

LUIZ FELIPE /  
PONDE

**A ERA DO NIILISMO –  
NOTAS DE TRISTEZA,  
CETICISMO E IRONIA**

**GLOBOLIVROS**

*Não procure soluções neste livro — não há nenhuma; em geral,  
o homem moderno não tem solução.*

Alexander Herzen em *Da outra margem*

*Não parece haver mais design na variabilidade dos seres  
orgânicos, e na ação da seleção natural, do que na direção que o  
vento sopra.*

Fragmento autobiográfico de Charles Darwin (1876)

## Introdução

### A história de longa duração do niilismo

*Em todo caso, é em relação a essas extensões de história lenta que a totalidade da história pode se repensar, como a partir de uma infraestrutura. Todas as faixas, todas as milhares de faixas, todos os milhares de estouros do tempo da história se compreendem a partir dessa profundidade, dessa semi-imobilidade, tudo gravita em torno dela.*

Fernand Braudel,

“História e ciências sociais: a longa duração”.

In: *Escritos sobre a história*.

A modernidade é um surto psicótico razoavelmente bem-sucedido (até então). Um surto funcional, dito em linguagem mais técnica. Denomino esse surto como *a era do niilismo*. O método deste livro é híbrido (como ficou na moda falar durante a pandemia). Por um lado, ofereço referências eruditas, a fim de sustentar meu argumento e informar você, caro(a) leitor(a). Minha intenção é te ajudar a enxergar o espírito da nossa época, que se esconde em nosso pânico cotidiano e espiritual. Por outro, busco escrever com uma linguagem mais aberta e menos técnica, salvo um detalhe indispensável aqui e ali. Espero que, ao final, você tenha claro que vivemos numa era niilista há mais de um século. Em síntese, faço um diagnóstico, a partir da rica produção literária

rusa do século XIX (que estabeleceu o conceito de niilismo de forma mais ampla e precisa) e da produção filosófica a partir do século XIX (que avançou no pessimismo negativo típico do niilismo), e ofereço alguns apontamentos de como enxergar o nada em nossa era.

Este é um livro de notas. Assim como quem percorre um cenário já conhecido e amado, para, em seguida, pensar a realidade a sua volta. Esse cenário é a literatura russa do século XIX e alguma filosofia que a partir do século XIX rompe com o modelo de homem “saudável”. A realidade ao seu redor é o mundo contemporâneo, que carrega no seu coração o nada, mas que nunca mentiu tanto sobre o assunto.

O sucesso técnico, científico e de gestão da modernidade determinou sua condição de distopia progressista. A humanidade, como raça abandonada (metáfora famosa de Horkheimer em seu *Eclipse da razão*) que carrega sobre as costas o peso de uma consciência dolorida — consciência esta que determinou um ambiente a mais (o interno) a ser vencido, segundo o antropólogo Ernst Becker, em *A negação da morte* —, um dia passou a crer na sua autonomia racional e volitiva. Segundo Habermas, em seu *Discurso filosófico da modernidade*, essa é a fundação filosófica da modernidade. Vejamos mais de perto.

Habermas, Kant e Hegel estabelecem claramente o discurso filosófico da modernidade da seguinte forma: a razão se autofundamenta. Não mais entidades divinas, não mais ideias metafísicas, não mais crenças ancestrais nem discursos mágicos. A ética kantiana do imperativo categórico (aja de

modo tal que seu ato possa ser erguido em normal universal de comportamento) prescreve o comportamento que interpreta a vocação universal da razão moral (prática, nos termos de Kant). Hegel supõe descrever o processo de crescimento da racionalidade no mundo, atingindo seu ápice numa institucionalização da vida social e política num estado racional de direito.

A partir desse ponto de vista, o niilismo é o nome do fracasso desse projeto, que acabou parecendo ser muito “pesado” para uma espécie que está muito aquém do que pensa de si mesma. Não que devamos voltar ao passado. Ele não existe mais. Nunca houve um passado que existisse menos do que o nosso. Simplesmente, não temos qualquer acesso ao passado. O problema é que essa autofundamentação da razão não se deu de forma tão evidente. A racionalidade do homem caiu sob dúvidas já desde Schopenhauer, para quem Kant era um ingênuo, e Hegel, talvez, um mau-caráter mesmo. A filosofia da história de Hegel e sua pressuposição de uma finalidade evolutiva no espírito do mundo caiu em desgraça com a crítica evolucionista, como veremos mais adiante nos debates russos no século XIX. O próprio século XX sepultou qualquer ideia ingênua de sentido histórico do tempo.

Outra referência fundamental para nosso percurso será o conceito de *longue durée* de Fernand Braudel. Suspeito que apenas daqui duzentos anos ou mais, nossos descendentes poderão ter alguma ideia do que de fato está acontecendo. A partir da revolução capitalista, com seu epicentro de radicalização no século XIX, e da Revolução Industrial que lhe é

intrínseca, a longa duração das nossas crenças humanas ruiu. Para Braudel, a história opera em três temporalidades distintas e inter-relacionadas. A primeira, o tempo “imóvel” ou geográfico, é o mais longo em termos de fôlego. Nela, encontram-se acidentes geográficos (o mar Mediterrâneo é uma figura importante na obra de Braudel), relevos ou o corpo biológico como referência para pensarmos a Pré-História. A segunda, aquela do tempo social de longo alcance, ou seja, séculos, décadas; esta, quando toca na duração milenar, perde-se na primeira. E a terceira, mais conhecida, aquela do tempo curto: Revolução Francesa, Segunda Guerra Mundial e afins.

Nosso percurso aqui se concentra mais especificamente na segunda temporalidade. É neste sentido que digo que minha intenção é compreender o niilismo na sua longa duração: do início do século XIX até hoje. Minha hipótese é a seguinte: a era do niilismo se confunde com a própria modernidade. Na medida em que esta implicou — por razões técnicas, científicas, administrativas e burocráticas — uma ruptura profunda com uma temporalidade ancestral, que se perde nas brumas do tempo, para além da história, mergulhando, no mínimo, no neolítico (a Rússia do século XIX, narrada por sua literatura e seus debates culturais e políticos, é meu “laboratório” para este percurso), desfez as camadas sedimentadas das práticas cotidianas e ancestrais que sustentavam a experiência de sentido da vida. O niilismo filosófico é a percepção de que nada além dessas práticas sedimentadas sustentavam as crenças. Portanto, movo-me nos limites de uma história materialista. O “nada além” é a matriz

do niilismo. O “nada” aqui não é uma abstração, pelo contrário, é muito concreto na sua forma de aparição ao intelecto, ao afeto, ao envelhecimento, à cultura, à política, enfim, à sociedade na sua esfera pública e privada. Logo, que ninguém pense que o niilismo é uma abstração. Ele é concreto como o efeito de uma pedra. Este “nada” existe. Surge das relações sociais em interação com uma espécie “viciada” no encontro com o sentido das coisas e da vida, sustentado de forma longa nas práticas quase imutáveis da evolução humana. Neste momento, tocamos a esfera da primeira temporalidade e seu efeito de imobilidade sobre as coisas e sobre o mundo histórico e pré-histórico. A sustentação das crenças na materialidade desta imobilidade é o único fundamento que a espécie jamais conheceu para sua ânsia de resposta ao sentido das coisas. Uma vez rompida essa imobilidade com a aceleração material da modernidade, o vazio da sustentação foi percebido e sentido. Esse processo é o niilismo na sua face histórica. Ele não é uma “escolha”, portanto, antes de ético, ele é histórico-material e social. Não há saídas da era do niilismo, pelo menos não se mantidas as condições materiais e de produção da vida concreta em que vivemos.

Uma rápida visita à Pré-História pode nos ilustrar esse olhar de longa duração. Vale dizer que, apesar da rápida visita à Pré-História aqui, ela é da ordem do detalhe de que nos fala a tradição judaica: Deus está no detalhe. O que nos dirá mais adiante o pesquisador David Lewis-Williams sobre a “mente na caverna” será de enorme importância para nossa narrativa de longa duração do niilismo. Assim, seguiremos dois

especialistas: Brian Hayden e, como já mencionado, David Lewis-Williams.

Hayden nos ensina que, para compreendermos a criação de construções em pedra da Pré-História, devemos levar em consideração que nossa espécie tem, no mínimo, 250 mil anos. Unidos por idêntica estrutura biológica, podemos nos ver na época e entender a ação de nossos ancestrais. Sempre agimos por motivos básicos: comer, sobreviver à violência natural e dos nossos iguais, reproduzir e buscar sentido na vida. Esse sentido sempre adentrou a esfera das crenças espirituais e mágicas. A natureza e seus elementos sempre foram recobertos pela manta dos deuses e das deusas imortais. A imortalidade deles, “vista por nós”, era nossa imobilidade no tempo dos significados.

Já Lewis-Williams e seus estudos sobre a “mente na caverna” (pinturas rupestres) avança uma hipótese controversa de que as pinturas nas cavernas devem ser vistas como arte sacra. Esses ancestrais, atormentados por vozes internas — mais tarde entendidas como nosso pensamento —, corriam pelas cavernas para as exorcizarem (processo até hoje incompleto para muita gente, aliás). Fazendo uma analogia quase poética, podemos dizer que atravessamos um momento semelhante: somos obrigados a perceber que nossas crenças, de todos os tipos, são meros pensamentos materializados em práticas ancestrais que, ao perderem essa materialidade, enlouqueceram e tentam desesperadamente se afirmar como “vozes na cabeça” novamente. Sendo vozes, elas não seriam meros pensamentos. A era do niilismo é o desespero diante da

falta de objetividade das crenças humanas causada pela própria emergência do “progresso” (mobilidade) moderno.

A humanidade sempre foi triste. Sempre à beira de um surto. Esse surto foi contido pela imobilidade de longa duração em que vivíamos, mas essa imobilidade acabou. Percorreremos alguns de seus sintomas no plano do pensamento. Para isso, dividimos nosso percurso em três cenários distintos: a literatura russa do século XIX, em que o niilismo foi descrito de forma mais ampla e consistente; alguns filósofos a partir do mesmo século compondo o que chamei de antropologia no niilismo; e, por último, uma análise em notas da síndrome do niilismo no mundo contemporâneo.

Boa sorte.

**Primeira parte**  
**A HERMENÊUTICA RUSSA**

## 1. A literatura russa do século XIX: uma anatomia patológica da natureza humana

*Qualquer que fosse a conversa, sempre sabia conduzi-la: caso conversassem sobre a criação de éguas, falava sobre a criação de éguas; caso falassem sobre cães de raça, também fazia comentários muito pertinentes; caso tratassem de uma sentença proferida pelo tribunal, ele mostrava não estar desinformado sobre as tramoias judiciais; caso fosse uma discussão sobre jogo de bilhar, também no bilhar ele não fazia feio; caso falassem sobre as boas ações, ele também discorria esplendidamente sobre as boas ações, até com lágrimas nos olhos; se fosse o preparo de vinho quente, ele sabia tudo a respeito do vinho quente; sobre os supervisores e funcionários da alfândega também sabia tecer apreciações como se fosse ele mesmo funcionário e supervisor. No entanto, o mais notável era que sabia revestir tudo isso com uma espécie de gravidade e sabia se portar. Não falava nem alto, nem baixo, mas exatamente como se devia falar. Numa palavra, para onde quer se voltasse, era sempre um homem muito respeitável. Todos os funcionários ficaram satisfeitos com a chegada do novo personagem. Sobre ele, o governador garantia que era um homem de boas intenções; o procurador, que era um homem capaz; o coronel da guarda dizia que era um homem sábio; o presidente da Câmara de Justiça, que era um homem honrado e culto, o chefe de polícia, que era um*

*homem amável e digno de respeito; a esposa do chefe de polícia, que era um homem amabilíssimo e polidíssimo.*

Nikolai Gógol,  
*Almas mortas*

A Rússia percorreu o arco da modernização num espaço temporal curto em comparação com o Ocidente. Entre 1704, data do início da construção de São Petersburgo, capital moderna da Rússia, até a Revolução Bolchevique em 1917 (aí a capital volta a ser Moscou), desenrolou-se uma modernização extremamente agressiva no país. Sua inteligência, ao longo do século XIX, nas palavras do historiador Jules Michelet, à época, num texto sobre os intelectuais russos, fez uma “anatomia patológica” profundamente aguda da natureza humana. Num espaço de duzentos anos, a Rússia saiu do neolítico, praticamente, e entrou no capitalismo e no comunismo, indo muito além do Ocidente no processo que ele mesmo inventou; sendo que foi no século XIX, entre 1825 e 1917, já no XX, que esse arco se desenvolveu de forma ainda mais vertiginosa. Esse processo levou a inteligência russa ao que Alexander Herzen chamou (e é o subtítulo deste livro) de uma experiência de “tristeza, ceticismo e ironia” que nenhum outro povo na Europa viveu. O que o pensador e polemista político Herzen quis dizer com isso, veremos mais adiante. Por ora, basta termos em mente que a Rússia de então viveu o surto moderno de modo concentrado. Depois de acompanharmos essa “anatomia patológica” da modernização, por meio de alguns dos maiores autores russos da época, a

partir de alguns de seus personagens, conceitos e intuições, e, assim, identificar de forma material o niilismo num momento histórico específico — como quem captura o exato instante de um salto no vazio — seguiremos para o “homem adoecido” de Schopenhauer, e, finalmente, veremos como o surto moderno se faz presente hoje.

Vale apontar um detalhe neste capítulo introdutório da primeira parte. O personagem descrito na citação de Gógol, Pável Ivánovitch Tchitchikov, fala muito bem sobre qualquer assunto. Ele compra nomes de servos mortos, mas ainda não constando como mortos no último censo, para posar de rico. Essas são as “almas mortas” do título. Imaginemos que a velocidade com que a burocracia russa, na primeira metade do século XIX, operava era lenta e isso dava ao nosso mau-caráter a dianteira no uso dessas “almas mortas” como capital social. A riqueza era medida, então, dentre outras formas, pelo número de almas (servos) que uma pessoa tinha. Para exercer sua função com sucesso, ele deveria saber se mover nos meandros de qualquer cidade em que desembarcava para comprar sua falsa riqueza. Escolhi essa citação para apontar o profundo vínculo entre a anatomia patológica russa da natureza humana e a mentira como forma social de conduta sofisticada. Com isso, deixo aqui uma suspeita essencial para você, caro(a) leitor(a): a era do niilismo depende da mentira como forma estruturada de comportamento. Se o movimento moderno (que destruiu a materialidade ancestral da vida por milênios), descrito na abertura deste livro, é uma chave importante para entendermos a razão de não haver mais nenhum fundamento

para qualquer crença ou costume, este mesmo movimento moderno introduziu a mentira sistemática como modo de organizar muitos dos hábitos e das crenças a partir de então. Essa mentira sistemática será objeto das notas acerca do niilismo no varejo, na terceira parte de nosso percurso, quando pensarmos a relação entre niilismo e marketing.

A história de longa duração do niilismo, que aqui é nosso objeto, podia mesmo fazer uso desses “eventos reluzentes”, aos quais faz referência o historiador francês Fernand Braudel, criador do conceito de *longue durée*, para se referir aos fenômenos sociais de “curta duração”, tais como as mentiras do marketing, como os descendentes desse negociante de almas mortas. Saber se comportar socialmente, dizer a palavra certa, num mundo em que tudo vale porque nada vale de fato, é essencial para o sucesso. Tchitchikov é nosso patrono nessa história de longa duração do niilismo.

## 2. Ivan Turguêniev: Bazárov, o jovem que tem o luxo de não crer em nada

*Será possível que o amor, o amor abnegado, sagrado, não seja onipotente? Ah, não! Por mais exaltado, pecador e rebelde o coração oculto no túmulo, as flores que crescem sobre ele olham para nós serenas, com seus olhos inocentes: não nos falam apenas de uma paz eterna, da grande paz da natureza “indiferente”; falam também da reconciliação eterna e da vida infinita...*

Ivan Turguêniev,  
*Pais e filhos*

Como não começar uma anatomia patológica do niilismo sem citar Turguêniev, o criador, entre 1860 e 1862, no seu romance *Pais e filhos*, dessa categoria na literatura e, para alguns, quase o estabelecimento do termo tal como se usará na Rússia no século XIX, do jovem niilista, agitador político, amante da amoralidade e das ciências naturais de então? Turguêniev ali descreve, e o próprio título é indicador desse fato, o que ao longo dos séculos XX e XXI será compreendido como conflito de gerações. Talvez cem anos antes dos anos 1960, no século XIX, Turguêniev percebeu o nascimento do conceito de “jovem” tal como será apontado pelo nosso estimado Nelson Rodrigues. Para além do que pensa nossa vã psicologia, o olhar de Turguêniev revela que o “jovem” já

*image  
not  
available*

Como são apresentados o pai e o filho, arquétipos do nascente conflito de gerações no romance? Antes de tudo, devemos ter consciência da devastação que a modernidade burguesa causou na Rússia (e no mundo inteiro, obviamente), fazendo com que os próprios pais passassem a querer ser os filhos. O passado nada mais valia, nem hoje vale qualquer coisa.

No registro do mundo do “antigo regime”, a aristocracia decadente e o campesinato russo ignorante, miserável e neolítico (os mujiques), ofereciam a monstruosidade da realidade como obstáculo à idealização do progresso histórico, e, ao mesmo tempo, à valorização do passado como reação ao exílio do paraíso que esse passado teria sido.

O escritor Anton Tchékhov descreveu de modo contundente tanto a decadência da aristocracia do campo quanto a miséria dos camponeses em contos como “Os mujiques” e em peças como *O jardim das cerejeiras* e *O tio Vânia*, ou na peça *As três irmãs* (esta última conta a história de mulheres perdidas na propriedade falida do campo, sonhando com uma Moscou que não existe, onde casariam e seriam felizes algum dia, no futuro que tampouco existiria). O passado acabou como registro de valor. O romantismo é, justamente, o sintoma que brota desse fato. O próprio Tchékhov, neto de servos, enterra qualquer fantasia sobre o “antigo regime” ao responder, quando perguntado se era liberal ou conservador, que o mundo era bem melhor quando ele não era mais chicoteado.

*image  
not  
available*

dignidade de uma pessoa. A modernidade burguesa detesta a velhice, quem disser o contrário, mente. Mas, afinal, quem não detesta? A velhice é o prelúdio da morte. À medida que a vida se torna mais longa e mais “divertida”, e progride com o conhecimento e a tecnologia, a velhice se torna um estorvo maior ainda, principalmente porque sua experiência de vida passa a ser uma experiência sem participação no ciclo produtivo e sem valor hermenêutico. Como diria Walter Benjamin, no século XX, o narrador está morto.

Turguêniev e seus personagens sabem que essa oposição *jovem* × *velho* é dinâmica, e, por isso mesmo, ainda mais mortal no cotidiano. Seja Bazárov, seja Anna Serguêievna, a mulher que o levará à depressão final ao recusar seu amor, reconhecem ao longo do romance os sinais de uma idade que passa. Não há como organizar o tempo socialmente com relógios e agendas sem aprofundar a consciência do tempo que passa no corpo, na alma e no horizonte. Se a vida progride, o passado não presta para nada. E envelhecer é ter mais passado do que futuro. Turguêniev descreve esse movimento nascente na Rússia, dilacerada entre a reforma petrina moderna e a Rússia neolítica e feudal profunda, vivendo lado a lado. Na Rússia do século XIX, vemos claramente o processo de modernização como distopia progressista já mencionada, que na Europa Ocidental foi mais lenta e dispersa no seu processo de instalação, dessa forma, o Ocidente teve mais mediações em meio ao processo, o que impediu, possivelmente, a própria revolução comunista. A Europa Ocidental não passou do

*image  
not  
available*

impacto específico do evolucionismo na análise histórica, política e social no pensamento russo do século XIX agora. Voltaremos a essa pauta quando dialogarmos com Alexander Herzen, intelectual, jornalista e polemista russo, contemporâneo e próximo a Turguêniev, com quem alimentou uma longa controvérsia acerca do que fazer com a “verdade” do evolucionismo. Neste instante, interessa-nos especificamente como o evolucionismo, e sua defesa da contingência como fundo ontológico da realidade cósmica e natural, sustenta a natureza indiferente do romance *Pais e filhos*. Desde Epicuro e a “virada” cega dos átomos (*clinâmen* nos termos do poeta romano Lucrécio, que viveu no século I a.C., autor do poema “Da natureza das coisas”), a possibilidade de a aleatoriedade reinar na ontologia profunda dos seres aterroriza a filosofia e as pessoas, mesmo que elas não conheçam a contingência como conceito filosófico. A expressão comum “as contingências da vida” ilustra esse terror do senso comum diante da aleatoriedade.

Contingência implica uma realidade cega, logo, anti-hegeliana, negadora do sentido (ou finalidade, *telos*) das coisas. É aí que adentramos a indiferença da natureza em Bazárov.

Nosso jovem médico dissecava rãs ao invés de se importar com sentimentos (esses mesmos, resultado da bioquímica cega, como toda a natureza) ou tradições, porque conhecer a intimidade dessa cegueira da matéria viva é a única forma de entender um pouco melhor o mundo real das coisas. Quando esse “método” ascende ao pensamento filosófico, adentramos seu niilismo, e adensa-se diante de nós o niilismo como

*image  
not  
available*

seria uma raça superior de pessoas capazes de não se dobrar à cegueira da natureza, e, muito pelo contrário, capazes de gozar com ela — um espírito livre, como diz Nietzsche. A figura do jovem como espírito do novo, do futuro, já tende a algum tipo de luxo semelhante: cheio de vida em oposição à falta de vida dos mais velhos, já fracassados, e, agora, destituídos até mesmo da antiga qualidade de serem sábios.

Mas a verdade é que Bazárov está longe de ser “chique”. O jovem niilista é um doente. Infeliz, incapaz de se relacionar com as pessoas, carrega em si um traço característico dos revolucionários em geral: a raiva e o ressentimento que os mantêm fiéis à causa, e principalmente, à violência. Morto por se infectar durante a autópsia de um paciente com tifo, seu fim é medíocre, sem realizar nada do que imaginara para si como um futuro revolucionário. Sua última “aparição”, em que é enterrado num cemitério abandonado de província, no trecho que antecede exatamente o fragmento descrito, visitado pelos velhos pais que se encostam um no outro de tão cansados, lutando para estarem próximos do que restou do único filho, indica o olhar de Turguêniev, e não de Bazárov, sobre a tragédia do jovem niilista.

Seguindo de perto as formulações do autor, pergunto-me se o amor seria capaz, de alguma forma, de vencer a morte. Essa é uma hipótese bíblica: só o amor seria forte como a morte. No caso dos pais desprezados de Bazárov, esse amor os mantém de pé, um encostado no outro, cansados, mas decididos a contemplar o que restou do filho morto. Mas o amor é histórico, como as cidades, os hábitos e as crenças, e, portanto,

*image  
not  
available*

Nicolai Tchernitchevski, jovem crítico identificado com a geração de 1860, um dos niilistas reais, foi duro com a geração de 1840 e a chamou de covarde. Era comum “desculpar” a imobilidade e a preguiça dos homens supérfluos culpando a repressão férrea de Nicolau I, como consequência das tentativas revolucionárias fracassadas já mencionadas. Apesar de ser um fato indiscutível tal repressão (o próprio *Diário de um homem supérfluo*, na sua primeira edição de 1850, foi censurado em vários trechos por ser considerado desqualificador das mães, dos funcionários públicos e da religião), para nosso jovem niilista radical, o motor verdadeiro dos supérfluos era a covardia.

Dostoiévski, na figura do seu Stiépan Trofímovitch Vierkhoviensky, em *Os demônios*, parece concordar com Tchernitchevski quanto ao componente de covardia moral dessa geração. Para quem está familiarizado com o debate dostoiévskiano acerca das tentativas de desculpar a responsabilidade moral com argumentos contextuais (“teorias do meio”, como se dizia à época na Rússia), sabe bem que ele jamais concordaria com um argumento que esvaziasse a responsabilidade moral do agente da ação.

Por outro lado, muitos críticos entendiam que Turguêniev, nesse romance, havia aberto outra chave hermenêutica para o caráter frágil dos supérfluos. Para adentrarmos esse viés, voltaremos à narrativa que nosso homem supérfluo faz de si mesmo.

A narrativa se abre com o diagnóstico de sua morte próxima. Ainda jovem. Passa então ao intento de escrever

*image  
not  
available*

para defender a honra da “sua” Liza imaginária, que o via como inútil, e que, nesse sentido, enxergava as profundezas da sua alma. Aliás, devemos lembrar a leitora que é comportamento muito comum dos homens inúteis se fazerem de rogados em nome da honra das mulheres que eles mesmos são incapazes de possuir e, portanto, penetrar. Não são capazes de oferecer a suas amadas aquilo que de fato uma mulher espera de um homem minimamente útil em sua condição masculina: ousadia e coragem ao abordá-la e transformá-la em objeto sexual. Nosso infeliz sabe que o máximo que despertará numa mulher será o desejo de sua velha e feia criada de que ele logo morra para que ela possa vender suas botas.

Passemos agora à resposta da questão anterior: qual a relação entre os supérfluos e os niilistas? Para pensar a respeito, passemos a Dostoiévski.

Mas, antes, uma pequena nota sobre essa relação ainda em nosso breve romance. O homem supérfluo sente o nada de ser que o habita justamente pela inutilidade de sua vida. Grande parte da experiência existencial válida que temos nasce da consistência com a qual desempenhamos algumas funções, e isso nada tem a ver, a priori, com sentir-se apenas uma função. Quando alguém começa a se sentir “uma mera função” é porque outras áreas da sua vida começaram a ruir.

O serviço público numa província miserável como aquela era um nada. Sua vida privada, vazia, preenchida apenas pelo quarto miserável em que morava, imerso na solidão, era um nada. Ocupava-se de visitas inócuas à família de Liza, que, por sua vez, apresentava aquela característica tão bem descrita por

*image  
not  
available*

pensa como Nabokov, muito menos este que vos escreve. *Os demônios* é uma obra sobre o niilismo, *o mal*, nos termos do autor. Ter um narrador que erra ou mente não faz nenhuma diferença, já que o niilismo pressupõe a ausência de critérios normativos de certo ou errado, bem ou mal, verdade ou mentira. O experimento narrativo de Dostoiévski é mostrar como um mundo narrado por um niilista (imaginemos a fala de Macbeth sobre a vida ser um conto narrado por um idiota, cheio de som e fúria, significando nada como uma analogia perfeita neste caso) não tem nenhuma obrigação de ser consistente. A desorientação decorrente é o efeito moral e psicológico da experimentação estética do narrador.

Voltando ao nosso supérfluo. Sujeito preguiçoso, afirmava crer em toda a pedagogia moderna. O fato é que a pedagogia é, sem dúvida, a louca da casa nas humanidades. Dostoiévski anuncia aqui o efeito que um adulto “liberal” da geração dos anos 1840 teria sobre seu filho radical, da geração dos anos 1860.

As ideias ocidentais, principalmente naquilo que tinham de desarticuladoras dos costumes russos ancestrais (mas nem por isso “melhores”), criaram as condições de possibilidade para os filhos passarem ao ato da descrença plena nos valores instituídos. Essa passagem ao ato é o niilismo tal como ocorreu na Rússia de forma explícita, e segue ocorrendo no século XXI de forma incremental e implícita. O niilismo é uma prática, como toda ética, sustentada na inconsistência ontológica da condição humana. É um agravamento do achado sofista. A questão é: por acaso os valores russos pré-modernos eram

*image  
not  
available*

vidas. Tristeza, ceticismo e ironia se transformam, assim, nos limites dessa investigação, em categorias epistemológicas, sociais e psicológicas que tornaram possível a essa mesma inteligência russa identificar o niilismo como parte intrínseca da modernização de forma aguda, e, portanto, expor a intimidade dinâmica do surto psicótico que é a modernidade. É desse solo que brota minha metáfora interpretativa: a literatura russa do século XIX é uma hermenêutica da modernidade, essa hermenêutica é a anatomia patológica mencionada por Michelet.

Identificar o burguês não foi privilégio da literatura russa, os franceses o fizeram de forma brilhante também. O caso específico dos russos, creio eu, foi o de viver esse processo de passagem do neolítico à modernidade, e a revolução sonhada pelos ocidentais, num espaço de cinquenta anos, levando as ideias ocidentais ao extremo da prática, sem os anteparos críticos e institucionais que o Ocidente tinha construído ao longo dos séculos de modernização, que funcionaram como freios e contrapesos aos extremos das práticas políticas e sociais, como diz a historiadora do pensamento russo do século XIX, Aileen M. Kelly. E, justamente por viverem isso de forma tão “compacta”, foram capazes, cognitivamente, de perceber e atuar no niilismo intrínseco (ou estrutural) à modernização, de forma sociológica, política e existencial, de modo mais preciso, da mesma forma que os românticos alemães. Esse caráter compacto no tempo e no espaço teria colocado lado a lado o afeto da tristeza e da desesperança, a dúvida sistemática com relação às promessas da modernização liberal e capitalista (o

*image  
not  
available*

emergência da ateleologia evolucionista trouxe à tona a cegueira atomista para o seio do ser mais uma vez. A velha contingência, mãe de todas as ansiedades, sempre contida pelas metafísicas e crenças religiosas em geral (nem todas, porque a religião grega era trágica, e, portanto, tinha a contingência no coração da ação dos deuses e das moiras), voltou à cena, com ares de ciência. Onde residiria a diferença entre a evolução tal como afirma o evolucionismo, principalmente na sua forma darwinista, e a concepção de evolução histórica na filosofia hegeliana, tão importante na formação do pensamento dos séculos XIX, XX e até hoje? Aliás, vale salientar que, até hoje, há uma espécie de hegelianismo “estrutural” e latente no senso comum. Perguntas como: “Para que veio uma pandemia?”, ou declarações como: “O sofrimento vem para equilibrar os delírios da riqueza”, ou quaisquer outras semelhantes carregam esse hegelianismo difuso, mas nem por isso menos estrutural em nossa visão de mundo. A defesa da contingência como ontologia feita, de formas distintas, por Herzen, Turgueniêv e Tolstói, ainda hoje causa horror a uma cultura hegeliana estrutural, latente e difusa.

A herança hegeliana, como se sabe, desenvolveu-se tanto naqueles que foram identificados como conservadores ou liberais (mais prudentes, no sentido de Edmund Burke) como naqueles que foram denominados “jovens hegelianos”, ou hegelianos de esquerda — Karl Marx, Ludwig Feuerbach, David Strauss são alguns desses luminares. Os jovens hegelianos foram “discípulos” rebeldes, de certa forma porque

*image  
not  
available*

categorias), era uma vontade louca, cega, irracional, despedaçada em vontades múltiplas e conflitivas (matriz da pulsão freudiana).

Resumindo: Schopenhauer afirmava que Kant chegou à fronteira do Ser em si, mas não a enunciou. O Ser é vontade, e essa vontade é eternamente insatisfeita, nunca repousa e, quando o faz, joga-nos num tédio profundo. Essa ideia do Ser como movimento já aparece na Grécia, em Heráclito, mas sem esse componente pessimista, assim como em Fichte e Schelling, mas, nestes, encontra-se com um componente fortemente harmônico, otimista e construtivo.

Para o debate russo de então, Darwin e Schopenhauer se encontram na posição oposta a Schelling, Hegel e Marx, na medida em que os dois primeiros ferem o princípio do sentido otimista da natureza e do cosmos (Schelling) e da história (Hegel e Marx). Nos otimistas há *telos*, nos pessimistas há cegueira ou ausência de *telos*. A diferença entre Darwin e Schopenhauer está no fato que, apesar de no primeiro a cegueira ferir a finalidade otimista do Ser e do cosmos, não nos condena a uma irracionalidade infinita a priori, como no segundo.

Herzen tomará essa diferença como essencial em sua teoria revolucionária e em sua percepção existencial da condição humana. Já Turguêniev tomará o tom sombrio schopenhauriano como consequência para o não sentido da vida. Herzen apostará na falta de sentido evolucionista como chave da abertura para a liberdade individual e coletiva, e, portanto, negará que não haja saída para o sofrimento humano

*image  
not  
available*

o mais longe possível da vontade. Mas ambas as teorias implicam o niilismo como um pressuposto teórico e uma consequência prática e existencial: não existindo fundamento numa causa primeira organizadora (e racional) do cosmos e da história, não há, portanto, uma consequência lógica nos atos humanos, nem no sentido da existência. Dostoiévski é o autor que de forma mais direta tirou essa conclusão com seu filósofo Ivan Karamázov, estabelecendo o assassinato do pai como marco fundamental do niilismo prático, que tanto “encantou” Freud.

E como chegamos à tristeza, ao ceticismo e à ironia como condições de possibilidade de que a anatomia patológica praticada pelos russos do século XIX apreendesse melhor a dinâmica niilista da experiência moderna?

A tristeza é um afeto. Já foi visto como um pecado. Ceticismo é um conceito epistemológico, transita pela negação do conhecimento absoluto e funciona como um ácido corrosivo em ambientes de muita fé no conhecimento e mesmo na ciência. Ironia é uma prima próxima do ceticismo que descortina elementos morais escondidos por detrás de argumentos insustentáveis. O caráter sarcástico da ironia é, justamente, essa dúvida metódica, hiperbólica, diria Descartes, que foi usada por autores distintos como Sócrates, Pascal e Kierkegaard, com o objetivo de trazer à luz conteúdos que a sociedade a sua volta tentava esconder, muitas vezes com teorias e práticas sofisticadas. Quando esses três elementos, elencados por Herzen, são postos lado a lado, o que acontece com a anatomia da realidade?

*image  
not  
available*

## 6. Liev Tolstói: teoria da história como crítica da teodiceia racional

*[...] a nova história é semelhante a um homem surdo que responde a perguntas que ninguém lhe faz [...] a primeira pergunta [...] é a seguinte: que força move os povos? [...]. A história parece supor que essa força explica a si mesma e é conhecida de todos. Mas, apesar de todo o desejo de admitir que essa nova força é conhecida, quem ler muitas obras de história não poderá deixar de duvidar de que essa nova força, entendida de formas diversas pelos próprios historiadores, seja perfeitamente conhecida de todos.*

Liev Tolstói,  
*Guerra e paz*

Sabemos que muitas obras nascem das fraturas do ser. Sejam elas existenciais, sociais, políticas, sejam naturais. A vida é fraturada de modo irreversível, o desafio é o que fazer com essas fraturas. Hoje em dia, oferece-se formas mágicas que mesclam espiritualidade como estilo de vida, alimentação orgânica e, por fim, a má educação como modo da emancipação.

O pensamento do Conde Liev Tolstói carrega em si a marca da honestidade intelectual diante dessa fratura ontológica em várias frentes, inclusive a existencial que, para muitos, acabou por custar a própria vida — lembremos, entretanto, que

*image  
not  
available*

tempo, só podemos deduzir, logicamente, que sua causa primeira seja cruel. E se isso for verdadeiro, não há qualquer esperança na vida, na natureza ou na história. A importância de postular uma causa primeira para o mundo mostra aqui seu peso na forma negativa. A natureza da causa primeira define o *telos* (finalidade) do mundo. Uma causa primeira boa e racional define um *telos* da mesma natureza; uma má e irracional nos condena. Schelling, Hegel e a Bíblia estão no primeiro grupo. Schopenhauer no segundo, como veremos mais à frente na segunda parte de nosso percurso, quando discutirmos uma antropologia niilista. O evolucionismo, ao negar essa causa primeira racional e boa, afirmando a cegueira cósmica, parece se aproximar do segundo grupo, pelo menos do ponto de vista das expectativas cosmológicas humanas.

Leibniz tenta enfrentar esse desafio justificando o mundo na sua existência, e ao mesmo tempo, negando que Deus seja cruel. Para isso, cria seu conceito de melhor dos mundos possível. Sua intenção é dita racional na medida em que ele pretende não lançar mão da fé nas sagradas escrituras para sustentar sua tese, por isso afirma que o mundo imperfeito existente é o melhor mundo possível (e aberto ao nosso livre-arbítrio), já que nada pode, ontologicamente, ser perfeito como Deus é. Essa teoria ficou conhecida como teodiceia racional.

Voltaire, no século XVIII, escreveu seu *Cândido, ou o Otimismo* como uma sátira dessa ideia, descrevendo um mundo mau, percorrido pelo ingênuo Cândido.

Mas, na filosofia, quem mais destruiu essa compreensão de um mundo bom e racional, contra Schelling e Hegel, dois

*image  
not  
available*

“natural” nos mujiques buscar um alívio para suas descobertas filosóficas insuportáveis a ele mesmo. Mas aqui também fracassará, como todos os jovens da elite russa do século XIX que foram, a partir do movimento chamado “populismo”, viver com os mujiques, como modo de salvação de si mesmos e da Rússia. Os russos desesperarão da utopia mujique, e, com isso, conhecerão a “verdadeira Rússia” e nos ensinaram que não há esperança na “pureza do povo”. Vamos aos mujiques, então.

*image  
not  
available*

Entretanto, é importante salientar que muitos desses jovens populistas não eram completos alienados. Vários deles se lançaram a estudar tudo que existia como dado etnográfico acerca dos mujiques. O fracasso do projeto não significou sua irrelevância. Muitos se “converteram” à vida mujique, apesar de muitos outros terem se matado, tomados pelo desespero, ou foram presos e assassinados. Uma herança desse desespero foi a opção pela violência terrorista. O terrorismo que acabou por assassinar o tsar Alexandre II foi filho do impasse populista.

O embate entre uma visão mais utópica e mais realista acerca dos mujiques vai marcar profundamente a inteligência russa do século XIX. E a obra de Tchékhov ocupa um lugar especial nesse embate, que nos ensina, até hoje, o quanto a idealização de grupos sociais pode prejudicar até os que se movem por “boas intenções”.

Tchékhov, filho de servos (nasceu em 1860, e os servos foram emancipados em 1861), que ainda era chicoteado quando criança, certa feita definiu sua simpatia pelos ocidentalizantes (progressistas) com a frase: “Não ser chicoteado é, evidentemente, melhor”. Seu conto “Os mujiques”, quando lançado, em 1897, chegou como uma bomba no debate público russo. Como justamente ele, médico de província, egresso da vida dos camponeses, poderia ter descrito passagens como a que abre este capítulo?

A criança apática sobre o fogão revela a anomia do desejo. A descrição, além de sociológica, presente na miséria do cenário, também é cognitiva e volitiva. A menina loira e suja, que nem percebe a existência deles — além do mais, trata-se

*image  
not  
available*

inválido marido, ressentido, idiota e incapaz de qualquer vida ativa.

Outro núcleo gira ao redor de Sônia, a jovem feia e desinteressante. O sofrimento da mulher feia, sobre o qual muito se mente hoje em dia, é posto à luz na peça. Sônia, por ser feia e viver no “fim do mundo”, jamais encontrará um homem que se interesse por ela. O médico por quem ela é apaixonada, evidentemente, ama a bela Helena, casada e infeliz.

O professor Serebriákov é a encarnação da falsa inteligência moderna, cheia de vaidade pública, que hoje seria um escravo das redes sociais. Quando a atividade do pensamento está a serviço da vaidade e do reconhecimento do “público”, provavelmente a miséria intelectual e moral será seu futuro, como atestará Adorno dos anos 1940, em seu exílio nos Estados Unidos.

Mas tio Vânia, aos 49 anos de idade, vê que seu tempo passou. Perdeu a chance de ser um homem culto, relevante, não foi capaz de arrebatá-la pelo desejo, enfim, passou sua hora. Resta-lhe a bênção da rotina com Sônia, sua sobrinha feia e trabalhadora, a jovem idosa precocemente.

O diálogo final entre os dois, quando o silêncio voltou à casa, aponta para o resto de sentido que o envelhecimento pode encontrar: um espaço de repouso numa rotina que pelo menos lhe seja familiar e, em alguma medida, produtiva, pois administravam a fazenda juntos. A esperança de que a vida espiritual futura, após a morte, possa encontrar na misericórdia das estrelas e de Deus um sentido último ilumina a expectativa

*image  
not  
available*

Já falamos de hábitos estabelecidos ancestralmente que teriam sido devastados pela modernização capitalista, abrindo espaço para a experiência histórica do niilismo, detectado pelo pensamento russo do século XIX. Esses hábitos, que davam sustentação ao cotidiano e aos sistemas de significado estabelecidos, conduziam a vida dentro de uma sensação de ordem, mesmo que essa ordem não fosse o melhor dos mundos possível. Ao contrário do que pensa nossa vã filosofia “moderna”, significados não são entidades construídas de modo consciente, nem tampouco realidades abstratas tecidas em nossos gabinetes teóricos, como dizia o filósofo Edmund Burke no final do século XVIII. Pelo contrário, moldam-se ao longo de uma cadeia infinita de tempo, segundo a variabilidade infinita de relações descritas por Tolstói na sua teoria da história em *Guerra e paz*, e mediante práticas cotidianas “cegas”.

Vimos no capítulo anterior sobre Tchékhev o “movimento em direção ao povo”, o populismo russo, que idealizou o mujique como figura salvadora da Rússia por causa de seus hábitos pré-modernos, e, por isso mesmo, sem o alto teor de corrupção trazido pela modernização capitalista, destrutiva dos costumes e das certezas. Como dissemos, tratava-se de uma profunda idealização descolada da realidade empírica do povo. O desespero desses jovens desaguou tanto no terrorismo decorrente quanto no desprezo radical pelo camponês como homens e mulheres perdidos na ignorância atávica. É aqui que as *Memórias de um caçador*, de Turguêniev, aparece como um antídoto a ambas as posições opostas descritas anteriormente.