadas à luz de uma variedade de noções nietzschianas. A tal ponto, que até mesmo os comentadores de Dostoiévski chegam a afirmar isso[225]. Observemos, por exemplo, o que diz o escritor e ativista político russo Másksim Górki, acerca da relação que, segundo ele, existe entre Nietzsche e Dostoiévski:

---

[224] KSB VIII, p. 27. Carta 804.Trad. Edimílson Paschoal (cf. PASCHOAL, A. E. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". op. cit. p.182.).

[225]Como nos aponta o biógrafo e comentador Joseph Frank em seu livro *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. No referido trabalho, Frank nos traz uma síntese da tese de um suposto "nietzschismo russo", de autoria do filósofo Lev Chestov, escrita em 1903. Apesar de acharmos interessante o ponto de vista de Chestov, aqui, estamos de acordo com a interpretação de Frank a respeito do propósito artístico do "homem do subsolo" na obra de Dostoiévski. Observemos o que ele diz: "Uma outra visão extremamente perspicaz de [*Memórias do Subsolo*] foi composta por Lev Chestov, que leu a obra no contexto do nietzschismo russo. O [homem do subsolo] domina e tiraniza qualquer um com quem entra em contato; e para Chestov isso constitui o repúdio pessoal de Dostoiévski aos ideais sentimentais e humanitários da sua obra inicial, os quais agora substitui por um reconhecimento da terrível realidade do egoísmo humano. No final, o egoísmo triunfa em [*Memórias do Subsolo*], expressando assim a aceitação por parte do autor de um universo de crueldade, dor e sofrimento que nenhuma perspectiva moral definitiva pode racionalizar ou justificar. Para Chestov, a essência da obra está contida na declaração do [homem do subsolo]: 'Pode o mundo cair em pedaços, desde que eu possa tomar meu chá todo dia' – uma profissão de sublime egoísmo em que, segundo Chestov, Dostoiévski proclama sua relutante corajosa aceitação de uma filosofia do amoralismo "além do bem e do mal". A análise de Chestov aponta, inquestionavelmente, para um aspecto importante do caráter do [homem do subsolo], mas ele simplesmente o toma como um porta-voz de Dostoiévski e não entende como a figura é usada para realizar um propósito artístico mais complexo" (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp – Editora da Universidade de São Paulo, 2013. pp. 429-30.). Neste ponto, estamos de acordo com a interpretação de Frank acerca da tese de Chestov. Com relação à referida obra de Lev Chestov –

> Para mim, todo Nietzsche está em *Memórias do subsolo*. Neste livro – e até hoje não o sabem ler – se dá para toda a Europa a fundamentação do niilismo e do anarquismo. Nietzsche é mais grosseiro que Dostoiévski.[226]

Apesar de Gorki demonstrar ter plena convicção no que diz no trecho acima, entendemos que sua análise é exagerada. Entretanto, seu comentário nos serve de exemplo para demonstrar a importância de trazer à tona esse antigo debate acerca da relação que existe entre os dois autores. Em vista disso, nos próximos tópicos de nossa pesquisa buscaremos evidenciar, nas características do "homem do subsolo", por exemplo, traços da noção nietzschiana de "*ressentimento*" e da concepção de niilismo do "*nada ter para querer*". Enfim, entendemos que os atributos do "homem-do-subsolo", em certa medida, confluem com este tipo de niilismo estudado por Nietzsche, sobretudo, em seus textos publicados a partir dos anos de 1887.

3.3.1 *O subsolo*: O "homem do subsolo" e o niilismo do *nada ter para querer*

A novela *Memórias do subsolo* é dividida em duas partes. Em um primeiro momento – intitulado de "*O subsolo*" –, Dostoiévski nos traz o ponto de vista um ex-funcionário público que acabara de completar 40 anos de idade. Ele é possuidor de uma inteligência crítica e autorreflexiva, cujo as características nos remetem a uma atitude de vida autodestrutiva, fincada em seu cotidiano de existência excêntrica. O "homem-do-subsolo" se define como um indivíduo que "Não [conseguiu] chegar a nada, nem mesmo tornar-[se] mau: nem bom nem canalha, nem honrado nem herói nem inseto"[227]. Ele confessa ainda, sentir "impulsos" contraditórios, e diz "que esses elementos contraditórios realmente fervilhavam [nele]. Sabia que eles haviam fervilhado a vida toda e que pediam para sair, mas [ele] não deixava [...] de propósito não os deixava extravasar"[228].

Um suposto "egoísmo racional" por parte do protagonista também é revelado por Dostoiévski, de maneira a associá-lo a um tipo moral que apresenta uma psicologia

---

"*Dosyoiévsky and Nietzsche: The Phylosophy oh Tragedy"* (1903) –, ela pode ser encontrada em "*Essays in Russian Literature, The Conservative View: Leontiev, Shestov"* (C.f. SHESTOV, Lev. *Dosyoiévsky and Nietzsche: The Phylosophy oh Tragedy"*. In: *Essays in Russian Literature, The ConservativeView: Leontiev, Shestov,* ed. and trans. Spencer E. Roberts, Athens (Ga), 1968, pp. 3-183).

[226] O trecho acima foi retirado do prefácio da novela *A senhoria*, publicada no Brasil pela Editora 34. Nele, tradutor da obra, Boris Schnaiderman, nos traz o citado comentário de Górki. Por sua vez, o referido comentário foi originalmente "Publicado na revista *Rúskaia Litieratura*, nº 2 de 1968, [e] citado por E. I. Kiiko, numa nota ao vol. V das *Obras completas de Dostoiévski*" (SCHNAIDERMAN, Boris. Prefácio In: DOSTOIÉVSKI, Fiodor. *Memórias do subsolo*, Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2015. p. 10).

[227] *Memórias do Subsolo,* op. cit. p. 17.

[228] *Memórias do Subsolo,* op. cit. p. 16.

estreitamente interligada às ideias que aceita e que tenta incorporá-las no seu "estilo" de vida. Com base no argumento final do próprio personagem – que afirma: "o resultado direto e legal da consciência é a inércia, isto é, o ato de ficar conscientemente sentado de braços cruzados"[229] – entendemos que o autor russo tem a intenção de mostrar abertamente esse aspecto do "homem do subsolo" antes mesmo iniciar a obra, como podemos observar, por exemplo, na nota de rodapé, acrescentada pelo próprio Dostoiévski ao título da novela[230]:

> Tanto o autor como o texto destas memórias são, naturalmente, imaginários. Todavia, pessoas como o seu autor não só podem, mas devem até existir em nossa sociedade, desde que consideremos as circunstâncias em que, de um modo geral, ela se formou. O que pretendi foi apresentar ao público, de modo mais evidente que o habitual, um dos caracteres de um tempo ainda recente. Trata-se de um dos representantes da geração que vive os seus dias derradeiros.[231]

Parece evidente que na citação acima Dostoiévski está se referindo a um momento histórico da sociedade russa, que passava por uma espécie de dissolução de antigas referências. É válido lembrar que a Rússia dos anos de 1860 estava sofrendo uma forte influência das sucessivas ondas de apropriação da cultura europeia que invadiram o país, sobretudo, a partir do reinado do *czar* Pedro (1682- 1721), "o Grande"; e que tiveram como ápice a "emancipação dos servos", em 1861. Em outras palavras, de acordo com o que foi dito pelo escritor, entendemos que esse "tipo" de indivíduo, ou seja, pessoas que apresentam características que convergem com os atributos do "homem do subsolo" *devem* ter existido realmente. Isto por elas representarem, em certa medida, uma consequência direta desse modo de reformulação cultural que foi imposto aos que viviam na Rússia naquele período.[232] Enfim, podemos notar que tanto Dostoiévski quanto Nietzsche tinham consciência do niilismo que pairava sobre o homem do século XIX. Prova disso, como vimos, é a indicação dada pelo próprio Dostoiévski em nota. É valido destacar que na versão francesa do livro (o volume *L´Esprit Souterrain*), a referida nota de Dostoiévski, como veremos, foi substituída por uma introdução adicionada pelos tradutores da obra. Ou seja, apesar de Nietzsche não tomar conhecimento da nota de Dostoiévski, ele conseguiu identificar, nas características do "homem do subsolo", traços do "espírito do tempo"

---

[229] *Memórias do Subsolo,* op. cit. p. 29.
[230] Neste momento, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. (c.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. Op. cit. p. 432-3).
[231] DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Memórias do subsolo,* op. cit. p. 14.
[232] Neste momento, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865* (C.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 433).

do século XIX. Na mesma direção, examinemos outra passagem do livro que ilustra bem esse sentimento descrito por Dostoiévski:

> prestai um dia atenção aos gemidos de um homem instruído no século XIX que sofra de dor de dentes, no segundo ou terceiro dia da afecção, por exemplo, quando ele já começa a gemer, não como fazia no primeiro dia, isto é, não simplesmente porque lhe doam os dentes; não do modo como o faz algum rude mujique, mas como geme um homem atingido pelo desenvolvimento geral e pela civilização europeia, um homem 'que renunciou ao solo e aos princípios populares', como se diz agora[233]

Se levarmos em conta o que está presente no trecho acima, podemos entender que o personagem de Dostoiévski – enquanto uma espécie de "alterego parodístico" –, parece diagnosticar esse processo de mudança ocorrido em um primeiro momento na Europa, e que trará reboque a falência de valores e o consequente niilismo do *nada ter para querer* também para a Rússia. Ou seja, as antigas instituições aristocráticas, mesmo que promovendo a exploração e a opressão sobre os servos, davam a estes, por outro lado, certa estabilidade valorativa. Despidos da servidão e da ligação à terra, agora estas "almas"[234] sentem-se "desterradas" e sem norte existencial, uma consequência direta dessa ruptura brusca dos valores e referências culturais e morais. Isso aconteceu tanto para os antigos servos, como também para os nobres, que viram o seu "velho" mundo, aos poucos, ruir. Entendemos que o "homem do subsolo" expressa o niilismo do desterro provocado pelas "ideias modernas" (utilizando aqui a termologia nietzschiana) de emancipação e de questionamento dos valores aristocráticos. O personagem respira o vácuo do niilismo que permeia essa sociedade que perdeu o norte valorativo. Ele não é exatamente um servo desterrado, mas faz parte de uma massa que habita o meio urbano e que carece de referenciais existenciais. Isto é, ele já é um indivíduo que é resultado deste processo de desmoronamento dos valoreis morais.[235]

---

[233] *Memórias do Subsolo,* op. cit. p. 27.

[234] Na antiga Rússia, os servos eram designados por "almas".

[235] Aqui, utilizamos como referência histórica o que nos traz o biógrafo de Dostoiévski, Joseph Frank, em seu *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. Observemos o que Frank diz a respeito desse momento de desmoronamento de referências morais que tornou-se evidente na Rússia, sobretudo, nos anos seguintes à emancipação dos servos: "Esse período de um ano ou dois que seguiu imediatamente à emancipação dos servos, ocorrida em 16 de fevereiro de 1861, os historiadores russos chamaram de 'era das proclamações' [...] Proclamações apareceram, misteriosamente, por toda parte [...] A súbita explosão dessa campanha de propaganda revela a rancorosa insatisfação da intelectualidade radical com o Czar, cuja intenção de acabar com a servidão haviam saudado, alguns anos antes, em termos bajulatórios. Mesmo antes de ser promulgado o decreto de emancipação, os progressistas radicais estavam convencidos de que as condições econômicas propostas seriam desvantajosas para os camponeses e que, a longo prazo, provocariam o seu empobrecimento. Quanto aos camponeses, simplesmente ficariam confusos com os termos complicados do manifesto, que, evidentemente, a maioria não conseguia ler; e pelo vasto campo correram boatos de que 'a verdadeira emancipação' supostamente proclamada pelo Czar estava sendo disfarçada pela pequena nobreza agrária rapinante" (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 197).

Mas como, de fato, se caracteriza esse personagem que sintetiza este "espírito do tempo" ao qual se refere Dostoiévski? Podemos perceber, em um primeiro contato, que o "homem do subsolo" é um personagem sem referências existenciais sólidas e caracterizado por uma espécie de autocontradição psicológica. Por exemplo, ele não está satisfeito consigo mesmo, mas também não está aberto a procurar ajuda. Apesar de ter consciência de que é um homem doente, ele se recusa a consultar-se com um médico, e, ainda, utiliza uma grande dose de sarcasmo para justificar suas atitudes e reflexões. Observemos:

> Sou um homem doente... Um homem mau [...] desagradável. Creio que sofro do fígado [...] Não me trato e nunca me tratei, embora respeite a medicina e os médicos. Ademais, sou supersticioso ao extremo; bem, ao menos o bastante para respeitar a medicina. (sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso.)[236]

Ora, de acordo com o que está escrito no trecho acima, fica evidente que o "homem do subsolo", como dissemos, é um indivíduo bastante contraditório. Nesse primeiro momento da novela, seus esforços vão se direcionar à apresentação da sua visão de mundo, que o crítico literário russo Nikolai Tchirkóv chamou de "Os aforismos da sabedoria de vida do personagem"[237]. Com isso, toda a primeira parte do livro é destinada as confissões do autor que, ao mesmo tempo, lhe servem como uma espécie de julgamento de si mesmo [238]. Ou seja, no desenrolar do capítulo, percebemos que o "homem do subsolo" é capaz de "tomar consciência de tudo e tudo compreender, em si mesmo e nos outros"[239]. A essa capacidade, ele próprio vai chamar de "multiplicidade de sensações"[240]. Esta multiplicidade faz com que ele generalize suas vivencias pessoais ao extremo, e ainda, o impulsiona a utilizar uma grande dose ironia sobre si mesmo em suas reflexões. Sua "autoanálise" acaba por fazê-lo chegar uma espécie de "autonegação". Enfim, nesse primeiro trecho da obra, "o homem do subsolo" está inserido em um conflito interno entre os aspectos egoístas de seu caráter e sua razão cientificista. Em outros termos, ele está duelando consigo mesmo numa batalha entre a racionalidade cientificista e o rancor, ao mesmo tempo em que fala, basicamente, a si mesmo ou a um interlocutor imaginário.

Deixemos mais claro este conflito psicológico do personagem de Dostoiévski por meio de uma contextualização de um debate científico/filosófico e literário, que permeava os anos de 1860 na Rússia. Para tanto, devemos ter em mente que o homem do subsolo sintetiza esse debate

---

[236] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 15.
[237] TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de* Dostoiévski, op. cit. p. 60.
[238] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Tchirkóv em seu *O estilo Dostoiévski* (c.f. TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de* Dostoiévski, op. cit. p.52).
[239] TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de* Dostoiévski, op. cit. p. 52.
[240] *Memórias do subsolo*, op. cit. p. 36.

que existia entre os "ocidentalistas" e os "eslavófilos". Uma verdadeira batalha "ideológica" foi travada por algumas publicações literárias da época. Entre elas, destacavam-se as revistas "*Contemporânea*" e "*O Tempo*". A revista "*Contemporânea*", de caráter mais "progressista", assumia uma posição de apoio à nova geração radical dos anos de 1860. Ela tinha entre seus colaboradores, o escritor, jornalista e filósofo Nikolai Tchernichévski (que também exerceu a função de editor da revista durante um certo período de tempo). Seu ensaio *O Princípio Antropológico na Filosofia* – que foi publicado em 1860 na *Contemporânea* –, logo se tornou uma espécie de referência para estes jovens "revolucionários".

Em contrapartida, a revista *O Tempo* – propriedade dos irmãos Mikhail e Fiódor Dostoiévski –, desempenhou, "na literatura russa o papel de [intérprete] de uma corrente sociocultural independente, que recebeu o nome de *pótchvienitchestvo* (A palavra *pottchva* tem o sentido literal de 'solo' e o sentido acessório de 'fundação' ou 'apoio')"[241]. Tentando demonstrar uma certa cautela, logo de início, a revista declarou-se equidistante tanto dos eslavófilos quanto dos ocidentalistas. Em seu primeiro número, *O Tempo* se propôs a apresentar como alternativa para esse conflito ideológico, uma síntese do que havia de bom em ambas posições. Em resumo, a revista tinha a consciência da necessidade de o povo russo criar sua própria cultura, em vez de aceitar prontamente os modelos vindos do Ocidente. Por fim, entendemos que o conflito psicológico que o "homem do subsolo" expõe (sobretudo na primeira parte do livro) é uma espécie de paródia à "filosofia egoísta" de Tchernichévski. Afirmamos isso pois, temos a impressão de que esse conflito simboliza, de forma alusiva, o intenso debate que se tornara evidente na imprensa cultural da Rússia naquele período. Em vista disso, compreendemos que Dostoiévski, ao escrever esta novela, teve a intenção de demonstrar, por meio do seu personagem, os perigos morais e psicológicos escondidos por trás da ideologia radical.[242]

É sabido que desde a publicação de *Memórias do Subsolo*, alguns comentadores de Dostoiévski interpretaram o livro como uma resposta ou um ataque direto à "filosofia egoísta" de Tchernichévski. Como já dissemos, esta sua visão de mundo foi apresentada, em um primeiro momento, no ensaio *O Princípio Antropológico em Filosofia*. Em seguida, a tese foi aprimorada e aplicada na vida dos personagens de sua novela *Que fazer*? (que foi escrita em 1862, no período em que o jornalista/filósofo estava exilado; e publicada em 1863, na revista

[241] FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 67.
[242] Como já havia observado o comentador Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*. Aqui, estamos de acordo com sua interpretação (C.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. pp. 29-30).

Contemporânea). Nestas duas obras, Tchernichévski tenta passar a "otimista" ideia de que o ser humano é "a priori" (congenitamente) bom e receptivo à razão. Com isso, uma vez que o indivíduo descobrisse seus verdadeiros interesses, ele seria capaz de, através da razão e dos métodos científicos, construir uma sociedade perfeita[243]. A geração dos anos de 1860 – que tinha Tchernichévski como uma espécie de porta-voz, "criticava abertamente os elementos do idealismo romântico que ainda persistiam na cultura liberal e aristocrática de seus antecessores imediatos e substituiu esse idealismo por um materialismo genérico, uma ética do egoísmo utilitarista e uma fé ingênua em que a ciência e a racionalidade seriam suficientes para desintrincar as complexidades da condição humana" [244].

Ao contrário do otimismo de Tchernichévski, o personagem de Dostoiévski – que seria fruto, justamente, do ocidentalismo e do avanço da racionalidade científica – é caracterizado por um grande vazio moral criado pela aceitação desta mesma racionalidade.[245] A partir das considerações do homem do subsolo, podemos deduzir que o interlocutor imaginário com quem ele argumenta em toda primeira parte do livro, seria, assim como ele próprio, uma espécie de representação literária de um "adepto" dessa filosofia de Tchernichévski. Enfim, o conflito interno do homem do subsolo é uma metáfora para o conflito que existe na teoria de Tchernichévski, quando esta é aplicada verdadeiramente na prática. Ou seja, nos parece plausível afirmar que Dostoiévski tinha a intenção de, a partir das reflexões e vivencias do seu personagem, desbancar a tese de Tchernichévski através de uma espécie de radicalização de seus princípios. E como ele vai se propor a fazer isso? Por um caminho "inverso" ao que estamos acostumados a nos deparar. Ou seja: não através de um debate acalorado ou por um conflito direto de ideias, mas sim; por meio de um procedimento de autocrítica ou autoanálise. Isto é: de "dentro" para "fora" do indivíduo. Em outras palavras, Dostoiévski vai levar a cabo essa sua "resposta" à tese de Tchernichévski, a partir do ponto de vista de um partidário dessa doutrina que, supostamente, seguiria suas práticas filosóficas até as últimas consequências.

É válido insistir que Tchernichévski é otimista no que diz respeito aos poderes práticos – éticos/políticos – dessa racionalidade, pois, como dissemos, ela seria capaz de conduzir a humanidade a uma espécie de "*Kalipolis*" moderna. É sintomático que Tchernichévski tome como exemplo paradigmático de sua "utopia" o Palácio de Cristal que foi construído em

---

[243] Neste momento, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865* (c.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 31).

[244] FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 31.

[245] Aqui, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865* (c.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 440).

Londres, no ano de 1851, por ocasião da primeira Exposição Mundial de Londres do século XIX. Esse tipo de feira – que era muito comum no século XIX e início do século XX – tinha por finalidade exibir os últimos triunfos da ciência e da tecnologia. A imagem do Palácio de Cristal, portanto, está em total consonância com o espírito do tempo, o qual concilia os anseios capitalistas com os avanços científicos e tecnológicos. Isto é, eles expressam um otimismo cientificista, característico da civilização europeia do século XIX. Dostoiévski, ao contrário, aponta que essa racionalidade de influência ocidental teve, na verdade, um efeito desestabilizador na psicologia do homem russo do século XIX. Ou seja, no lugar de trazer novas bases para um paraíso terrestre – materializada no "Palácio de Cristal"[246]–, ela trouxe a confusão de valores e um suposto "niilismo russo"[247].

Agora, com base nas informações trazidas acerca da atmosfera histórica e cultural no qual foi ambientado o livro, antes de darmos continuidade à nossa análise do primeiro trecho do *Memórias do Subsolo*, devemos ter em mente que a novela corresponde à segunda parte do volume *L´Esprit Souterrain*. Lembremos que este é uma "adaptação" francesa composta pelas duas primeiras obras de Dostoiévski a qual Nietzsche teve acesso. Em vista disso, um importante detalhe deve ser levado em conta em nosso estudo. Ele diz respeito a "introdução" inserida pelos tradutores à segunda parte do volume. Entendemos que essa interferência direta no texto original (ou seja, essa interpolação feita por Halpérine e Morice) forneceu uma chave de leitura bem específica para a interpretação que Nietzsche pôde fazer da obra.

É plausível especular que o filósofo tenha levado em consideração durante sua leitura, aquilo que o narrador anônimo afirma no final da referida introdução. Ou seja: que a história do "homem do subsolo" é uma resposta triste a máxima délfica "conhece-te a ti mesmo", e ainda; que não é bom para o ser humano possuir tal conhecimento[248]. Entendemos que essa

---

[246] É digno de nota lembrar que Dostoiévski visitou o famoso Palácio de Cristal em 1862, durante uma viagem à Londres. Na ocasião, ele passou oito dias na cidade e, durante esse tempo, teve a oportunidade e a curiosidade de conferir de perto o referido Palácio que se encontrava exposto na segunda Exposição Mundial de Londres. Observemos o que diz o comentador Joseph Frank a respeito desse "encontro" de Dostoiévski com o enorme edifício de ferro e vidro: "o Palácio de Cristal tornou-se para Dostoiévski uma **imagem do espírito profano da modernidade que ruminava malevolamente** sobre Londres" (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. pp 334-6) [grifo nosso].

[247] Aqui, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, quando ele afirma: "os historiadores da cultura russa concordam que, enquanto os *pótchvieniki* estiveram no campo de batalha, proporcionaram respeitável oposição ao triunfo do que se denominou (um tanto imprecisamente, pelo menos no que diz respeito a Tchernichévski e Dobroliúbov) **niilismo russo**". (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 83) [grifo nosso].

[248] Observemos o trecho final da interpolação feita pelos tradutores e adicionada como introdução à segunda parte do volume *L´Esprit Souterrain*: "Car cet homme se vit et se connut, et son destin est une triste réponse à l'antique maxime: « Connais-toi. » — Non, il n'est pas bom à l'homme de se connaître lui-même". "Pois esse homem se vive e se conhece, e seu destino é uma triste resposta à antiga máxima 'conhece a si mesmo'. Não, não é bom para o homem que ele conheça a si mesmo". Tradução nossa. (DOSTOÏEVSKY, Fédor. *L´Esprit Souterrain.* Traduit et Adapte par Ely Halpérine et Charles Morice. Op. cit. p. 124).

interpolação pode ter influenciado a leitura de Nietzsche e, consequentemente, em seu comentário acerca da segunda parte do volume que, podemos encontrar, na já citada carta de Nietzsche à Peter Gast: **"um fragmento assustador e cruel de zombaria de *γνωθι σαυτόν* [conhece-te a ti mesmo],** mas feito com tão leve audácia e alegria em seu poder superior, que eu estava bêbado de prazer"[249].

É sabido que Nietzsche já tinha uma opinião crítica no que se refere ao caráter salutar do autoconhecimento à moda socrática. Em vista disso, entendemos que a reação entusiasmada do filósofo ao *Memórias do Subsolo*, num certo sentido, pode ser explicada, justamente, pelo ceticismo que ele possuía a respeito dos poderes dessa autoanálise. Temos a impressão de que a leitura do livro calhou a corroborar com a opinião receosa de Nietzsche acerca da eficácia dos procedimentos de autognose[250]. Pois, como veremos de forma mais detalhada adiante, na referida obra de Dostoiévski, o estilo de vida de seu personagem, somado aos seus argumentos e reflexões, irão acabar por levá-lo a uma espécie de estado de autonegação niilista. Ou seja, após a leitura da segunda parte do volume do *L´Esprit Souterrain* (que corresponde ao *Memórias do Subsolo*), podemos especular de forma plausível que Nietzsche encontrou, na figura do "homem do subsolo", um representante legítimo do espírito do tempo do século XIX – uma época marcada pela ruptura e pela quebra dos valores morais.

Voltemos à análise do livro. Observemos como Dostoiévski, através dos contra-argumentos de seu "interlocutor imaginário" (fruto da mente contraditória do próprio personagem), resume, de maneira bastante ilustrativa, as atitudes e reflexões do "homem do subsolo" no final dessa primeira parte da novela (*O subsolo*):

> Está ansiando pela vida, mas resolve os problemas da existência com um emaranhado lógico. E como são importunas, como são insolentes as suas saídas, e, ao mesmo tempo, como o senhor tem medo! Afirma absurdos e se satisfaz com eles; diz insolências, mas sempre se assusta com elas e pede desculpas. Assegura não temer nada e, ao mesmo tempo, busca o nosso aplauso [...] No senhor há verdade, mas não há pureza; por motivo da mais mesquinha vaidade, traz a sua verdade à mostra, conduzindo-a para ignomínia, para feira... Realmente, quer dizer algo, no entanto, por temor, oculta sua palavra derradeira, porque não tem suficiente decisão para dizê-la, mas apenas uma assustada impertinência. Vangloria-se da sua inteligência, mas, na realidade, apenas vacila[251]

[249] KSB VIII, p.27, carta 814. Trad. nossa, a partir da tradução para o inglês feita por Paolo Stellino em seu *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism* (c.f. STELLINO, Paolo. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. p. 25).
[250] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Paolo Stellino (c.f. *Nietzsche and Dostoievsky: on the verge of nihilism*, op. cit. pp. 39-40.).
[251] *Memórias do Subsolo*, op. cit. pp. 51-2.

Podemos verificar no trecho acima, que a consciência hipertrofiada do "homem do subsolo" fez com que a sua razão entrasse em choque com os pensamentos contraditórios decorrentes de sua mente "elevada". Ao nos debruçarmos na leitura deste primeiro momento da novela, observamos ainda, que uma certa atitude de negação do mundo por parte do protagonista aparece de forma sutil, mas continuamente presente, na maneira em que o "homem do subsolo" busca sempre atacar as supostas "leis da natureza" em suas reflexões.[252] Devemos ter em mente que, no contexto do livro, essas leis da natureza as quais se refere o personagem seriam as próprias "leis da consciência" do homem. Ou seja, as normas práticas dessa filosofia radical baseada na tese do "egoísmo racional" de Tchernichévski. A esse respeito, observemos o que o homem do subsolo nos diz a respeito o *rancor* sentido por ele, e a relação *deste* sentimento com as tais "leis da consciência":

> O meu rancor, em virtude mais uma vez dessas execráveis leis da consciência, está sujeito a decomposição química. Quando se repara, o objeto volatiza-se, as razões se evaporam, não se encontra o culpado, a ofensa não é mais ofensa, mas *fatum*, algo semelhante à dor de dentes, da qual ninguém é culpado, e, por conseguinte, resta mais uma vez a mesma saída, isto é, bater no muro, de modo mais doloroso. Assim, desiste-se, por não ter se encontrado a causa primeira[253]

Ora, notemos que nessa passagem – assim como em boa parte do primeiro capítulo do livro – o personagem de Dostoiévski ataca ferozmente um suposto "muro de pedra" que foi "construído" pela razão cientificista e pela filosofia de Tchernichévski. Por possuir uma consciência "elevada" – isto é, nas palavras do próprio personagem: uma "consciência hipertrofiada" –, o homem do subsolo se vê forçado a abdicar da graça redentora da estupidez humana. Ele sabe que o "muro" impossibilita o avanço de qualquer ideia ou de qualquer tipo de reação moral efetiva. E o que lhe resta fazer quando se sentir ofendido ou magoado? Alimentar esse ressentimento tóxico que, como ele próprio compreende, não pode ser descarregado legitimamente sobre ninguém.

Por ter consciência de que a ideia de culpa e todas as outras ideias morais foram (ou deveriam ter sido) excluídas e apagadas dessa nova tábua de valores das "leis da natureza" – imposta pela filosofia radical de Tchernichévski –, o homem do subsolo persiste, irracionalmente, em ter reações morais.[254] Curiosamente, o esgotamento dessa "razão egoísta"

---

[252] Aqui, estamos de acordo com a interpretação de Tchirkóv em seu *O estilo Dostoiévski* (c.f. TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de Dostoiévski*, op. cit. p. 56.
[253] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 30.
[254] Aqui, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. pp. 442-3.

levará o personagem de Dostoiévski a abdicar de qualquer tipo de reação e, de maneira "racional", optar pela inércia. Se observarmos atentamente o estilo de vida do "homem do subsolo" a partir da ótica nietzschiana, entendemos ser plausível afirmar que o personagem, por meio de suas reflexões conflitantes – que resultam em seu estado de total incapacidade de reação – se enquadra na acepção de niilismo do *nada ter para querer*.

Tendo em vista que os impulsos contraditórios que lutam dentro dele, quando somados à sua consciência hipertrofiada, chegam a paralisar o seu caráter, supostamente ele não deveria sentir mais nada, nenhum tipo de sentimento; nem ódio, nem rancor. O único "consolo raivoso" por sua "amoralidade" de sentimentos, seria repetir para si mesmo que

> um homem inteligente não pode, a sério, tornar-se algo [...] somente os imbecis o conseguem [...] um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma criatura eminentemente sem caráter; e uma pessoa de caráter, de ação, deve ser sobretudo limitada [255]

Ou seja, essa é a desculpa que o homem do subsolo utiliza para justificar sua amoralidade. Em outras palavras, ele se diz forçado a ser um indivíduo sem caráter, por se considerar um homem "inteligente" do seu tempo. Por meio de suas reflexões, o homem do subsolo apresenta ainda, outro sentimento conflitante, uma espécie de "prazer na própria degradação". Observemos suas palavras:

> o prazer provinha justamente da consciência demasiado viva que eu tinha da minha própria degradação; vinha da sensação que experimentava de ter chegado ao derradeiro limite; de sentir que, embora isso seja ruim, não pode ser de outro modo; de que não há outra saída; de que a pessoa nunca mais será diferente, pois, ainda que nos sobrasse tempo e fé para isto, certamente não teríamos vontade de fazê-lo e, mesmo se quiséssemos, nada faríamos neste sentido [...] tudo isto ocorre segundo as leis normais e básicas da consciência hipertrofiada, de acordo com a inércia, decorrência direta dessas leis, e, por conseguinte, não é o caso de se transformar; simplesmente não há nada a fazer [...][256]

Ora, sabemos que essa "inercia" a qual se refere o personagem, como vimos, foi uma forma zombeteira escolhida por Dostoiévski para de explicitar as consequências de uma doutrina filosófica desse tipo na prática. Ou seja, uma doutrina que vai levá-lo, inevitavelmente, a esse conflito contraditório que acarretará no sentimento de prazer degradante descrito acima pelo personagem. Uma doutrina cuja lógica cientificista age de maneira a dissolver os

[255] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 17.
[256] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 20.

sentimentos morais e as emoções do ser humano, supostamente impediria qualquer tipo de reação efetiva por parte do indivíduo. Entretanto, ao mesmo tempo em que o homem do subsolo dá a entender ser um adepto dessa doutrina, suas reflexões o levam a uma atitude de autonegação, que parece ser o objetivo principal de Dostoiévski ao escrever esse primeiro momento da novela. Esse tipo de negação niilista, conflui com a interpretação de Nietzsche acerca das consequências do cientificismo que caracteriza o século XIX. A esse respeito, observemos o seguinte argumento do homem do subsolo, que entendemos ser um ataque direto à mentalidade positivista e todo racionalismo ocidental daquela época:

> mas lembrei-me da ciência e... me detive. [...] se realmente se encontrar um dia a fórmula de todas as nossas vontades e caprichos, isto é, do que eles dependem, por que leis precisamente acontecem, como se difundem, para onde anseiam dirigir-se neste ou naquele caso etc. etc., uma verdadeira fórmula matemática, então o homem será capaz de deixar de desejar, ou melhor, deixará de fazê-lo, com certeza.[257]

Por fim, de acordo com o que pudemos observar nas últimas páginas, podemos compreendemos que, por meio da razão, o homem do subsolo conclui que não é válido (e até mesmo "descartável") expressar qualquer tipo de sentimento moral. Entretanto, ele mesmo não consegue seguir à risca os preceitos dessa filosofia egoísta. Pois, ironicamente, ele ainda tem a capacidade de sentir na pele os "impulsos contraditórios" que acabam por levá-lo a um estado de total inercia. Em consequência disso, ele "permanece sentado de braços cruzados" e se vê incapaz de efetivar qualquer tipo de reação. Uma característica que converge com os atributos do "homem do niilismo do nada ter para querer" de Nietzsche.

Ou seja, este raciocínio desenvolvido por Dostoiévski nesta primeira parte do *Memórias do subsolo*, está muito próximo ao que Nietzsche leva a cabo na III dissertação da *Genealogia da Moral*, onde o filósofo afirma que a racionalidade científica leva ao colapso da moral e a um niilismo da falta de referências. Se Nietzsche toma como fio condutor de sua análise o processo histórico da laicização da razão que caracteriza a civilização ocidental no século XIX; Dostoiévski, por sua vez, realiza algo muito parecido neste primeiro trecho da novela, mas por meio do conflito psicológico do seu personagem, que o conduz, inevitavelmente, à seguinte conclusão: "o melhor é não fazer nada! O melhor é a inercia consciente!".[258]

---

[257] *Memórias do Subsolo*, op. cit. pp. 39-40.
[258] Memórias do subsolo, op. cit. p. 50.

3.3.2 *A Propósito da Neve Molhada*[259]: as memórias de um "homem ressentido"

A segunda parte do *Memórias do Subsolo* leva o título de "*A Propósito da Neve Molhada*", e nela – afirma Dostoievski em nota –, "se encontrarão realmente 'memórias' desse personagem sobre alguns acontecimentos da sua vida"[260]. Ou seja, como o próprio autor anuncia, a trama deste segundo trecho do livro gira em torno dos episódios da juventude do "homem do subsolo". Em suas lembranças, podemos perceber de forma clara a sua atitude de vida: um indivíduo visivelmente magoado e raivoso, que planeja em sua mente uma vingança imaginária (porém, nunca executada), direcionada àqueles que, supostamente, lhe humilhavam, ofendiam e oprimiam. Quando analisada à luz do pensamento nietzschiano, podemos notar que o relato apresentado pelo homem do subsolo nesse trecho, possui uma confluência conceitual considerável com as características atribuídas por Nietzsche, em sua *Genealogia da Moral*, ao "tipo de homem do ressentimento". Em vista disso, nas próximas páginas, iremos trazer algumas passagens da novela que corroboram com essa nossa hipótese.

Antes de iniciarmos nossa análise, devemos ter em mente os diferentes objetivos de Dostoiévski ao escrever cada trecho da novela. Se na primeira parte, como vimos, o homem do subsolo satiriza a metafisica e a ética dos anos de 1860, de forma a nos transmitir a ideia de que a tese do "egoísmo racional" de Tchernchévski dissolve toda possibilidade de uma reação humana efetiva; neste segundo momento da obra, por sua vez, o personagem de Dostoiévski vai satirizar o "romantismo social sentimental" dos anos de 1840, e com isso, demonstrar que sua vaidade acaba por lhe bloquear qualquer forma de interação social[261]. Por exemplo, ele

---

[259] No que diz respeito ao subtítulo dado por Dostoiévski ao segundo trecho da novela, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank em seu *Dostoiévski: Os efeitos da liberação – 1860 a 1865*. Entendemos que ela corrobora com nossa hipótese de que o "homem do subsolo" representa, em certa medida, do espírito do tempo do século XIX na Rússia. Observemos o comentário de Frank: "O homem do subterrâneo é, antes de tudo, um tipo sociocultural e deve ser entendido como tal; mas na segunda parte, onde se torna uma paródia das atitudes dos anos de 1840, foi nutrido certamente pelo juízo que Dostoiévski fazia de si mesmo como membro dessa geração [...] O tom do período descrito nessa segunda parte é indicado também de muitas outras maneiras além da precisa cronologia das datas. O subtítulo, "A Propósito da Neve Molhada", parece não ter relação intrínseca com o texto e deve ter sido usado unicamente para desencadear a associação que traz à lembrança a prostituta [Liza]. Na verdade, porém, também ajuda a localizar firmemente a ação num cenário simbólico. P. V. Ânenkov observara, em 1849, que os escritores da Escola Natural gostavam de empregar "neve molhada" para caracterizar um aspecto típico da árida paisagem de Petersburgo; e, assim, Dostoiévski usa esse subtítulo para recuperar uma imagem de Petersburgo dos anos de 1840 – uma imagem daquela que, na primeira parte, chamara de "a cidade mais abstrata e premeditada do mundo", uma cidade cuja própria existência (desde *O Cavaleiro de Bronze*, de Púchkin) se tornara, na literatura russa, **emblemática da violência e do custo inumano da adaptação russa à cultura ocidental**" (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. pp. 455-6.)[grifo nosso].

[260] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 14.

[261] Neste momento, estamos de acordo com a interpretação de Joseph Frank a respeito do tema desse segundo trecho da novela: "os anos de 1840 haviam promovido seu próprio tipo de egoísmo e de vaidade, que permitiu aos "homens supérfluos" da intelectualidade da pequena nobreza liberal viverem num mundo onírico de "beneficência universal", ao mesmo tempo em que negligenciavam as obrigações morais mais simples e mais óbvias. Ele deixou

ridiculariza o "romântico russo" como uma maneira de ridicularizar a si próprio, e assim, aproximar-se cada vez mais de seu objetivo, isto é, atingir uma espécie de autonegação: "O nosso romântico é um homem de natureza larga e um grande maroto, o maior dos nossos marotos, eu vos asseguro isso... até por experiência própria"[262]. Lembrarmos que o próprio Dostoiévski, como vimos, era um seguidor da Escola Natural, que tinha como proposta literária consolidar o movimento do novo realismo russo, iniciado com Gógol, e que começara a ganhar espaço entre a nova geração de escritores naqueles anos. Em contrapartida, o "romantismo antigo à moda alemã" – como diria o personagem – passava por processo de "destronamento" na literatura europeia ocidental e também na russa.[263] A esse respeito, observemos o seguinte comentário o homem do subsolo:

> Nós, os russos, falando de modo geral, nunca tivemos os estúpidos românticos supraestrelares alemães e sobretudo franceses, sobre os quais nada atua, mesmo que a terra se fenda aos seus pés, mesmo que a França toda pereça nas barricadas: permanecem os mesmos, não se alteram nem sequer por uma questão de decência, e não cessam de entoar suas canções supraestrelares, no sepulcro da sua vida, por assim dizer, porque são imbecis.[264]

Notemos que no trecho acima, o protagonista de Dostoiévski, por meio de sua crítica zombeteira aos "românticos supraestrelares alemães", nos dá a entender que ele mesmo seria uma espécie de partidário da Escola Natural, ou seja, um entusiasta desse "novo realismo russo". Ao mesmo tempo, o homem do subsolo parece ter consciência de seu vínculo hereditário com o romantismo[265]. Outro detalhe importante que percebemos no livro, é que toda a novela foi estruturada a partir de uma confissão que é construída na expectativa da palavra alheia, e com isso, acaba por ser fortemente influenciada por esta.[266] Nesse sentido, observemos que o personagem, em determinado momento de sua confissão, assume que um dos seus grandes temores – talvez por possuir uma vaidade exacerbada – era se tornar um indivíduo ridículo perante os outros. Observemos:

---

bem claro que a eles cabia viver de acordo com suas próprias pretensões e conviver com seu amor abstrato à humanidade num ato concreto dirigido para um indivíduo de carne e osso. É esse exatamente o tema da segunda parte de [*Memórias do Subsolo*], que foi transposto para o mundo burocrático da primeira obra de Dostoiévski e corpificou-se numa personagem que é o equivalente administrativo humilde, mas sumamente consciente, do homem supérfluo" (FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 457).

[262] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 59.

[263] Neste ponto, estamos de acordo com a interpretação de Thirkóv em seu *O estilo de Dostoiévski* (c.f. TCHIRKÓV, Nikolai. *O estilo de Dostoiévski*, op. cit. p. 57).

[264] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 58.

[265] Nesse momento, estamos seguindo de perto a interpretação de Tchirkóv (c.f. THCIRKÓV, Nicolai. *O estilo de Dostoiévski*, op. cit. p. 55).

[266] Aqui estamos de acordo com a interpretação de Bakhtin, em seu *Problemas da obra de Dostoiévski* (c.f. BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da obra de Dostoiévski [Versão de 1929]*, op. cit. p. 231).

> Temia, também, a ponto de adoecer, tornar-me ridículo, e, por isto, adorava como um escravo a rotina em tudo o que se relacionava com coisas exteriores [...] Eu era doentiamente cultivado, **como deve ser um homem de nossa época** [...] É possível que eu fosse o único em toda a repartição a ter continuamente a impressão de ser um covarde e um escravo, e talvez tivesse esta impressão justamente porque era cultivado [...] **eu era um covarde e um escravo**. Digo-o sem qualquer acanhamento. **Todo homem decente de nossa época é e deve ser covarde e escravo. É a sua condição normal**. Estou profundamente convicto disso. Ele assim foi feito e para tal fim ajustado[267]

Ora, se analisarmos atentamente o trecho, percebemos que o personagem de Dostoiévski transmite em seus comentários uma certa ironia corrosiva sobre si mesmo. Notemos que ele se define como "um covarde e um escravo". Com base nessa afirmação, ele vai tentar justificar todo tipo de atitude mesquinha e indecente, que seriam, na verdade, decorrentes de sua vaidade inflamada e ofendida. Para vingar-se das humilhações supostamente sofridas, ele realiza pequenas maldades – a exemplo do que veremos, mais adiante, com a prostituta Liza. Observemos como o personagem descreve essas humilhações e o sentimento que provém delas:

> Era o cúmulo do suplício, numa humilhação incessante e insuportável, suscitada pelo pensamento, que se transformava numa sensação contínua e direta de que eu era uma mosca perante todo aquele mundo, uma mosca vil e desnecessária, mais inteligente, mais culta e mais nobre que todos os demais, está claro, mas uma mosca cedendo sem parar diante de todos, por todos humilhada e por todos ofendida [268]

Esse sentimento dúbio transmitido pelo personagem – que mescla uma suposta "superioridade" com um sentimento de humilhação – faz com que o homem do subsolo se torne um indivíduo rancoroso e ressentido. Consumido por uma vaidade ilimitada, o anti-herói de Dostoiévski nos mostra estar consciente de que não consegue estabelecer relações sociais "normais" com ninguém. Esta sua vaidade, em certo sentido, nos remete a atmosfera cultural dos anos de 1840 na Rússia. As lembranças do protagonista sobre seu passado recente no ambiente burocrático de um simples funcionário de repartição, favorecem, na obra, a construção de um egoísmo romântico forçado e artificial, ao mesmo tempo em que expõe de forma magistral o sentimento contraditório de "superioridade" que o homem do subsolo tem em relação à vida dos russos "comuns" [269]: Observemos o trecho:

---

[267] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 57.
[268] *Memórias do subsolo*, op. cit. p. 66.
[269] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Josepf Frank (c.f. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: Os Efeitos da Libertação – 1860 a 1865*, op. cit. p. 459).

> Está claro que odiava todos os funcionários da nossa repartição, do primeiro ao último, e desprezava-os a todos, mas, simultaneamente, como que os temia. Acontecia-me até colocá-los acima de mim [...] ora desprezava alguém, ora colocava-o acima de mim. Um homem decente e cultivado não pode ser vaidoso sem uma ilimitada exigência em relação a si mesmo e sem se desprezar, em certos momentos, até o ódio. Mas, quer desprezando, quer colocando as pessoas acima de mim, eu baixava os olhos diante de quase todos que encontrava [...][270]

A vaidade do homem do subsolo o convence ser mais culto que os demais russos "comuns" pelo fato dele supostamente ter lido mais livros que os demais. Aos seus olhos, isto justifica o desprezo que ele sente por todos. De acordo com o trecho acima, podemos perceber que o homem do subsolo já era uma pessoa antissocial desde sua juventude. Logo no início da segunda parte da novela o protagonista deixa evidente sua reclusão social. Ele chega a afirmar que fazia três meses que não tinha relações sociais com ninguém. Nisso, o homem do subsolo começara sentir a necessidade de lançar-se novamente na sociedade. De tempos em tempos ele visitava um ex-colega de escola (Símonov) que, por sinal, era o único "conhecido" com quem ele ainda mantinha contato. No entanto, já fazia quase um ano que eles haviam se visto pela última vez. Apesar disso, o homem do subsolo – que precisava socializar com alguém de alguma forma – decide fazer uma visita surpresa ao colega.

Chegando lá, por coincidência, ele encontra outros dois antigos colegas de escola: "Pareciam tratar de um caso importante. Nenhum deles notou a minha chegada, o que era estranho até, pois fazia anos que não nos víamos" – afirma o homem do subsolo. Seus colegas tratavam de combinar um jantar de despedida em homenagem ao amigo Zvierkóv, "que era oficial e estava de partida para uma província distante. *Monsieur* Zierkóv" – diz o protagonista, "fora também meu colega de escola durante todo o curso. Eu passara a odiá-lo, particularmente, quando cursávamos os últimos anos" [271]. Podemos perceber que o homem do subsolo nutria pelos seus ex-colegas uma mistura de sentimentos de ódio e de inveja.

Para reforçar o caráter contraditório do anti-herói de Dostoiévski, apesar de dispensar a companhia das outras pessoas, o homem do subsolo, a contragosto dos demais colegas, não se conteve ao escutar a conversa e, de súbito, interveio no diálogo alheio e se insinuou a participar do referido jantar: "Parece-me que sou igualmente colega e, confesso, sinto-me até ofendido pelo fato de não terem me convidado" [272] . Ficou acertado entre eles de se encontrarem no outro

[270] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 57.
[271] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 75.
[272] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 79.

dia às dezessete horas. Com isso, além do homem do subsolo ter provocado uma situação desagradável para os outros colegas, ele mesmo se colocou em uma posição bastante desconfortável. Pois o protagonista não tinha sequer o dinheiro que afirmou ter, para dividir os custos do jantar quando "se convidou" para a despedida de Zierkóv. Além disso, o homem do subsolo tinha ainda, uma dívida para quitar com seu criado Apolón. Com todos esses pensamentos pairando sua mente ele passa a noite imaginando como vingar-se dos colegas. Pois, aos seus olhos, estes eram os verdadeiros culpados por ele ter agido daquela maneira desconcertante. Observemos:

> no mais intenso paroxismo da febre e do medo, sonhava sobrepuja-los, vencê-los, arrastá-los, obriga-los a amar-me; bem, ainda que fosse "pela elevação das ideias e do meu indiscutível espírito" [...] mas o mais cruel pra mim [...] era o fato de já então saber [...] inteiramente e com certeza – que, na realidade, não precisava de nada daquilo, que na verdade eu não queria de modo algum esmaga-los, dominá-los, atraí-los, e que – mesmo que alcançasse esse resultado – seria o primeiro a não dar um vintém por eles [...] Presa de inexprimível angustia, acercava-me da janela, abria o postigo e fixava o olhar na bruma turva da neve molhada, que caia densamente...[273]

O trecho acima é ilustrativo para demostrar, novamente, o caráter contraditório do homem do subsolo. Ele odeia os seus colegas, ao mesmo tempo em que deseja ser aceito por eles. Este conflito interno faz brotar nele uma "inexprimível angústia". Em resumo, os acontecimentos referentes ao jantar se deram da seguinte maneira. Depois de impor sua presença na despedida "entre amigos", o homem do subsolo chega uma hora antes de todos no local acertado e começa a beber sozinho enquanto espera os outros convidados. No entanto, ele não sabia que seus colegas de escola tinham combinado entre si de chegarem somente às dezoito horas (uma hora depois dele). Propositalmente, eles não avisaram ao homem do subsolo. Então, quando eles finalmente chegaram no local, a reação imediata do protagonista é insultar o convidado de honra. Como sabemos, o homem do subsolo já nutria um certo ressentimento por este, o que o fez descarregar todo ódio, rancor e inveja que havia acumulado pelos colegas desde os tempos de escola. Depois disso, embriagado e humilhado pelos companheiros que não deram tanta importância para sua explosão de raiva, o homem do subsolo fica a andar pateticamente, de um lado para o outro da sala, enquanto seus desafetos o negligenciam totalmente e continuam a festejar. Observemos o trecho:

---

[273] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 85.

> De quando em quando cravava-se em mim, com dor profunda, venenosa, um pensamento: passariam dez, vinte, quarenta anos, e eu, mesmo decorridos quarenta anos, haveria de lembrar com humilhação e repugnância estes momentos, os mais imundos, ridículos e terríveis de toda minha vida. Era impossível rebaixar-me de modo mais desonesto e deliberado. Eu compreendia isto perfeitamente, mas assim mesmo continuava a caminhar da mesa à lareira e vice-versa [274]

No final da noite, todo o grupo – exceto o homem do subsolo – segue para um bordel. Com isso, o protagonista fica sozinho alimentando seu ressentimento, até que encontra uma maneira de vingar sua honra injuriada: ele decide ir atrás dos colegas e desafiá-los para um duelo. Durante o caminho, na carruagem, o homem do subsolo imagina o momento glorioso em que, ao final do duelo, diria aos seus oponentes:

> 'Olha, monstro, as minhas faces encovadas e os meus farrapos! Perdi tudo: a carreira, a felicidade, a arte, a ciência, a *mulher amada*. E tudo por tua causa. Aqui estão as pistolas. Vim descarregar minha pistola e... perdoo-te'. Neste momento, atirarei para o ar, e ninguém mais ouvirá falar de mim...[275]

Entretanto, como era de se esperar, toda essa fantasia e extravagância de pensamentos permanecem em sua imaginação. Pois, ao chegar no "prostíbulo", ele não consegue encontrar nenhum de seus desafetos. Aparentemente todos já haviam saído de lá. É justamente nesse momento da trama que ele se depara com a jovem prostituta Liza. Depois de manter relações sexuais com ela, o homem do subsolo é tomado por um acesso de "transformação": "Um pensamento sombrio nasceu-me no cérebro e passou-me por todo o corpo, sob a forma de certa sensação desagradável, semelhante à que se tem ao entrar num subterrâneo úmido e abafado"[276]. Esse "pensamento" vai tomando forma e se transforma em um jogo de sentimentos ilusórios e degradantes, no qual o homem do subsolo se aproveita da "inocência" da jovem, desta vez, com objetivo de triunfar sobre ela não apenas fisicamente, mas também espiritualmente.

Ele começa sua "pregação" apontando para Liza as circunstâncias humilhantes de sua vida, de maneira a tentar censurá-la. O homem do subsolo cita detalhes de degradação extremos, no intuito de despertar na jovem um sentimento de vergonha. Finalmente, depois de um longo monólogo, ele atinge seu objetivo. Liza desaba em prantos e entra em um estado de completo colapso emocional. Nesse momento, o homem do subsolo parece sentir na pele um pouco da emoção de vivenciar, ao menos uma vez, o tão sonhado papel de benfeitor que fantasiava em sua imaginação. Entretanto, o que podemos observar aqui, é o personagem representar

---

[274] *Memórias do Subsolo*, op. cit. pp. 94-5.
[275] *Memórias do Subsolo*, op. cit. 100.
[276] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 103.

justamente o papel oposto, isto é: o anti-herói de Dostoiévski. Depois de humilhar a jovem, o homem do subsolo proclama ainda como será o dia de sua morte e o que acontecerá com o corpo e com a memória de Liza:

> Comprarão um caixão e o carregarão de modo como hoje carregaram aquela infeliz, e irão ao botequim beber à sua memória. No túmulo, estará uma lamaceira, uma sujeira, uma neve molhada [...] E este será o fim da sua memória sobre a terra: os túmulos de outra gente são visitados por filhos, pais, maridos; mas você não terá uma lágrima, um suspiro, uma lembrança, e ninguém, absolutamente ninguém, em todo mundo, irá visita-la; o seu nome desaparecerá da face da terra, como se você nunca tivesse existido, como se não tivesse nascido! [277]

No outro dia pela manhã, logo quando ele acorda, lhe vem à mente o pensamento do dia anterior:

> após algumas horas de um sono profundo, de chumbo, e relembrando, no mesmo instante, tudo o que se passara na véspera, cheguei até a surpreender-me com meu *sentimentalismo* em relação a Liza, como todos aqueles 'horrores e compaixões de ontem". [278]

Em seguida, ele escreve uma carta para seus colegas pedindo desculpas, e justifica que sua atitude ridícula da noite anterior teria sido causada pelo excesso de álcool. Observemos:

> Há nisto até um tom brincalhão, como se fosse um marquês, não é verdade? extasiava-me, relendo o bilhete. E tudo provém do fato de eu ser uma pessoa culta, evoluída! Outros, no meu caso, nem saberiam como escapar da rede, mas eu me livrei e estou farreando de novo, e tudo porque sou 'um homem culto e evoluído de nosso tempo'[279]

Depois de enviar a carta, ele volta a relembrar os detalhes daquela noite. Esse momento da novela nos serve como um bom exemplo para demonstrar de maneira clara como funciona a mente de um ressentido. Notemos que o homem do subsolo estava tomado pelo sentimento de desgosto e impotência frente a situação causada por ele próprio – isto é, Liza poderia chegar a qualquer instante em sua casa. Ele estava arrependido de, num momento de êxtase, movido por um sentimentalismo e por uma compaixão fraternal, tê-la convidado a visitar sua residência. Ou seja, depois de tê-la "possuído", depois de humilhá-la e de fazê-la chorar; depois de tudo isso, ele ainda teve a desfaçatez de convidá-la para lhe fazer uma visita quando desejasse. O homem do subsolo estava tomado pelo rancor e por um ressentimento tóxico, ocasionados pela

[277] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 118.
[278] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 122.
[279] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 123.

espera angustiante de um momento que certamente lhe seria incômodo: "Atormentava-me incessantemente o pensamento de que Liza podia vir a minha casa. Parecia-me estranho que, de todas aquelas recordações da véspera, a de Liza me torturasse de modo particular, inteiramente à parte"[280]. Liza demora a aparecer e ele passa a culpá-la por toda sua dor e sofrimento. Agora o homem do subsolo precisa se vingar. Notemos que ele pretende, inutilmente, utilizar-se dos mesmos recursos os quais foi submetido, ou seja: ele diz que quando a jovem chegar vai ignorar a presença dela, assim como foi ignorado por seus colegas no jantar. É evidente que ele não conseguiria efetuar tamanha "vingança". Por ter dado o seu endereço para Liza, o homem do subsolo passa alguns dias impaciente com a possibilidade real da visita. Isto porquê ele tinha medo que Liza tomasse conhecimento da situação de pobreza em que ele vivia, o que seria um tormento para sua vaidade inflamada. Isso afetaria a falsa imagem de "herói" que ele tentou transmitir para a jovem prostituta alguns dias antes.

No entanto, após o anti-herói de Dostoiévski passar quatro dias aflito com a possibilidade de receber a visita da jovem, Liza finalmente aparece em sua porta. Por azar, ela chega no exato momento em ele estava a discutir com seu servo Apolón. Liza consegue flagrar o desentendimento entre os dois. O homem do subsolo, trajando roupas surradas e com uma péssima aparência, discutia questões financeiras com seu criado (em suma, ele devia dinheiro à Apolón). Quando Liza chega ele está incontrolável e no auge de sua fúria histérica. Ao ver a jovem, sua reação é desabar em lágrimas e dizer que está sendo torturado pelo seu servo. Por Liza ter chegado em sua casa justamente nesse momento embaraçoso, o homem do subsolo direciona e transfere toda sua frustração para a jovem. Observemos o trecho:

> Eu estava enraivecido contra mim mesmo, mas, naturalmente, ela é que devia sofrer as consequências. Um rancor terrível contra ela ferveu de chofre em meu coração; era capaz de matá-la ali mesmo, parecia-me. Para me vingar dela, jurei mentalmente não lhe dizer mais nenhuma palavra enquanto estivesse ali, 'Ela é que é a causa de tudo', pensava.[281]

Ora, notemos que a situação em que se encontrava o homem do subsolo era muito humilhante para ele. Liza, sem se dar conta, tenta comunicar-lhe uma importante decisão que havia tomado: ela pretendia largar o bordel. A notícia fez com que o homem do subsolo relembrasse da noite anterior, e essa foi a sua gota d´água. A partir de então, ele volta a culpá-la por toda humilhação que sofreu e deseja, novamente, vingar-se dela. Nesse momento da

[280] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 124.
[281] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 136.

trama, sua "máscara" de herói se despedaça por completo. Observemos, por exemplo, como ele confessa para Liza os acontecimentos que o levaram a encontrá-la no bordel:

> Eu tinha sido ofendido, ao jantar, pelos que estiveram naquela casa antes de mim. Fui até lá para espancar um deles, um oficial; mas não deu certo, não o encontrei; tinha que desabafar sobre alguém o meu desfeito, tomar o que era meu; apareceu você, e eu descarreguei sobre você todo o meu rancor, zombei de você. Humilharam-me, e eu também queria humilhar; arrasaram-me como um trapo, e eu também quis mostrar que podia mandar... Eis o que aconteceu; e você pensou que eu fui lá para salvá-la, não? Você pensou isso? [282]

Nesse trecho final da novela, nos vem em mente a desconcertante imagem do destino trágico de uma jovem que foi tirada da podridão de um prostíbulo e alimentada de falsas esperanças, apenas para ser humilhada cruelmente de forma cínica e covarde. Observemos como o homem do subsolo, sem nenhum remorso, confessa para Liza seu "plano" maligno:

> eu precisava então ter poder, precisava de um jogo, precisava conseguir suas lágrimas, a sua humilhação, a sua histeria. Eis do que eu precisava então! Mas eu próprio não suportei isto, porque sou um crápula; assustei-me e, o diabo sabe para quê, dei de bobo meu endereço a você.[283]

Ele ainda justifica sua atitude, afirmando que possui uma inexplicável necessidade de tiranizar: "Bem certo é que eu não posso viver sem autoridade e tirania sobre alguém... Mas... mas nada se consegue explicar com argumentação, e, por conseguinte, não há motivo para se argumentar" [284]. Ao final de sua confissão, o homem do subsolo escancara de vez sua amoralidade e seu caráter egoísta: "que o mundo leve à breca ou que eu deixe agora de tomar o chá? Direi que acabe o mundo, mas que eu sempre possa tomar o meu chá" [285]

Por fim, o "anti-herói" de Dostoiévski afirma que depois de vários anos

> tudo isso [...] vem à memória de modo demasiado *mau*. [...] não será melhor encerrar aqui as "Memórias"? Parece-me que cometi um erro começando a escrevê-las. Pelo menos, senti vergonha todo o tempo em que escrevi essa *novela*: é que isso não é mais literatura, mas um castigo correcional [...] contar [...] como eu fiz fracassar a minha vida por meio do apodrecimento moral a um canto, da insuficiência do ambiente, desacostumando-me de tudo o que é vivo por meio de um enraivecido rancor no subsolo [...] foram acumulados *intencionalmente* todos os traços de um anti-herói, e, principalmente, tudo isto dará uma impressão

[282] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 137.
[283] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 138.
[284] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 141.
[285] *Memórias do Subsolo*, op. cit. p. 138.

> extremamente desagradável, porque todos nós estávamos desacostumados da vida, todos capengamos, uns mais, outros menos [286]

Ora, de acordo com o que pudemos observar nos trechos que selecionamos da segunda parte do livro, podemos afirmar que o homem do subsolo, em sua juventude, apresenta características que convergem com as do tipo do "homem do ressentimento" de Nietzsche. Lembremos que a noção do *ressentimento* nietzschiano, grosso modo, pode ser entendido como a "incapacidade" de reação de um ser humano frente a um sentimento de agressão gerado por qualquer estímulo. Ou seja, por não conseguir agir, esse indivíduo agora apenas *sente* uma espécie de desgosto caracterizado pela impotência e pela invídia. Inevitavelmente, por sua consciência ser invadida pela memória – o que faz com que sua reação deixe de ser acionada e passe a ser apenas *sentida* –, esse sentimento faz com que o ressentido necessite sempre de uma espécie de bode expiatório para direcionar o seu ódio e rancor vingativo. Ele precisa de desforrar-se. Entretanto, sua impotência não o deixa realizar qualquer reação efetiva. Portanto, como essa vingança real não ocorre, a frustração e a infelicidade lhe invadem a mente e o corpo. E o ressentido, por não ter conseguido o que desejava, parte à procura de alguém para culpar por sua dor e sofrimento. Estes seriam alguns dos atributos que podemos identificar numa pessoa ressentida.[287] Em vista disso, Nietzsche vai afirmar ainda, que é o *ressentimento* que caracteriza o estado de espírito do tipo de indivíduo moralmente considerado "escravo" – isto é, aquele ser humano que possui uma moral negadora da vida, negadora do mundo e negadora do próprio corpo. Por fim, o *escravo* utiliza esse seu *ressentimento* como uma espécie de mecanismo para engendrar os valores "o bom" (ele mesmo) e "o mau" (o outro).

Voltemos ao homem do subsolo. Vimos que o personagem, apesar de tentar de todas as formas, não consegue reagir de maneira efetiva aos sentimentos de ofensa e humilhação que lhe invadem constantemente os pensamentos. Ele vive com uma espécie de desgosto permanente por se sentir impotente perante os outros. Ora coloca-os acima dele, ora despreza-os. Em uma tentativa frustrada de vingar-se dos antigos colegas, ele acaba por humilhar a jovem prostituta Lize. Para finalizar, entendemos que em *Memorias do Subsolo*, Dostoiévski nos oferece, através das memorias, reflexões e argumentos do "homem do subsolo", um material que muito possivelmente foi utilizado por Nietzsche para a caracterização do seu "homem do ressentimento". E quais seriam essas características que convergem entre o "homem do subsolo" de Dostoiévski, e o "homem do ressentimento" nietzschiano? Não reagir diretamente

---

[286] *Memórias do Subsolo*, op. cit. pp. 145-6.
[287] Aqui, estamos seguindo de perto a interpretação de Vânia Dutra de Azevedo (C.f. AZEVEDO, Vânia Dutra de. RESSENTIMENTO [*Ressentimento*]. In: *Dicionário Nietzsche*, Op. cit. pp. 364-366).

às adversidades e planejar mentalmente uma vingança imaginária, por ter consciência de sua total incapacidade de levar a cabo uma reação efetiva. Com isso, este tipo de indivíduo passa a acumular ofensas de maneira a se auto negar. Ele vai juntar dentro de si uma multiplicidade de sentimentos de rancor, ódio e vingança, provenientes daqueles impulsos contraditórios que não são direcionados para fora e que permaneceram dentro dele, envenenando e corroendo seu corpo por completo.

Após nossa leitura do *Memórias do Subsolo* à luz do pensamento nietzschiano, conseguimos perceber, de forma bastante nítida, certas aproximações entre o homem do subsolo – personagem de Dostoiévski que se define como "um covarde e escravo", assim "como deve ser um homem de [sua] época"; e o tipo de "homem do ressentimento" estudado por Nietzsche em seus escritos.

4 CONCLUSÕES

Esta dissertação teve como objetivo examinar qual tipo de relação existiu entre Nietzsche e Dostoiévski, no que se refere ao tema do niilismo. A intenção foi verificar se essa relação se caracterizou como uma apropriação (1) do conteúdo literário do escritor russo pelo filósofo; uma influência (2) daquele sobre este; ou como uma espécie de convergência (3) ou confluência temática da obra de ambos. Em nossa introdução, tomamos a terceira opção como a hipótese do nosso trabalho. Isto é, tentamos mostrar que as convergências entre os autores são resultado do espírito do tempo no qual eles viveram, a saber, uma época caracterizada pela falência dos valores ocidentais. Para colocarmos à prova nossa hipótese, realizamos uma análise das noções de niilismo que encontramos nas obras dos dois autores. Primeiro tentamos esclarecer o niilismo em Nietzsche. Em seguida, fizemos uma leitura de Dostoiévski à luz do pensamento nietzschiano. Para isso, utilizamos como referência, as duas primeiras obras do autor russo as quais Nietzsche teve acesso por meio de uma edição francesa, quais sejam: as novelas *A senhoria* e *Memórias do Subsolo*. Esses dois escritos foram publicados juntos – como se fossem apenas uma obra – sob o título de *L´Esprit Souterrain*.

No capítulo dois apresentamos os quatro tipos de niilismo que nos serviram de base para a análise comparativa que realizamos no terceiro capítulo. Primeiramente, conceituamos a noção do niilismo do *"nada querer*". Examinamos que esse tipo de niilismo é característico da civilização ocidental, o qual é moralmente norteada pelas noções de transcendência. A partir da análise de alguns trechos do diálogo platônico *Fédon*, evidenciamos como as noções de transcendência e de dualismo foram engendradas em nossa civilização, em um primeiro momento, por Platão. Em seguida, realizamos uma análise da gênese da moral cristã – um outro pilar da moral ocidental. Em um segundo momento do capítulo, examinamos o niilismo do *nada ter para querer*. Mostramos que este tipo de niilismo é caracterizado pelo total esvaziamento, provocado pela *morte de Deus* e pelo fracasso da moral ocidental. Vimos que Nietzsche vai procurar adversários capazes de superar o ideal acético que domina o Ocidente. E nessa busca, ele elenca a ciência como um possível adversário à altura destes ideais. Entretanto, o filósofo vai concluir que a ciência é na verdade um dos últimos desdobramentos do próprio ideal ascético. A partir disso, explicitamos ainda, que o niilismo do "*nada ter para querer*" tem como uma de suas possíveis consequências, o niilismo suicida. Mostramos que o niilismo suicida é caracterizado por um processo de autodesintegração do próprio indivíduo, que perdeu suas referências supostamente "absolutas" procedentes dessa vida imanente. Outro conceito nietzschiano que trouxemos nesse capítulo foi o tipo de "sacerdote ascético".

Demonstramos que este "tipo" tem entre suas funções, evitar o surgimento de toda espécie de *niilismo suicida*, conservando assim, a vida destes indivíduos doentes que, por si próprio, tenderiam a se autodestruir.

Numa última etapa do capítulo dois, apresentamos uma espécie de alternativa proposta por Nietzsche para reorientar a civilização ocidental e o ser humano, que, após a morte de Deus, encontra-se encurralado pelo vazio existencial resultante da ausência de referências morais concretas. Para tanto, trouxemos à tona a noção nietzschiana do *niilismo afirmativo*. Evidenciamos que este tipo de niilismo é caracterizado pela afirmação da terra e pela afirmação do mundo. Ou seja, é o niilismo do "além-do-homem". Mostramos que essa é a noção de niilismo da transvaloração e da superação das outras formas de niilismo. Ele deve ser levado a cabo por meio da doutrina do *eterno retorno do mesmo*, de maneira a gerar uma nova tábua de valores morais, a ser afirmada pelo novo "homem transvalorado". As noções de *vontade de potência*, *transvaloração dos valores* e *amor fati*, também serviram de instrumento para melhor desenvolver o conceito de *niilismo afirmativo* no final do primeiro capítulo. Em resumo, vimos que de acordo com Nietzsche, a história moral do Ocidente é marcada pelo niilismo. Seja o niilismo do *querer o nada* que leva à negação da imanência; seja o niilismo do *"nada ter para querer*", trazido pelo advento que caracteriza a falência Ocidente (e também do próprio niilismo do "*querer o nada*"), a saber, a *morte de Deus*. Enfim, o ideal ascético que permeia a própria ciência em sua *vontade de verdade* teria levado à *morte de Deus*. Portanto, no segundo capítulo, mostramos que Nietzsche apresenta um diagnóstico do seu tempo, este marcado pelo desmoronamento das principais referências de valores.

Já no capítulo três, em um primeiro momento, fizemos a análise da novela *A senhoria* à luz dos conceitos nietzschianos de '*vontade de verdade'*, '*ascetismo científico'* e '*niilismo asceta'*. Pudemos identificar, a partir do personagem Ordínov, uma espécie de representante do conceito nietzschiano de *vontade de verdade*. Sua busca por uma verdade final através dos métodos científicos vai levá-lo a experimentar um tipo de ascetismo característico desses procedimentos – o chamado *niilismo asceta* ou *ascetismo científico*. Notamos que o personagem, no início da obra, pode ser considerado como uma figura que personifica os ideais científicos. Entretanto, no final do livro, ele não consegue juntar forças e fracassa em sua tentativa de ajudar Katierina a se libertar de sua sujeição. Com isso, observamos que a conclusão à qual chegamos está em plena conexão com o raciocínio nietzschiano que encontramos na terceira dissertação de *Genealogia da moral*. Ou seja, quando Nietzsche elenca a ciência como um possível adversário à altura do ideal ascético, mas descobre que ela própria representa um

último desdobramento deste mesmo ideal – o que vai acarretar a *morte de Deus*. É digno de nota que o personagem de Dostoiévski, que parece representar este ideal no contexto da novela, também não consegue livrar Katierina de sua escravidão moral, que é exercida por Múrin por meio de seus estratagemas. Com relação ao "velho místico", pudemos perceber que os artifícios usados por ele convergem com os métodos utilizados pelo *sacerdote ascético* de Nietzsche, no intuito de perpetuar seu domínio perante os fracos e malogrados. Ou seja, por meio do sentimento de culpa e de manipulações psicológicas e morais.

Ainda no terceiro capítulo, realizamos à análise da novela *Memórias do subsolo* a partir dos dois trechos que compõem a obra. No primeiro trecho do livro, intitulado "*O Subsolo"*, mostramos que o raciocínio desenvolvido por Dostoiévski está em plena convergência com o que Nietzsche leva a cabo na III dissertação da *Genealogia da Moral*. Isto é, o filósofo identifica que a racionalidade científica leva ao colapso da moral e a um niilismo da falta de referências – ou seja, o niilismo *do nada ter para querer*. Nietzsche vai tomar como fio condutor de sua análise o processo histórico da laicização da razão que caracteriza a civilização ocidental no século XIX. Já Dostoiévski, realiza algo muito parecido, mas por meio do conflito psicológico do seu personagem, que o conduz, inevitavelmente, a conclusão de que o melhor é não fazer nada, ou seja, a "inercia consciente". Percebemos que seu procedimento de autoanálise acaba por levá-lo a uma espécie de autonegação. Enfim, a figura do homem do subsolo representa de maneira clara as aflições e o niilismo que permeava o ser humano do século XIX. Já com a análise do segundo trecho da novela – intitulado "*A propósito da neve molhada*", vimos, através das lembranças da juventude do "homem do subsolo", um indivíduo egoísta, rancoroso e maldoso, possuidor de uma vaidade exacerbada, que planeja mentalmente uma vingança imaginária e nunca efetuada, direcionada àqueles que supostamente lhe humilhavam e ofendiam. A riqueza de detalhes profundos do psicológico e da alma humana que encontramos na confissão do personagem, nos remetem às características do tipo de "homem do ressentimento" nietzschiano.

Para finalizar, por meio da leitura das referidas novelas de Dostoiévski à luz do pensamento nietzschiano, encontramos uma ferramenta que nos ajudou a expor de forma clara nossa hipótese inicial de pesquisa, e assim, chegamos à seguinte conclusão: os dois autores muito possivelmente respiravam o ar do mesmo espírito do tempo, qual seja, uma época marcada pelo colapso dos valores morais do Ocidente. No caso de Nietzsche, temos uma Europa cientificista na qual o processo de laicização da razão que se desenvolveu sobretudo a partir do início da modernidade, levou ao esfacelamento da principal referência de valor do Ocidente,

isto é, Deus. No caso de Dostoiévski, vimos como o processo histórico caracterizado pela emancipação dos servos e a decadência da aristocracia abalou os valores da sociedade russa. Ora, além do niilismo, vimos que outras noções como ressentimento, ascetismo e vontade de verdade, também estariam presentes nos dois autores. Evidenciamos ainda, que não apenas essas noções seriam comuns aos dois autores, pois, além disso, notamos uma confluência no que se refere ao diagnóstico do conflito entre a razão esclarecida e os valores morais, que deixou o indivíduo do século XIX perdido e sem referências. Por outro lado, a nossa pesquisa indica também que, a partir dos anos de 1887, houve, em certa medida, uma apropriação da literatura de Dostoiévski por parte do filósofo. Temos a impressão de que esta leitura inicial de Nietzsche pode ter contribuído de maneira significativa para a identificação e o desenvolvimento de temas e de "tipos" que serão explorados pelo filósofo, sobretudo, em seus textos neste período (1887-1888). Em específico, destacamos os "tipos" do "*homem do ressentimento*" e do "*sacerdote ascético*".

REFERÊNCIAS

ARALDI, Clademir. NIILISMO [*Nihilismus*]. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável: Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, 2016. [Sendas & Veredas]. pp. 326-28

BAKHTIN, Mikhail. **Problemas da obra de Dostoiévski**. Trad. Sheila Grillo e Ekaterina Vólkova Américo. São Paulo: Editora 32, 2022.

BOLZANI FILHO, Roberto. Introdução. *In*: PLATÃO. **A República**. São Paulo: Martins Fontes, 2006

BARROS, Roberto Almeida; LEAL, Julie Christie; LEAL, Mauro. "O homem do subsolo: uma leitura nietzscheana"**. Aufklärung**, João Pessoa v.2, n.2, pp. 229-246, outubro de 2015.

DIOGO, Luana Mara. "Dostoiévski, Nietzsche e o niilismo ocidental". **Revista Seara Filosófica**, Número 14, pp. 137-152, Inverno, 2017.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **A senhoria**. Trad. Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2020.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Escritos da casa morta**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2020.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Gente Pobre**. Trad. Fátima Bianchi. São Paulo: Editora 34, 2018.

DOSTOÏEVSKI, Fédor. **L´Esprit Souterrain**. Traduit et Adapte par Ely Halpérine et Charles Morice. Paris: Librairie Plon, 1886.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Memórias do Subsolo**. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os Irmãos Karamázov**, 2v. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2006.

FREZZATTI Jr., Wilson Antonio. DÉCADENCE (*Décadence*). In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável: Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, pp. 179-180. [Sendas & Veredas], 2016.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: Os efeitos da libertação – 1860 a 1865**. Trad. Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp – Editora da Universidade de São Paulo, 2013.

MARTON, Scarlett. "A morte de Deus e a transvaloração dos valores". In: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2001

MARTON, Scarlett. **Nietzsche: Das forças cósmicas aos valores humanos**. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010.

MARTON, Scarlet. "O Eterno Retorno do Mesmo: Tese Cosmológica ou Imperativo Ético?" *In*: MARTON, Scarlett. **Extravagâncias**. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Unijuí, 2001.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. "A noção nietzschiana de transvaloração dos valores (uma Análise a partir das § 7 e § 8 da primeira dissertação de Genealogia da moral). **Autklärung**, João Pessoa, v. 7, n. esp, pp. 51-60. nov. 2020.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. ASCETISMO [ascetismos]. In: **Dicionário Nietzsche**. Editora responsável: Scarlett Marton. São Paulo: Edições Loyola, pp. 125-27. [Sendas & Veredas], 2016.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à Luz dos Antigos: a Cosmologia**. São Paulo: Editora Unifesp; Grupo de Estudos Nietzsche, 2020.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche à Luz dos Antigos: a Transvaloração dos Valores**. Curitiba: Editora CRV, 2022.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. **Nietzsche: o eterno retorno do mesmo, a transvaloração dos valores e a noção de trágico.** São Paulo: O autor. Tese de doutorado defendida no departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, 2013.

MELO NETO, João Evangelista Tude de. "O Eterno Retorno do Mesmo e a Subversão da Noção de Fatalismo". **Discurso**, São Paulo: v. 48, n. 2, pp. 121-133, 2018.

NASSER, Eduardo. **Nietzsche e a ontologia do vir-a-ser**. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

NIETZSCHE, Friedrich. **Sämtliche Briefe.** Kritische Studienausgabe (KSB). Organizada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Berlim: Walter de Gruyter, 1986.

NIETZSCHE, Friedrich. **Werke.** Kritische Studienausgabe (KSA). Organizada por Giorgio Colli e Mazzimo Montinari. Berlim/Nova York: Walter de Gruyter, 1999.

NIETZSCHE, Friedrich. **A Gaia Ciência**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Além do bem e do mal**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Assim falou Zaratustra**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **Ecce homo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia da Letras (Companhia de Bolso), 2017.

NIETZSCHE, Friedrich. **Fragmentos Póstumos**, v. I – IV. Trad. Juan Luis Vermal y Joan B. Llinares. Madrid: Grupo Anaya, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da moral**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2020.

NIETZSCHE, Friedrich. **O Anticristo**. Trad. Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras (companhia de bolso), 2016.

NIETZSCHE, Friedrich. **Os Pensadores: Obras Incompletas**. Trad. Rubens Rodrigues Torres Filho. São Paulo: Abril S. A. Cultural e Industrial, 1978.

PASCHOAL, A. E. "Dostoiévski e Nietzsche: anotações em torno do 'homem do ressentimento'". *Estudos Nietzsche*, Curitiba, v. 1, n. 1, pp. 181-198, jan./jun., 2010.

PLATÃO. **Fédon.** Trad. de Carlos Alberto Nunes. Pará: Ed. UFPA, 2011.

SANTOS SENA, Allan D. "O Jesus de Nietzsche e o príncipe Michkin de Dostoiévski". **Revista Trágica: estudos sobre Nietzsche**. v.3, n.1, pp. 21-40, 1º semestre 2010.

SHESTOV, Lev. "Dostoiévsky and Nietzsche: The Phylosophy oh Tragedy". In: **Essays in Russian Literature, The Conservative View*:* Leontiev, Shestov**, ed. and trans. Spencer E. Roberts, Athens (Ga), pp. 3-183, 1968.

SÓFOCLES. **Édipo Rei de Sófocles**. Trad. Trajano Vieira. São Paulo: Perspectiva, 2007.

STELLINO, Paolo. **Nietzsche and Dostoievsky: On the Verge of Nihilism**. Bern: Peter Lang, 2015.

TCHIRKÓV, Nikolai. O **estilo de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2022.

TCHERNICHÉVSKI, Nikolai Gavrílovitch. **O que fazer?**. Trad. Angelo Segrillo. Lisboa: Guerra & Paz Editores, 2017.

TCHERNICHÉVSKI, Nikolai Gavrílovitch. "The Anthropological Principle in Philosophy". In: **Selected Philosophical Essays.** Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

TCHIRKÓV, Nikolai. **O estilo de Dostoiévski**. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2022.