

LUIZ FELIPE /
PONDÉ

**CRÍTICA E PROFECIA
- A FILOSOFIA DA
RELIGIÃO EM DOSTOIÉVSKI**

2ª edição

GLOBALIVROS

“Os pregadores do materialismo e do ateísmo, que proclamam a autossuficiência do homem, estão preparando indescritíveis trevas e horrores para a humanidade sob pretexto de renovação e ressurreição.”

Diário de um escritor

“Ame toda a criação de Deus, ela inteira e cada grão de areia nela.

Ame cada folha, cada raio da luz de Deus.

Se amar tudo, perceberá o mistério divino nas coisas.”

Os irmãos Karamázov

Nota preliminar

Este trabalho é resultado das aulas ministradas pelo professor doutor Luiz Felipe Pondé no Programa de Estudos Pós-Graduados em ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, no segundo semestre de 2001.

No veemente caminho proposto pelo professor Pondé, partindo de alguns comentadores da obra de Dostoiévski antes de abordarmos seus títulos mais instigantes, deparamo-nos com a filosofia da religião de Heschel, a antropologia ortodoxa russa focalizada por Evdokimov, a análise literária de Bakhtin e com os comentários biográficos de Joseph Frank. Nesse percurso, o professor Pondé nos proporcionou uma reflexão acerca da paradoxal condição humana, bem como da priorização do conhecimento científico-pragmático em detrimento da experiência religiosa em nossa época. Época na qual o homem nada mais é do que um arranjo de átomos em constante funcionamento; época em que o desenvolvimento científico-tecnológico faz do homem um “criador”; época, enfim, em que “são definidas e firmemente estabelecidas as relações, tudo está assegurado, moldado em regras, todos estão contentes e felizes, a ponto de se terem realmente convencido disto, e... e... detiveram-se aí” [*Notas de inverno sobre impressões de verão*].

Gostaria de agradecer aos colegas Élcio Verçosa Filho, Leda Maria Perillo Seixas, Reginaldo Alves Campos e Renato de Castro Gama pela colaboração na gravação e transcrição das aulas e, principalmente, por terem delegado a mim a tarefa de organização e estabelecimento do texto. Tarefa esta que não teria sido possível realizar sem a confiança em mim depositada pelo professor Pondé, a quem, por isso, também agradeço.

Lilian Wurzba Ioshimoto
Maio de 2002

Introdução à segunda edição: a teologia ortodoxa em Dostoiévski

Em 2005, num colóquio sobre literatura russa na USP, eu participava de uma mesa sobre Dostoiévski, quando uma professora russa, Elena Vasina, me disse que o meu livro, este livro publicado dois anos antes, era pioneiro no assunto, mesmo na Rússia — um artigo a partir dele foi publicado posteriormente em Moscou e um exemplar consta na biblioteca do Museu Dostoiévski em São Petersburgo.

Este livro, fruto de um curso na PUC-SP, trata do lugar da teologia ortodoxa russa, de raiz grega e bizantina, na obra do grande autor russo. É um livro de filosofia da religião e não de crítica literária, como digo na introdução à primeira edição. Nesse sentido, o foco é a influência da religião russa no pensamento de Dostoiévski. Esse tema era o que a professora russa dizia ser pioneiro. Depois de décadas de domínio soviético (que não apreciava muito o caráter crítico do romance *Os Demônios* aos niilistas russos, ancestrais diretos dos bolcheviques), o aspecto teológico na obra do autor não era um tema muito explorado. Hoje é um clássico. Não se pode pensar o russo do “subsolo” sem os “temores e tremores” teológicos do autor desse “subsolo”. Não que os aspectos teológicos esgotem sua obra (nenhum o faz), mas sem eles, Dostoiévski pode ser transformado num autor puramente secular, sem as inquietações existenciais profundas de um russo que via a Rússia entre Deus e o Diabo.

Luiz F. Pondé

São Paulo, setembro de 2019

Introdução à primeira edição: profecia e desgraça

O que um escultor faz com um pedaço de mármore, a Bíblia faz com nossas mais sofisticadas intuições. É como elevar o mistério à expressão. [...] Nos profetas o inefável tornou-se voz.^[1]

Há alguns anos, o filósofo norte-americano Richard Rorty me disse, comentando uma conversa que eu tivera com Karl-Otto Apel, que o problema com Apel (e Habermas) era que ele não tinha “estômago” para a contingência, por isso inventava transcendentais kantianos que deveriam operar como dispositivos “anticontingência” no uso da linguagem. Rorty referia-se à pragmática transcendental de Apel e seu “argumento, logo existo” como modo de sustentar a ética da alteridade e proteger-nos da corrosão da racionalidade estratégica relativista e, por isso mesmo, agressiva.

Segundo Rorty, não há como negar a contingência ontológica irreduzível (a linguagem não descreve nada adequada e necessariamente), e a única forma de *cope* (lidar) com esta contingência seria por meio de cálculos pragmáticos e consensuais de base política e social. Rorty enuncia aqui (palavras minhas) o caráter de engenharia conceitual que tem sua filosofia neopragmática e sua solução branda para os dramas da racionalidade ocidental. Para Apel, há que se combater o relativismo (aprendendo com ele) “nas várias pessoas” da hermenêutica, da semiótica e do pragmatismo.^[2] Já para Dascal, maior teórico atual da epistemologia das

controvérsias, a solução do drama noético e epistemológico estaria em alguma forma de racionalidade suave presente na argumentação e em sua estrutura, identificável na análise pragmática dos argumentos praticados pelos cientistas, filósofos e teólogos. Relativismo, sim, mas suavizado por uma razão que “balança” para determinado lado temporariamente, permitindo-nos respirar por alguns momentos em meio à asfixia sofista pós-moderna.

Não pretendo aprofundar-me nessa polêmica da filosofia da linguagem e da epistemologia analítica. Diria apenas que compartilho o mal-estar alemão com o risco de uma filosofia que abraça a contingência ontológica irrestrita — a qual denomino *niilismo racional*, o que significa, na realidade, a aceitação de um niilismo pragmaticamente suavizado devido à crise geral de sentido na chamada “pós-modernidade” —, mas não posso deixar de reconhecer que Rorty tem alguma razão ao identificar a aparente “ingenuidade” temerosa alemã diante da realidade da condição humana.

Por outro lado, ainda que concorde com Dascal no que se refere à existência de uma Razão suave presente nos seus movimentos dialógicos, não me parece que essa posição resista à crítica dura do neopragmatismo rortiano: *a priori* ou contextual,^[3] a agressividade da contingência, ainda que domesticada teoricamente ou mesmo na prática social em alguns cantos mais felizes e ricos do mundo, permanece. Nada nos garante contra a práxis relativista, mesmo que exista uma Razão suave circulando no *logos* linguístico (a redundância é proposital). A racionalidade concreta da gravidade não impede os movimentos retóricos desse animal da contingência que é o ser humano, nem tampouco os ruídos da lógica bioquímica gástrica dizem alguma coisa à angústia alemã com relação à violência da contingência.

No limite, parece-me que o problema apontado por Rorty, na sua assunção dura da contingência,^[4] impõe-se filosoficamente. A reflexão que faço sobre a obra de Dostoiévski parte daí. O problema central da liberdade incriada do Homem é a raiz teológica dessa

questão. Essa liberdade degenera em niilismo. Vejamos.

Creio que antes mesmo de esses grandes epistemólogos atuais se lançarem à discussão dessa hidra que é a contingência, e seu braço filosófico-social armado, o relativismo, dentro do campo da filosofia da religião, Dostoiévski (entre outros, como Berdiaev, Ivanov, Pascal) já havia verticalizado a questão. Desnecessário dizer que tal problema data, no mínimo, do *Teeteto* de Platão, e que nenhum pensador com algum repertório iria supor que quaisquer desses autores — tampouco eles mesmos — pensam ter (re)descoberto a roda. Minha questão aqui se refere mais precisamente ao formato contemporâneo da discussão, formato esse que assimila os “avanços” do debate moderno Pós-Iluminismo, Pós-Romantismo alemão, Pós-*Linguistic Turn* e tecnológico-dependente. Em suma, depois da aposta humanista moderna, o problema do relativismo apresenta alguns agravantes, principalmente porque essa aposta implica um movimento de redenção — ainda que disfarçado em linguagem pós-metafísica — centrado na suposta consistência da natureza humana racional ou naquilo a que chamo, e de certa forma também Berdiaev, [5] falsa suficiência humana. A própria ideia de “reconstrução” do mundo e da sociedade deflagrada pela modernidade é figura dessa (inconsistente, na minha opinião e, penso, na de Dostoiévski) aposta humanista-naturalista.

Minha intenção, neste pequeno ensaio introdutório à reflexão mais detida acerca da crítica religiosa de Dostoiévski que se segue (crítica à escravidão humanista, como diria Berdiaev), [6] é exatamente deter-me na face contemporânea da realidade de um mundo que não passa de redescritões estabelecidas em meio à crise geral do sentido, mas que vive essa realidade de modo ridículo porque foge (nega reconhecimento) diante de seus próprios pressupostos latentes (vive em constante *denial*).

Ao “matarmos Deus”, na realidade, repetimos a velha história mítica adâmica: é a possibilidade de a linguagem (e a razão) produzir sentido — não meramente local, como Pascal diria [7] — que está no

foco da discussão filosófica contemporânea, insatisfeita com o minimalismo racional das correntes duramente pragmatizantes. Penso que filósofos religiosos como Dostoiévski (muitas vezes afastados do diálogo por receberem a pecha de reacionários) olham nos olhos de tal fato de modo muito mais consistente (enfrentando-o) do que muitos dos filhos do humanismo naturalista, ainda que brinquem de pós-modernos.

Não foi meu objetivo neste trabalho estabelecer um estudo de crítica literária da obra dostoiévskiana, mas, sim, um ensaio de crítica religiosa que apontasse o que as reflexões presentes nas falas polifônicas de Dostoiévski podem nos revelar de seu agressivo olhar crítico, porque religioso, sobre o mundo moderno e contemporâneo. Assim, não pretendo propriamente defender e comprovar teses acerca de sua obra; minha intenção segue mais no sentido de, partindo de algumas das ideias desenvolvidas por Dostoiévski, estabelecer um diálogo com certas questões que, acredito, são contempladas de alguma forma na sua obra e que nos dizem respeito hoje, embora não recebam a devida crítica filosófico-religiosa. É claro que alguém poderia afirmar que “isso que você diz não está de acordo com a realidade da obra”; em resposta, apesar de assumir total responsabilidade sobre as hipóteses de trabalho desenvolvidas neste breve estudo, mostro que não estou só em muitas delas: tenho a companhia^[8] de Berdiaev, Evdokimov, Frank, Bakhtin, Cioran, Ivanov, Catteau, Marcadé e Eltchaninoff, entre outros. Todavia, é preciso salientar, o diálogo central se dá entre Dostoiévski e as ideias que se vão propondo, buscando iluminar sua teia argumentativa no universo da crítica religiosa.

Por outro lado, valeria a pena esclarecer melhor a afirmação que fiz anteriormente sobre o “agressivo olhar crítico” de Dostoiévski ser um produto de sua visão religiosa do mundo. Normalmente parece absurda a ideia de que uma abordagem religiosa possa agregar real valor como crítica consistente para um diálogo filosófico no Ocidente — claro, fora dos limites restritos de congressos de teologia latino-

americana, ultrapassada pela história mais recente e, portanto, limitada a discussões internas à interpretação e à aplicação tímida do Evangelho —, uma vez que o conteúdo objetivo de uma visão religiosa permanece sob julgamento e dúvida como produto de mentes atormentadas por atávicas descrições do mundo que competem — e perdem em consistência racional e empírica, supostamente — com a ciência experimental e social.^[9] O desejo, de base tomista, de que ao final haja uma convergência ontológica necessária entre religião (cristã) e racionalidade científica moderna não me é tão evidente como parece ser a muitos pensadores religiosos, que julgo ingênuos. O fato é que a total ausência de compromisso por parte de autores religiosos como Dostoiévski, Berdiaev, Barth, Kierkegaard e Pascal (ainda que este seja anterior) com os frutos do criticismo iluminista kantiano — que é, na realidade, uma tentativa de síntese dos avanços galilaicos, newtonianos, baconianos e cartesianos — e seu *sense-rational epistemological turn* associado à herança (que lhe é anterior) da virada humanista dogmática da (grosso modo) Renascença, por considerá-los (refiro-me aos frutos) simplesmente inconsistentes com relação aos *very sense-data* — crítica essa que era muito semelhante à de Agostinho com relação ao humanismo *avant la lettre* de Pelágio — oferecidos pelo mundo em geral, cria uma verticalidade que parece faltar em muitos dos autores que, por estarem implicados com o projeto de redenção renascentista (palavras de Berdiaev, que avança no mínimo sessenta anos, com essa crítica ao “fim da Renascença”, em direção à percepção do que hoje chamamos “pós-modernidade”),^[10] insistem numa visão menos “pessimista” da condição humana.

Na realidade, esse pessimismo é apenas um modo que o senso comum encontra para descrever o tipo de sensação um tanto asfixiante que brota das críticas contundentes de tais autores com relação às crenças humanistas-naturalistas. Essa sensação, pouco confortável e um tanto escatológica, é gerada pelo descentramento da argumentação, processo característico de um pensamento “rasgado”

pela Transcendência; descentramento este em grande parte desconhecido, em se tratando de reflexões que não estão familiarizadas com o vocabulário experimental religioso. A crítica é simplesmente produto desse olhar da Transcendência sobre uma imanência (totalitária), esta sim asfixiante, porque denegadora de uma experiência (base empírica) que é real para tais autores: a imanência naturalista aparece então sob a luz de sua ridícula falsa segurança. Para tais autores, é a existência no exílio da condição não natural do ser humano que gera as “desgraças” por eles descritas.

É claro que o próprio conceito de “desgraça” — substantivo para a filosofia religiosa cristã, mero adjetivo decadente (porque caduco sob um ponto de vista pragmático que, na minha opinião, está mal informado) para a reflexão naturalista dogmática — está sob o mesmo julgamento negativo que ataca toda a ideia de uma consistência filosófica da religião. Aquilo que para Dostoiévski pode ser compreendido à luz de tal conceito^[11] é descrito pela dogmática filosófica contemporânea^[12] como um simples dado de uma condição à qual, na realidade, falta sentido *a priori*: o próprio conceito de “sentido” hoje nada mais é do que o objeto da engenharia linguística. Isso pode ser percebido facilmente quando autores como Berdiaev (e outros), apoiados, de certa forma, ainda que crítica, em um hegelianismo de fundo, argumentam como “se” a história “tivesse um sentido em si”. É claro, para nós que somos “sociologia-dependentes” e pragmatizantes, que o “sentido” é fruto da complexa mecânica humana em interação consigo mesma e com a matéria por meio dos sons que a sua plataforma biológica produz — a linguagem, discurso em si vazio, ruídos contra o silêncio do Acaso.

O hegelianismo de fundo é o que justifica (mal) generalizações que só poderiam ser feitas em contexto poético. Mesmo para pragmáticos duros como Rorty, existiriam diferenças de territórios de sentido entre a prática linguística, puramente, e a dita filosófica ou científica. Digamos que são jogos de linguagem distintos, regidos por regras nas quais em uma (a poesia pura) a demanda de referência

empírica (como-se-representasse-a-coisa-causando-uma-transformação-real-no-mundo) é suave ou inexistente. No momento em que se rompe a suposição de sentido em si (que não mero produto da mecânica linguística), dissolve-se, em muito, a possibilidade de haver grandes sistemas de sentido na história — ou no que quer que seja.

Evidentemente, essa tese não é real na prática; ela simplesmente funciona como ontologia latente, reprimida. Trata-se do que anteriormente chamei de niilismo racional: assume-se (ainda que muitas vezes sem o confessar), filosoficamente, a contingência geral e age-se a partir das regras pragmáticas de sentido (também, muitas vezes, sem o confessar). Mas essa mentira filosófica nos onera com uma face ridícula: o dogmatismo humanista é niilista e não o assume. É isso que a crítica religiosa dostoiévskiana ataca. A verticalidade “pessimista” de autores como Dostoiévski (que beira a sátira) está exatamente em apontar para a inviabilidade desse credo silencioso contemporâneo (latente em todas as áreas do saber, principalmente nas ciências humanas) e, mais, em julgá-lo inconsistente quando defrontado com uma certa antropologia religiosa cristã que seria mais empiricamente sustentável do que qualquer outra. Nesse sentido, sua crítica religiosa se apresenta como um instrumento poderoso e absolutamente em harmonia com o vocabulário filosófico contemporâneo, ainda que a raiz seja certamente estranha a um pensamento pós-criticismo naturalista dogmático: Dostoiévski discute relativismo, niilismo, individualismo, utilitarismo, epistemologia etc. Minha hipótese é que, nos limites dos argumentos desse dogmatismo humanista-naturalista mentiroso, a crítica religiosa de Dostoiévski faz um razoável “estrago”, iluminando as inconsistências de um mundo ridículo. Para tal, ainda que religiosa, não se faz necessária, *a priori*, nenhuma discussão acerca “da natureza” de Deus ou similares — deve-se mesmo evitar tal prática. Faço minhas as palavras de uma outra religiosa, vinda do início do século XIV francês, Marguerite Porete:

Na realidade, quem fala de Deus a toda hora, com quem quer e onde quer, deve saber sem nenhuma dúvida que jamais sentiu o coração verdadeiro do amor divino, pois este apreende a alma em meio a todos sem que ela perceba. Na realidade, o coração verdadeiro e sofisticado do amor divino é sem matéria de criatura [...]; e essas almas têm o hábito de tudo compreender e tudo esquecer devido à sutileza de seu amante.^[13]

Fazer crítica religiosa não é fazer discurso sobre Deus. “Ser sem matéria de criatura” implica a clássica ideia mística da teologia negativa que nega a palavra consistente à experiência de Deus. Trata-se de uma discussão sobre o mundo que parte do resto cognitivo e noético dessa experiência que, no caso de Dostoiévski, está presente, evidentemente, em toda a cultura ortodoxa cristã:^[14] dar expressão ao inefável experimentado, como diz Heschel na citação de abertura deste ensaio introdutório. A condição humana como “vida na desgraça” é parte desse resto na experiência ortodoxa cristã, assim como a capacidade humana de ser teofórico.^[15]

Nosso objeto, aqui, são propriamente algumas das faces dessa desgraça, tal como Dostoiévski a trata em algumas de suas maiores obras. Obviamente, como dizia anteriormente, a consistência religiosa desse conceito não é válida para a filosofia “pura”. Todavia, e aqui é que vemos a força da crítica de Dostoiévski (e de outros autores religiosos), podemos abrir mão da argumentação diretamente religiosa (o vocabulário experimental religioso que fundamenta a atitude do pensador religioso como agente noético) e, ainda assim, esse resto cognitivo e noético se sustentará como crítica, pois a atividade crítica “é natural”, isto é, tem matéria de criatura e, portanto, tem lugar na linguagem epistemologicamente controlada. Assim, nessa configuração, ela parecerá uma palavra imersa em um “pessimismo atroz”, já que rompe, sem sofrer, com a “fé” ingênua no projeto dogmático humanista, ridículo, e dialoga de igual para igual com o niilismo *caché* (escondido) da modernidade: ultrapassa a farsa

e toca seu segredo infeliz. Trata-se, na realidade, de uma filosofia da desgraça. Esta nos falará da falência do ser humano (profetismo agressivo), de sua disfunção necessária (antropologia cética), de sua insuficiência (sua sobrenaturalidade esquecida e sua disjunção miserável como sintoma desse esquecimento, isto é, seu exílio na natureza), do conflito polifônico infinito (drama multivocal como categoria essencial para descrever a condição humana que fala de si mesma), consequências, todas, do distanciamento de Deus.

Assim sendo, podemos percorrer essa questão a partir de dois campos: um mais propriamente religioso e um outro que, sustentando-se na raiz religiosa, parte para um diálogo com vocabulários e conceitos que não lidam com as angústias que se assumem como religiosamente causadas, e que muitas vezes recusam absolutamente consistência a um pensamento religioso.

Conflito e sofrimento, pecado e doença, o demônio e o inferno, compõem a realidade da religião. Longe de libertar o homem da culpa e do destino, ela mantém o homem sob seu controle. A religião não possui a solução do problema da vida, aliás, faz desse problema um enigma absolutamente insolúvel.^[16]

Na condição de filosofia religiosa propriamente (isto é, dentro do espaço definido pela validade da experiência religiosa e seu vocabulário existencial), diria que o pensamento religioso deveria se ater mais à consistência de conceitos tais como os que refere o teólogo protestante Karl Barth. Acredito que o desejo de se parecer com o humanismo naturalista e o medo de soar reacionário com relação aos avanços — duvidosos para autores como Dostoiévski e Barth — da razão social-revolucionária moderna fizeram muitos pensadores religiosos aderirem à pura e simples ode (inconsistente) ao potencial humano natural. Parte do ridículo do humanismo, no caso, religioso, está aí, e toda ética humanista-naturalista afoga o insight religioso nesse discurso, pelo qual o humano asfixia o sagrado

intratável (no próprio humano). Não acredito que muito da condição humana empiricamente observável autorize uma adesão assim tão fácil, e essa inconsistência é seguramente a raiz para a redução drástica da validade de uma filosofia da religião inteligente: confunde-se reflexão com *wishful thinking* (pensamento deformado^[17] pelo desejo). Nesse sentido, a engenharia filosófica de uma felicidade pragmaticamente sustentada, filha confessa do niilismo racional (Petrushka) — grosso modo, a aliança entre o utilitarismo e as linhas pragmáticas duras (relativistas, é claro) mais recentes —, parece ser mais consistente do que o humanismo mentiroso: *we cope with life as it moves on* [...], isto é, lidamos com a vida à medida que esta acontece, sem *overall assumptions* (assunções absoluto-dependentes), por meio de nossos instrumentos de *coping*, para fazer uso de um vocabulário da psicologia de apoio.^[18]

Toda a literatura norte-americana de autoajuda parte e se alimenta, mesmo sem saber (ignorância presente, principalmente, quando se trata de autoajuda “espiritual”, que submete “divindades” ao princípio natural da continuidade entre essas “divindades” e o sucesso pessoal e a utilidade), desses pressupostos. E, vale salientar, mesmo os avanços do humanismo pragmático, socialmente consistente em países menos violentos do que o miserável Terceiro Mundo, são fruto (“resto ético” que deve ser também, de algum modo, valorizado, ainda que não deixe de ser uma categoria do ridículo geral para Dostoiévski, porque permanece submetido à violência perene do niilismo) e bebem nessa jovem tradição do *coping with concrete problems*.

À guisa de esclarecimento dessa forma *problem coping* de pensamento light, vejamos como Berdiaev descreve (e critica) seu efeito na sociedade contemporânea (a “cotidianidade social”, nas suas palavras), nesta longa mas fundamental citação — interessante perceber como, embora escreva nos primeiros trinta anos do século XX, sua intuição verticaliza uma condição que nos é absolutamente concreta:

A banalização superficialista comporta uma reiteração e uma uniformidade infinitas. As apreciações, anteriormente ligadas à profundidade mesma da vida, podem tornar-se banalmente superficiais, como também a tendência ao paradoxo ou a esses juízos morais e estéticos que se tornaram lugar-comum e que se repetem incansavelmente, satisfeitos em evoluir dentro de um círculo vicioso. [...] Aquilo que é ligado à profundidade do ser passou a ser desconectado de toda profundidade e criou uma banalidade sobre a superfície do ser, já indiferenciável do não ser.

A banalização superficialista adquire um caráter escatológico, ela é um dos fins do destino humano. E um dos imperativos éticos mais importantes consiste em extirpá-la desde a raiz, em impedir seu movimento em direção a este fim. Melhor algum pavor e alguma dificuldade do que a banalização superficialista [...]; a ultrapassagem deste pavor, o aniquilamento na alma de toda angústia transcendente, facilita a emergência da banalização superficialista burguesa. Trata-se de um dos paradoxos do processo libertador, o qual, sendo em si positivo, carrega um perigo em si mesmo: de evaporar a profundidade, de lançá-la, reduzindo-a, a mera superfície [...]. A liberdade compreendida como dissolução total do peso da vida, como obtenção do contentamento, engendra inevitavelmente a vitória da banalização superficialista, pois tal modo resulta em um abandono da profundidade e da originalidade em favor do aburguesamento. A cotidianidade social pode bem se gabar de tal processo e ver nele o sinal do triunfo e o resultado de sua organização; ele não permanecerá menos um oposto da liberdade espiritual, porque engendra em nós o sentimento agudo do abismo.^[19]

O que Berdiaev critica aqui é exatamente a opção redentora pelo alegre niilismo racional (sua “banalização superficialista burguesa”), que nos propõe a felicidade do materialismo de consumo, em linguagem atual, como solução para o mistério angustiante da

condição humana. A premissa evidente é que mentimos o tempo todo, já que permanecemos aterrorizados mesmo quando gritamos histericamente diante das vitrines dos shopping centers e nas sessões de autoestima psicologicamente assistidas. Em sua opinião, é melhor a permanência na angústia religiosa, que forçosamente lança o ser humano, ainda que em uma forma de pesadelo, em um movimento de superação de sua própria condição. Tal movimento implicaria o acesso a uma profundidade enigmática que transformaria o ser humano em algo além do risível superficial e banal. O que ele defende não é uma forma de masoquismo religioso (o que a inteligência dogmática antirreligiosa adora pensar), mas, sim, que a denegação da angústia transcendente pelo movimento da alegria boba produz necessariamente um enorme sofrimento silencioso, que impede assim todo o acesso, mesmo em termos de vocabulário, a um universo onde esse medo poderia encontrar eco para sua natureza essencialmente atormentada. A aparente opção pela agonia é, na realidade, um desdobramento da recusa de um humanismo ridículo porque insustentável.

A chamada filosofia religiosa “pessimista”, de autores como Agostinho, Pascal, Lutero, Kierkegaard, Dostoiévski, Berdiaev ou Barth, entre outros, é uma tentativa de romper, em vários momentos da história ocidental, com a ilusão naturalista que implica o esquecimento da presença ativa do Transcendente no Homem. Interessante perceber como tal tradição acaba por se manter, de certa forma, extremamente próxima de um determinado ceticismo antropológico (principalmente quando opera fora do campo propriamente religioso). É este o “nome conceitual” da atmosfera pessimista: disfuncionalidade do ser humano quando distante de Deus (retomando o que dizia anteriormente), isto é, o próprio conceito de *des-graça*. Por isso, poderíamos levantar a hipótese de que se faria necessário nos indagarmos acerca da validade (inclusive pragmática, no sentido de consistência do uso referencial de tal conceito de “desgraça”) de analisar a condição humana

contemporânea à luz da desgraça.

Na sua raiz propriamente religiosa, permanecemos no universo que nos levaria a outro conceito religioso “arcaico”, o da profecia, outra prática dostoiévskiana. Nesse sentido, esta breve reflexão se definiria como uma discussão construída dentro do espaço delimitado pelos conceitos de desgraça e profecia. Para tanto, faz-se necessário pensarmos um pouco o que esse espaço pode dizer ao nosso humanismo ridículo. Por outro lado, também contemplado por esta breve reflexão, a validade do pensamento religioso antropologicamente cético se mantém mesmo se nos afastarmos da análise expressa em vocabulário estritamente religioso. Arriscaria dizer que essa possibilidade de dialogar com a inteligência não religiosa seria fundamental para combater a “guetização” da inteligência religiosa, muitas vezes perdida na apologética humanista naturalista ridícula, de todo desnecessária (e por isso mesmo desprezada entre sorrisos ligeiros) para a construção racional niilista da (suposta) emancipação pragmática humana, condenada por Berdiaev como geradora do contentamento superficialista. É claro que conceitos religiosos podem ser assimilados por essa emancipação naturalista não religiosa, como quando sustentamos a consistência da religião por causa da sua funcionalidade psicológica e social. Mas tal assimilação se dá unicamente enquanto tais conceitos podem ser encarados como valores culturais do mesmo tipo que hábitos como tomar chá às cinco ou beber água de coco nos trópicos, isto é, como mecanismos que devem ser *acknowledged* (levados em conta) para a compreensão dos “instrumentos culturais de *coping*” dos seres humanos. E, aqui, o Romantismo alemão,^[20] com seu fundamentalismo filológico e seu historicismo, prestou um grande serviço à dissolução do pensamento religioso não naturalista em mero processo de “contextualização psicossocial”.

Retomar a agenda descrita por Barth na citação anterior é, antes de tudo, perceber que a filosofia da religião não pressupõe a ideia de que a religião decifre o enigma da existência — indecifrável em si;

aliás, supor ou pressentir tal enigma como real já é, de certa forma, um sentimento parareligioso. Como dizia anteriormente, ser um niilista racional é recusar validade à própria noção de enigma, uma vez que não há, na realidade, um “problema de sentido” — muito menos uma angústia do sentido —, mas apenas modos de estabelecê-lo linguisticamente. É, portanto, um fenômeno circular e interno à linguagem, perdido no mal infinito do subsolo. Por isso, tudo passa a ser um processo técnico-dependente de sustentar a existência humana “o quanto der”. O ridículo aparece principalmente como fruto dos pavores daqueles que são filhos desse niilismo sem o saber (o humanismo “autoajuda” atual, e as variações *psychobullshit* que existem por aí em espaços *new age*, verdadeiras aeróbicas do espírito), e não está tão obscenamente presente naqueles que de alguma forma praticam o niilismo sem ilusões do tipo “mística da dignidade natural do ser humano”^[21] — trata-se da filosofia do sucesso num mundo pragmaticamente bem-sucedido. Por exemplo, o inquisidor de *Os irmãos Karamázov* seria um destes últimos, ainda que em um contexto que circula pelo vocabulário religioso. Para Dostoiévski e Berdiaev, no entanto, uns como os outros constroem, da mesma forma, o império da desgraça, porque são seus “executivos”. Os efeitos são os mesmos: dissolução do ser humano a longo prazo.

Os pavores, aos quais fiz referência anteriormente, podem ser identificados quando, por exemplo, grande parte dos educadores e pais lamenta a destruição da educação, o descrédito desta para os alunos e a sociedade, e a falta de respeito para com os pais em geral. Na minha opinião, esse fenômeno é produto direto dos próprios “reclamantes”: os jovens alunos e filhos apenas aprenderam bem a lição desses professores e de seus pais (quando eles existem e não estão todos ocupados em exercitar seus direitos de serem felizes simplesmente recusando a responsabilidade de educar seus filhos). Refiro-me a toda série de pseudoteorias psicológicas e pedagógicas que na realidade existem somente para justificar a simples preguiça,

esteticamente legitimada, que constitui um dos sintomas do humanismo ridículo. Stiepan Trofímovitch, pai do endemoniado Petrushka (Piotr Verkhoviénski), é uma verdadeira profecia acerca do niilismo pedagógico atuante na formação dos jovens.

Mas, retomando Barth, esse enigma implica uma verticalidade do mistério (obscenamente presente no príncipe Míchkin, o idiota), que ilustra como a antropologia de Dostoiévski encontra-se em diálogo com a tradição ortodoxa cristã: não há Homem natural, só sobrenatural, daí a sacralização da psicologia. Entender Dostoiévski como mero objeto de uma crítica literária de base psicológica ou sociológica (ou mesmo unicamente literária) implica miopia hermenêutica: sem religião não há compreensão de sua obra; só o analfabetismo dogmático em filosofia da religião pode esperar compreendê-la sem o socorro do pensamento religioso. Todavia, permaneço mais no campo da desgraça — que é evidentemente ligada, como tudo mais, a esse mistério — porque é a ela que está diretamente condicionando o efeito crítico da fala dostoiievskiana. Mas é exatamente esse enigma experimentado concretamente — o insight da presença de Deus, como diz Heschel^[22] — que dá a Dostoiévski a consistência de seu pensamento não ser simplesmente um discurso escravo do pessimismo antropológico ou epistemológico (ainda que se trate de uma epistemologia bastante particular). E, sobre isso, seria importante acrescentar que o conceito de “teofórico” é exatamente essa capacidade de pressentir (e “manifestar”) Deus, e a objetividade de tal fato se dá, na realidade, por meio de uma transformação concreta na forma de ser, de conhecer e de agir no mundo: várias almas dostoiievskianas, entre tantas outras, assim o ilustram, como Sônia, Raskólnikov, o homem do subsolo, os três Karamázov, Nastácia Filíppovna (exposta ao teofórico Míchkin) etc. Por sua vez, tal fato está ligado ao “realismo superior” a que faz referência Dostoiévski, e que Ivanov descreve, na minha opinião, de modo bastante feliz:

O realismo [...] é antes de tudo uma atividade da vontade, uma estrutura qualitativa de sua tensão (*tonos*) na qual, todavia, há uma forma de conhecimento. Porque a vontade boa se conhece imediatamente, ela carrega em si o conhecimento absoluto que denominamos fé. A fé é signo de uma vontade sã; suas raízes terrestres estão no princípio elementar criador da vida; seu movimento, sua atração, são infalíveis como o instinto.

[...]

O realismo de Dostoiévski era sua fé, a qual havia adquirido ao perder sua “alma” — seu EU.^[23]

Trata-se aqui de uma breve referência ao percurso “construtivo” dostoiévskiano, uma “epistemologia” absolutamente ímpar, que merece uma atenção cuidadosa, pois adentra o complexo (para a razão natural contemporânea que usualmente o ignora) vocabulário da existência religiosa experimentada como referência do pensamento conceitual: assim como se percebe a transformação objetiva da pessoa exposta constantemente à presença de Deus (ideia típica da mística ortodoxa cristã)^[24] sem que possamos definir perfeitamente o que aí ocorre, a “tensão” qualitativa da vontade só se instala, segundo Ivanov comentando Dostoiévski, a partir da perda da alma (como Míchkin) ou do eu (referência clara ao valor sagrado do percurso crítico — como é o caso do homem do subsolo — com relação ao humanismo, ao egocentrismo ou ao determinismo sociológico, os quais hoje, penso, são meras figuras distintas de um mesmo engano). Chegamos assim ao realismo não pessimista. Esse percurso construtivo é hermético para uma alma não exposta a Deus, daí seu caráter experimental não controlável em termos epistemológicos clássicos. Tal exposição experimental à presença de Deus implica o enigma (Barth); o que ela desperta no ser humano é uma qualidade distinta de viver sob esse enigma, e essa qualidade distinta é o que Ivanov descreve como o “*tonos* qualitativo específico da vontade sã”, em termos dostoiévskianos.

Mas onde esse mistério não está presente experimentalmente restará a desgraça em ação e sua dinâmica presente no ridículo de um mundo que festeja — sem saber — o império do efêmero, embora a toda hora se lamente deste porque, no fundo, sabe de sua condição: a necessária derrota final. Isso implica uma consciência oprimida, esta sim, por uma tristeza silenciosa, latente, que não ousa dizer seu nome — não me parece que a parafernália pragmática existencial do *happy coping* resolva, quando o barulho (seu produto necessário para calar o resto de angústia reincidente) cessa e esse “eterno jovem” mergulha em seu espelho de bruxa: o belo Stavróguin vê que não passa de uma Medusa infeliz,^[25] um zumbi solitário. É importante lembrar que há uma distinção entre a ortodoxia tabórica de Dostoiévski (a exposição experimental religiosa que transforma visivelmente o homem) e um certo pessimismo de fundo do protestantismo barthiano, que, aqui também, não é nosso objeto de atenção, porque o que nos interessa é o percurso crítico em si, o qual, em ambos, muito se aproxima.

O conceito de desgraça pressupõe um *a priori* cético-antropológico que é a causa de um certo ar de descaso que percebemos na fala de Dostoiévski com relação aos seus “demônios” revolucionários. Trata-se, na realidade, de um lugar desde onde se dá a fala de Dostoiévski, e esse lugar — e sua aparente consistência conceitual reincidente — surge, em parte, como fruto desse conceito *a priori* de desgraça. Fora do campo conceitual religioso, desgraça significa uma força argumentativa feroz como efeito filosófico crítico. Essa força não é dependente da “crença” simples na validade desse conceito, mas depreende-se do próprio percurso argumentativo que expõe a condição ridícula do humanismo naturalista em si (e da agressividade do niilismo racional; basta ver nosso herói Petrushka em ação em *Os demônios*), enfim, da decomposição que é descrita “no” ser humano. Dir-se-ia da força com a qual se impõe devido à legitimidade da base empírica que ilumina: a consistência vem do fato de que as bordas “geográficas” da crítica religiosa tocam a

empíria do ridículo humano, sem que esse ridículo pressinta o teofórico que alimenta o olhar dostoiévskiano, percebendo apenas a consistência da crítica em si. Esse lugar, desde onde fala, pode em muito ser aproximado do conceito de profecia.^[26] Não me aprofundarei nessa questão pelas mesmas razões por que não me aprofundo na face propriamente religiosa da desgraça, e, ademais, profecia é um conceito muito mais dependente da religião, desde um ponto de vista argumentativo, do que o de desgraça.^[27]

Todavia, algumas palavras sobre profecia se fazem necessárias na medida em que, de certa forma, a crítica dostoiévskiana — e isso é bastante claro em toda a sua obra e correspondência pessoal — é vista pelo próprio Dostoiévski como uma espécie de ato carregado de mística profética. O caráter necessário de sua visão crítica que se mantém no tempo, isto é, a certeza de que aquilo que critica se repetirá historicamente, desaguando em uma escatologia — o que, fora do vocabulário religioso, gera a asfixia à qual me referia anteriormente, já que, pela força com que os argumentos descrevem consistentemente a realidade à nossa volta, percebemos quanto estamos condenados a não escapar de sua validade real (caráter apocalíptico do profeta Dostoiévski) —, se dá muito em função dessa característica profética. Para Dostoiévski, de certa forma, não é ele quem fala, mas Deus (ou o cristianismo patrístico) por meio dele. O filósofo judeu da religião Abraham Joshua Heschel trabalhou profundamente esse conceito de profecia, e em breve pretendo me deter sobre essa questão.^[28] Segundo Heschel, e isso é fundamental para quem pesquisa o fenômeno místico, há uma diferença essencial entre a mística dita puramente extática e a profética, na medida em que esta é um evento “na vida de Deus”: o profeta é alguém que atesta por alguns instantes qual é o olhar do Transcendente sobre a condição humana e o mundo:

A experiência mística é o virar-se do Homem em direção a Deus; o ato profético é o virar-se de Deus em direção ao Homem.

[...] Da experiência mística podemos ter um insight^[29] do que é a vida de Deus a partir do olhar do Homem, do ato profético aprendemos algo da vida do Homem a partir do insight de Deus.

[...] Visto do ponto de vista do Homem, receber uma revelação é TESTEMUNHAR DE QUE MODO DEUS ESTÁ VIRANDO SEU OLHAR EM DIREÇÃO AO HOMEM.^[30]

Nos limites deste pequeno estudo de crítica religiosa, diria apenas que na mística profética ocorre aquilo que Heschel e muitos antes dele entendem por uma “identidade” entre Homem e Deus em termos de “*páthos* divino” expresso no discurso humano. Isto é, uma pessoa, miserável como qualquer outra, por alguma razão gratuita, como em tudo o que é transcendente, passa a “sofrer” da mesma “afecção” (o insight em si) que Deus padece com relação ao mundo humano, daí a simpatia de que fala Heschel. Dessa forma, a fala é um ato profético porque é na realidade uma observação feita desde um lugar “tão alto” (uma fala que vem carregada de Infinito...), que é capaz de ver muito mais longe no tempo e no espaço do que uma fala humana (o fundamental não é a ideia boba, mas muito frequente no senso comum, de que a profecia “adivinha o futuro”). Desde esse ponto de vista, poderíamos afirmar que a força do efeito das análises dostoiévskianas padece da agonia dessa “crítica sagrada” que Deus faz à desgraça no Homem. Vejamos, mais uma vez, de que forma Heschel resume essa sacralidade de uma crítica de Deus à desgraça, e os modos distintos de reagirmos a ela:

A voz fala ao espírito dos profetas em momentos singulares de suas vidas e grita às massas através do horror da história. Os profetas respondem, as massas se desesperam.

A Bíblia, falando em nome de um Ser que combina justiça com onipotência, é o eterno grito de “não” à humanidade. Em meio aos nossos aplausos para as festas da civilização, a Bíblia se insere como uma faca dilacerando nossa complacência,

lembrando-nos de que Deus, também, tem uma voz na história.

Somente aqueles que estão satisfeitos com o estado das coisas ou aqueles que escolhem a fácil saída de escapar da sociedade, ao invés de permanecer dentro dela e manter-se limpos da lama de glórias espúrias, ressentirão seu ataque sobre a independência humana.^[31]

Interessante perceber como Heschel resume aqui a profecia: “Um eterno ‘não’ à humanidade”. Ideia oposta à complacência (outra palavra de Heschel) do humanismo ridículo (termo meu): nada disso implica a estereotipia de um pensamento religioso “reacionário”. Aliás, como diz Berdiaev^[32] em outro contexto, seria bom pararmos com essa política preconceituosa de calar a reflexão com o terrorismo de pechas como essa, o que na maioria das vezes esconde simplesmente baixa consistência filosófica e alto temperamento panfletário^[33] (tocaremos nessa questão ao dialogarmos com o subsolo e os demônios, isto é, a transformação da educação em território de “construção” de teorias fracas, mas intencionalmente carregadas de um suposto teor determinista e otimista que justificaria a sua inconsistência aberrante).^[34] Um “eterno ‘Não’” implica seguramente a noção de uma característica crítica no fenômeno profético: o “*páthos* de Deus” pode produzir um olhar que não adere às festas da civilização, que mantém uma certa distância (a própria ideia em si de crítica) com relação ao desenvolvimento da desgraça no mundo. Nesse sentido, afirmo que os casos discutidos por Dostoiévski são exemplos desse “Não” de Deus ao que a humanidade complacente tem feito nos últimos, grosso modo, quatrocentos anos.

Nos limites deste pequeno ensaio, o que entendo por “humanismo ridículo” é um caso dessa complacência, que Dostoiévski recusa e contra o qual grita o seu “Não” profético. Evidente que, fora da armação conceitual propriamente religiosa, tanto a colocação de Heschel como a minha não têm cognição — afirmação um tanto dura, mas que julgo legítima, pois uma validade

funcional para a filosofia crítica religiosa, em termos sociológicos ou psicológicos, é apenas uma forma mitigada de negação noética. Todavia, o conteúdo crítico, aquilo para o qual ele diz “Não”, pode ser analisado puramente em termos do que a fala de Dostoiévski nos dá de empiricamente fundamental, para, a partir dela, ensaiarmos uma prática filosófico-religiosa menos complacente.

Vale a pena esclarecer de antemão que não estabeleço uma análise “equilibrada” dos textos de Dostoiévski no sentido de cobrir regularmente sua obra; dou preferência a algumas obras na medida em que me são mais úteis ao longo da discussão que tento aqui iluminar: aquilo que denomino dinâmica da desgraça (raiz do humanismo ridículo), ou seja, o funcionamento sofisticado e racionalizado do niilismo, um dos focos centrais da atividade crítica “profética” de Dostoiévski. Penso que tal conceito está profundamente enraizado em sua concepção religiosa, isto é, naquilo que Berdiaev^[35] bem definiu como a liberdade incriada (intratável à norma), a partir de Meister Eckhart e Jacob Boehme (além, é claro, do próprio Dostoiévski). Essa liberdade incriada se revela como um grande “transtorno” ontológico dramático na condição humana, brilhantemente tratado em *Os irmãos Karamázov* no embate entre o inquisidor e Jesus Cristo (Ivan *versus* Aliócha): liberdade, contingência, o Nada^[36] incriado que habita o coração do Homem, facilmente transformado na dolorosa experiência, muitas vezes denegada, do niilismo ontológico generalizado psicologicamente, socialmente e espiritualmente (Kirílov, Stavróguin, Petrushka Verkhoviénski, este em pleno gozo, e seu pai, Stepan Trofímovitch, Nastácia Filíppovna, Raskólnikov, entre outros). Não há como escapar dessa liberdade que nos habita; dela brota, entre outras raízes, nossa *imago Dei* insuportável, que tanto tentamos negar com frágeis instrumentos teóricos que garantiriam nossa condição plenamente determinada e passível de progresso sistêmico. Viatcheslav Ivanov bem define o modo como eu resumiria esse núcleo temático da filosofia religiosa de Dostoiévski:

Portanto, ou bem será a legitimação cristã — única possível — da vida e do sofrimento, do Homem e do próprio Deus, ou bem a revolta metafísica, a destruição absoluta no demoníaco, a queda cega no abismo, onde o não ser, em um sofrimento assustador, tenta engendrar o ser e devora as malformadas sombras geradas e paridas por ele mesmo. Pois a alma humana, no momento em que perde a esperança em Deus, tende inevitavelmente ao caos [...].
[37]

Ivanov revela aqui tanto a solução única — o percurso “construtivo” rapidamente referido anteriormente — apontada por Dostoiévski, quanto o desdobramento da condição humana — diria mesmo cosmológica — quando apartada do Deus cristão. O poder de “descriar”, isto é, de levar o Ser de volta ao Nada, a própria dinâmica do niilismo, caracteriza os movimentos viscerais do ser humano em seu processo de autodestruição. Interessante observar tal processo como resultado da dinâmica infernal da tropa de endemoniados em sua obra (nesse sentido, a modernidade sofista representa a radicalização desse foco na liberdade incriada). A partir de tal ângulo, seria fácil para Dostoiévski, creio firmemente, identificar esse niilismo, na sua ação biológica, em toda a discussão da dissolução da Natureza levada a cabo pela engenharia da biofelicidade e sua crítica ética insustentável, filha do humanismo ridículo que pouco ajuda os seres humanos diante dessa nova face da nadificação do Ser, gerada pelo desejo desesperado de autossustentação que o ser humano padece diante de sua evidente fratura ontológica, o terror diante da ação desse mesmo Nada sobre seu corpo biológico: tudo o que podemos criar tecnologicamente é uma eternidade podre. Trata-se de uma fantástica metáfora da postura de Kirílov: eternizar, de algum modo, o Homem por meio de sua divinização perversa (vencer a morte, dissolvendo-se), o que, porém, ao final, implica o próprio suicídio (explícito em Kirílov, implícito no uso que aqui faço dele), isto é, o enorme risco que corremos diante da vertigem ontológica

que implica toda essa discussão genética e biotecnológica atual. Aqui também está presente a denegação ridícula que caracteriza o humanismo naturalista. A biofelicidade erigida em modelo de vida rapidamente verá a sua (do humanismo ridículo) verdadeira face: o biofundamentalismo reacionário se voltará contra a dignidade humana pragmaticamente sustentada (única saída humana dentro do quadro do Nada que caracteriza o Homem sem Deus) pelo discurso do direito humano à engenharia da biofelicidade.

O importante para mim aqui não são exatamente os riscos cosmológicos (muito cedo para descrevê-los a fundo), mas a denegação ridícula em si. Retomando Ivanov, podemos perceber que, se retirarmos o trecho propriamente religioso — isto é, o percurso religioso “construtivo” de sua fala acerca de Dostoiévski —, permanece a virulência da crítica de nosso “profeta” às delícias do niilismo racional: a dinâmica do niilismo é gerar más-formações, sombras (espectros, “quasímodos”) no seu movimento desesperado, assim como quem é engolido pelo vazio, para adiante devorá-los (seus rebentos-espectros) necessariamente, pois o Nada no coração ontológico humano é sua marca de insustentabilidade. Restam-nos apenas três posturas (na realidade, duas) diante do que afirma Ivanov: o mistério da entrega religiosa — seu enigma (Barth), que em nada implica a ideia de uma felicidade descritível em vocabulário religioso —, o humanismo ridículo e o paradigma pragmatizante confesso — ambos faces do niilismo racional, com graus distintos de funcionamento e de denegação da miséria humana —, embora esse humanismo pense a si mesmo como distinto essencialmente do pragmatismo geral, quando, na realidade, apenas difere dele pelo maior grau de denegação e de ridículo.

Para finalizar, seria importante ressaltar que, sem os esforços de alguns dos meus dedicados alunos, este trabalho não chegaria aonde chegou. Por isso, a eles agradeço, em especial a Renato de Castro Gama, iniciador do processo, e Lílian Wurzba Ioshimoto, que transcreveu as aulas e revisou a primeira prova do texto. Inscrito num

horizonte que busca criar um campo de reflexão definido pela explicitação de uma *virtù* noética no pensamento religioso (a força que este teria em dialogar e criticar os avanços de uma inteligência dogmática e analfabeta com relação à atividade intelectual religiosa, tão comum em épocas anteriores, asfixiada pela preguiça da academia e pelo oportunismo amador que se aproveita da angústia metafísica humana para oferecer pseudorreflexões ao portador, via indústria cultural), este curso, dado no Programa de Estudos Pós-Graduados em ciências da religião da PUC-SP, ao ser transformado em texto, sofre das qualidades inerentes a um discurso essencialmente pensado de modo oral: o percurso, aberto ao diálogo com a audiência, revela-se um tanto sinuoso, aparentemente sem as “obsessões pelo rigor” de um texto que já nasce na letra, por vezes um tanto repetitivo, mas ao final deixa claro que essa aparente repetição é, na realidade, um movimento de constantes retomadas dos temas trabalhados, a fim de avançar estabelecendo continuidades claras. Alguns dos objetivos internos ao projeto se transformaram ao longo do processo, revelando novas prioridades.

A um primeiro olhar, outra característica importante, supostamente exterior ao tratamento da obra de Dostoiévski, são algumas considerações feitas a fim de problematizar temas específicos da investigação acadêmica do fenômeno religioso. Estão, portanto, inscritas na preocupação, anteriormente referida, de iluminar a *virtù* noética do pensamento religioso. Por isso, também, a opção clara por comentadores de orientação teológica: análises político-sociais e psicológicas abundam; faz-se necessário deixar falar o filósofo da religião que existia em Dostoiévski e, assim, colocá-lo em diálogo com homens e mulheres que partilhavam de suas angústias existenciais e intelectuais. Enfim, o texto falado não apresenta muitas citações, a não ser aquelas misturadas ao próprio veio do professor. Tal fato nos leva, na realidade, ao altíssimo grau de responsabilidade pelo que é aqui oferecido ao leitor: uma tentativa de romper com uma timidez que caracteriza, em muito, a filosofia da