

## Comparatismo entre russos e brasileiros (parte II): a ocidentalização do niilismo

Profa. Dra. Claudia Drucker<sup>1</sup> (UFSC)

### **Resumo:**

*Foi apontado na primeira parte deste trabalho que o comparatismo entre russos e brasileiros nasceu sob o signo de conceitos arbitrários. Sugere-se agora que as ciências sociais se viram diante do mesmo desajuste das construções e argumentos. Busca-se uma vivência que possa explicar o fascínio brasileiro pelos russos como contrapeso ao caráter pretensamente objetivo de noções como “alma russa”. A consideração de como a noção de niilismo foi apropriada pela filosofia alemã ilustra como os conceitos se remetem àquele que os formula. Nietzsche tem um papel central na occidentalização do conceito de niilismo. Compreende o niilismo russo segundo um quadro conceitual prévio à leitura do romance dostoiévskiano, que diz respeito à sua compreensão da história europeia.*

**Palavras-chave:** Dostoiévski, Nietzsche, niilismo russo, niilismo europeu, anarquismo

### **1. O “niilismo” como contribuição universal russa**

A primeira parte deste trabalho foi apresentada no XII congresso da ABRALIC, em 2011. Sua pergunta principal é por que não há nenhuma proposta sistemática de aproximação entre a literatura russa e brasileira. O desafio é encontrar pontos de partida que não se baseiem em supostos dados concretos, como “alma russa” ou “romance russo”. É preciso abdicar por um momento de criar categorias crítico-literárias objetivantes. A contribuição que a filosofia pode dar às ciências particulares é ser o “corretivo indicativo-formal do conteúdo ôntico” dos seus conceitos. Sem repetir o contexto e as implicações da afirmação heideggeriana, será retida apenas a advertência. As disciplinas literárias detêm um monopólio legítimo da proposição de noções analíticas; mas este privilégio deve ser constantemente testado de modo “indicativo-formal”. Os conceitos devem sempre ser reconduzidos à sua origem: aquele que os formula. A referência à situação hermenêutica é crucial para recordar a falsa subsistência e objetividade dos “objetos” de uma disciplina particular. O caráter pretensamente objetivo de categorias como “alma russa” e “romance russo” dificulta o acesso a um modo mais adequado de formular a pergunta.

Historicamente, parece que o tema russo por excelência, aquele que realmente tornou a história e a literatura russas um tema obrigatório de discussão, foi o niilismo. Antes de ser assunto de críticos literários e filósofos, o niilismo foi uma polêmica pública. Pode-se dar um tratamento hermenêutico a esta polêmica, mostrando que a polissemia de “niilismo” deve-se aos contextos distintos em que é formulado. Perguntar sobre como a noção de niilismo chega até nós é um modo de perguntar qual a nossa relação particular com a literatura russa, para além das fórmulas que já não nos convencem.

Sempre haverá quem lembre que a origem da palavra é alemã, no contexto de uma discussão pós-kantiana, com Jacobi. Na sua “Carta a Fichte”, Jacobi reprova o idealismo transcendental por ter “dissolvido todo ser no conhecimento, uma aniquilação progressiva mediante conceitos cada vez mais universais” [... F]ora da minha imaginação livre, e apenas relativamente circunscrita, tudo é nada” (JACOBI 1994, p. 509). Daí a afirmação: “Caro Fichte, não me aborreceria se você ou outrem quisesse chamar *quimerismo* a visão que oponho ao idealismo, que eu avalio como *niilismo*” (JACOBI 1994, p. 519, cf. HEIDEGGER 1989, p. 31). Jacobi recusa em Fichte o mesmo que recusa em Espinosa. Embora aparentemente não haja dois pensadores mais distintos, conforme o segundo dissolve o sujeito na substância única, ambos são igualmente filósofos da pura imanência. Não há nada fora do sujeito, para Fichte, nem contraposição ou diferença entre sujeito e objeto –e portanto não existe liberdade e subjetividade no sentido que Jacobi gostaria de dar a estas noções.

Em outro momento, seria o caso de investigar que concepção de subjetividade não-imanente Jacobi visa, e como ele resgata a liberdade humana. O que importa aqui é que o assunto e a palavra permaneceram dormentes por muitos anos. A história mundial e a da literatura –frequentemente ignoradas pelos especialistas em filosofia, e apenas filosofia-- ensinam que “niilismo” reentra na Alemanha via Rússia. O espectro do terrorismo e da radicalização vindos da Rússia colocou o niilismo na agenda de discussão política–a seguir, na da discussão filosófica. Afirmar o contrário só se explica mediante o desejo de contar uma história puramente alemã e intra-filosófica. “Niilismo” parece ter sido empregado pela primeira vez na Rússia em 1829, em um sentido irrelevante para a nossa discussão (VENTURI 2001, p. 326). A pergunta sobre o que é a negação total, o que é negado quando se nega tudo é levantada na esteira do surgimento de eventos históricos inéditos até o último quarto do século XIX, como as três tentativas de assassinato de Alexandre II, antes da quarta e bem-sucedida, em 1881, e o catecismo revolucionário de Bakúin e Netcháiev.

Para todos os efeitos, a história desta noção começa em 1862 (ano da publicação de *Pais e filhos*). Segundo Volpi, Turguêniev se orgulhava bastante de ter criado o adjetivo “niilista” (*nigulist*) (VOLPI 1999, p. 12). Esta pretensão dificilmente será corroborada por um estudo mais aprofundado, mas Turguêniev é decerto o popularizador das novas ideias. A linhagem de romances destinada a apresentar e explicar o niilismo russo começa com *Pais e filhos*. Ainda hoje subsiste uma associação demasiado estreita entre niilismo e espírito de radicalização política e destruição. Não que ela seja totalmente falsa dentro do ambiente intelectual dos anos 1860. Aí, o niilista é uma espécie de iluminista radical, que contesta noções tradicionais e toda forma de autoridade estabelecida. Esse é o sentido do termo no romance que o popularizou. Em *Pais e filhos*, o niilista é um revolucionário de vanguarda, que empreende uma crítica e destruição radicais, sem se importar muito se a massa o acompanha ou não. As palavras de Bazárov, o protagonista de *Pais e filhos*, ressoam mais tarde nas *Memórias* do príncipe anarquista Kropótkin: nada deve ser aceito que não tenha sido estabelecido pela razão, ao invés da simples tradição. Os sentidos principais do “niilismo” russo são portanto 1) a autodenominação dos jovens radicais que usam o jornalismo e a crítica literária como megafone, mas também 2) a opção pela violência. Na visão de Tolstói, “niilismo” significa, ainda, “ausência de fé” (apud VOGÜÉ 1912, p. 218). Os outros sentidos --rejeição de toda e qualquer ordem, anarquismo, materialismo, egoísmo, utilitarismo e bolchevismo-- são derivativos. Assim, o nome niilismo se tornou

conhecido graças à violência política russa, e às doutrinas de origem ocidental em nome de que a violência é exercida. O niilista clássico russo sustenta o utilitarismo, o materialismo e a recusa do altruísmo. A pergunta é, precisamente, qual sentido é não-derivativo, e que justifica todos os outros usos do termo.

A noção de que se estaria vivendo em uma época de negação radical instiga os filósofos a refletir, mas não foi uma percepção surgida primeiramente no âmbito da filosofia universitária. O entendimento um tanto alarmista do niilismo abre o caminho para a reflexão e para a reentrada desta noção na filosofia alemã. Dentro do meu conhecimento, Nietzsche foi o primeiro pensador a pôr no centro do seu pensamento tardio a noção de niilismo. Os aforismos de Nietzsche poderiam bem ilustrar esse ponto, a saber, que não existe continuidade entre a primeira menção ao niilismo em Jacobi e o ressurgimento do termo “niilismo” na discussão filosófica alemã.

A narrativa do próprio Nietzsche sobre como veio a tomar conhecimento da obra de Dostoiévski se encontra em duas cartas do início de 1887: a primeira, de 23 de fevereiro, a Overbeck, e a segunda, de 7 de março, a Peter Gast (pseudônimo de Heinrich Köselitz). A ambos ele afirma ter descoberto numa livraria, por acaso, *L'esprit souterrain* –uma adaptação das *Memórias do subsolo*. O livro, publicado em Paris em 1886, é uma tradução resumida de E. Halpérine-Kaminsky (MÜLLER-BUCK 2002, p. 95). O que Nietzsche intitula duas novelas é uma colação do conto (independente) *A senhoria* com uma versão resumida das *Memórias do subsolo*, que passam a ter uma só parte (MILLER apud KAUFMANN 1974, p. 505). A Peter Gast, explica ter lido as *Recordações da casa dos mortos* e *Humilhados e ofendidos*.

Não sabemos se a versão de Nietzsche sobre seu encontro é fidedigna. As cartas são escritas em um momento em que o romance russo já é um acontecimento celebrado em Paris, apesar das suas alegações constantes de ignorar o meio literário, e de Nietzsche ser contemporâneo de Vogüé (de fato, apenas quatro anos mais velho que este). Um dos seus biógrafos, Curt Janz, manifesta dúvidas. Afinal, Nietzsche travara conhecimento com a russa Louise Andreas-Salomé em 1882, que já conhecia a obra do escritor (JANZ 1993, p. 504). Ela conhecia Turguêniev pessoalmente (SALBER 2001, p. 19). A pergunta passa a ser se temos indícios de um interesse pronunciado por Dostoiévski da parte de uma Lou-Andreas Salomé de 21 anos de idade—é possível, mas os indícios são escassos. Seja como for, depois de ler *L'esprit souterrain*, Nietzsche buscou outras obras de Dostoiévski em tradução francesa –segundo ele, mais adequadas a sutilezas psicológicas. As traduções afrancesadas do russo, que soam ao ouvido contemporâneo falseadoras e adocicadas são, curiosamente, louvadas. Também na grafia (Dostoiewsky) Nietzsche adota a maneira francesa, para sempre.

Ainda que as traduções disponíveis então não fossem confiáveis, foram suficientes para que o filósofo encontrasse traços em comum com o romancista. A correspondência –embora nem sempre a obra publicada-- deixa-o patente. De fato, a descoberta de 1887 provocou imensa satisfação, como narrada a Overbeck: “o instinto do parentesco [*Verwandtschaft*] (como poderia dizê-lo de outro modo?) falou instantaneamente, e minha alegria foi extraordinária” (NIETZSCHE 1954, p. 1250). Sobre a sua primeira leitura, Nietzsche não escreve a Köselitz, e sim sobre *La maison des morts*, a tradução de 1886 de *Recordações da casa dos mortos*. Sobre a experiência de Dostoiévski na Sibéria, escreve Nietzsche:

Esta época foi decisiva: ele descobriu a força de sua intuição psicológica, mais ainda, seu coração se adoçou e aprofundou com isso –seu livro de memórias desse tempo “*la maison des morts*” é um dos livros mais “humanos” que há. O que conheci em primeiro lugar, agora publicado em tradução francesa, se intitula *l’esprit souterrain*, contendo duas novelas: a primeira, uma forma de música desconhecida, a segunda um rasgo de gênio da psicologia –um caso de escárnio assustador e macabro pelo *gnôthi sautón*, mas esboçado com tal audácia ligeira e encanto de força reflexiva que fiquei tomado de contentamento. Entrementes, por recomendação de Overbeck, a quem consultei em minha última carta, li *Humiliés et offensés* (o único que Overbeck conhecia), com o maior respeito pelo artista Dostoiévski (NIETZSCHE 2012).

Nietzsche se define ora como psicólogo, ora como “moralista”, termo que, nos séculos XVII e XVIII, também se chama este tipo de investigador. O psicólogo ou moralista vê o homem como ele é, não como a civilização gostaria que fosse. É o anti-hipócrita. A descoberta da psicologia é a descoberta da verdade sobre nós mesmos. Daí a alcunha “o único psicólogo de quem aprendi alguma coisa”. A referência mais extensa a Dostoiévski se encontra em *O crepúsculo dos ídolos* (1888). O aforismo 45 se intitula “O criminoso e o que lhe é afim”. Trata-se de uma descrição do “tipo criminal, como tipo do homem forte sob circunstâncias desfavoráveis, um homem forte adoecido” (NIETZSCHE 1999, p. 146). A circunstância desfavorável é a própria sociedade “domesticada, medíocre, emasculada”, na qual um homem forte “degenerará necessariamente em criminoso” (p. 147). Nietzsche atribui a Dostoiévski os elogios mais entusiásticos à força e à sabedoria do criminoso, sob o impacto da leitura das *Recordações da casa dos mortos*:

O testemunho de Dostoiévski é exigido para o problema que se apresenta aqui –o de Dostoiévski, acrescentando-se, o único psicólogo do qual aprendi alguma coisa; ele se inclui entre os mais belos golpes de sorte da minha vida, mais belo até que a descoberta de Stendhal. Este homem **profundo**, que teria direito decuplicado a menosprezar o alemão superficial, sentiu os detentos siberianos entre os quais viveu durante longo período, criminosos perigosos confessos, para os quais não havia nenhum caminho de volta à sociedade, de modo muito diferente do que ele mesmo esperava –de modo geral, como se foram esculpido da melhor madeira a crescer da terra russa, da mais dura e valorosa (NIETZSCHE 1999b, p. 147, grifo do autor).

O primeiro a elaborar uma interpretação de Dostoiévski a partir destas palavras foi Liév ou Léon Chestóv. As *Recordações da casa dos mortos* são lidas por Nietzsche como um elogio do criminoso –e não como elogio do povo e da compaixão. Este Dostoiévski –o que conhece a verdade mais profunda sobre o homem-- vai inspirar Chestóv mais tarde, que enfatiza a mudança radical nas opiniões de Dostoiévski da primeira metade dos anos 1860.

As palavras finais do romance têm um peso excepcional na interpretação de Chestóv. Ao deixar a colônia penal, Goriantchikóv, o narrador, se refere aos detentos com que convivera: “essas pessoas tinham recursos extraordinários, eram talvez os filhos do povo mais talentosos e mais enérgicos”. Às vésperas da abolição da servidão, estas palavras foram compreendidas como um apelo contra a servidão (CHESTÓV 1926, p. 92). Segundo Chestóv, elas têm outro sentido, que só fica claro depois das *Memórias do subsolo*. O que Dostoiévski faz, nas *Recordações da casa dos mortos*, é expor sem retoque toda crueldade humana, e ainda por cima justificá-la. Sua obra madura é dominada pela recusa de tudo em que acreditara até mesmo no período da colônia penal, incluindo aí a filantropia ou humanitarismo, ou seja, do socialismo pacifista, não revolucionário, no estilo de George Sand e Bielínski. O subsolo expressa justamente esta camada da realidade que não é atingida pelos filantropos, e cuja existência eles sequer reconhecem. A partir da sua transformação radical, Dostoiévski passa a escarnecer dos bons sentimentos. O elogio de Dostoiévski aos detentos é tão importante porque é o testemunho de um fascínio imenso. A reviravolta definitiva na obra do autor russo ocorre a partir do momento em que o lado sombrio se torna fascinante: “o bem não inspira mais” (CHESTÓV 1926, p. 39). A partir de agora, Dostoiévski reconhece que aquilo que move o homem é a “vontade de poder, do mesmo modo que Nietzsche” (CHESTÓV 1926, p. 111). Os homens são cruéis, egoístas, frios e nenhuma ordem social jamais vai curar a sua “vontade de poder”. Trata-se de uma visão “trágica”, porque estas conclusões não eram desejadas pelos autores. (O título do livro de Chestóv é *A filosofia da tragédia: Dostoiévski e Nietzsche*.)

Renate Müller-Buck acrescenta, com razão, que o “aprendizado”, ou seja, o uso direto de categorias psicológicas inspiradas por Dostoiévski, pode ser distribuído entre três domínios principais. Chestóv, como vimos, explora a psicologia do criminoso. Os dois outros tipos mostram um outro tipo de relação, menos direta, que não envolve uma citação literal por parte de Nietzsche. No caso de *Memórias do subsolo*, Nietzsche já havia expressado pensamentos semelhantes aos que ele pensará descobrir em Dostoiévski. Vimos acima que Nietzsche considerou *L'esprit souterrain* “um caso de escárnio assustador e macabro pelo *gnôthi sautón*”, no que concerne à autoanálise do memorialista anônimo. Conhecer a si mesmo, como alguém realmente é, e não como parece ser no convívio social, ou até como se imagina privadamente, nem é a marca de uma pessoa feliz e equilibrada, nem concede felicidade e equilíbrio a quem vem a se conhecer–ao contrário do que o oráculo de Delfos promete. Conhecer a si mesmo é recusar uma auto-imagem virtuosa. No aforismo 230 de *Além do bem e do mal*, Nietzsche se refere aos “eremitas e marmotas” que sabem quanta crueldade existe em um autoconhecimento honesto, pois este só pode redundar no abandono de ilusões sobre o “terrível texto básico *homo natura*” (NIETZSCHE 1999a, p. 169). Para outros, o homem do subsolo torna-se, ao contrário, para Nietzsche, o protótipo do homem ressentido que deve ser superado. De modo simétrico, existe uma leitura do homem do subsolo como a encarnação de tudo o que é mais mesquinho, e como servindo, por isso, à descrição do tipo fraco em *A genealogia da moral* (MÜLLER-BUCK 2002, p. 101).

A julgar por suas anotações póstumas, e por relatos sobre a biblioteca de Nietzsche, ele certamente leu *Os demônios* e, talvez, *O idiota* (que talvez ele conhecesse de segunda mão). Faltam anotações sobre a tradução de Victor Derély de *O idiota*, publicada em 1887, ou cartas em que a leitura do romance seja mencionada, não faltam menções à “idiotia” e à “loucura” do “tipo redentor”. Encontramos, assim, em

Nietzsche também a psicologia de um segundo tipo que parece ecoar Dostoiévski: o tipo redentor ou “tipo Jesus”. No aforismo 29 de *O anti-Cristo*, Jesus é descrito em meio ao que parece uma alusão direta ao príncipe Míchkin: “Nosso conceito cultural, na sua totalidade, de ‘espírito’ não tem sentido no mundo em que Jesus vive. Para falar com o rigor do fisiólogo, uma palavra bem diferente cabe aqui: a palavra ‘idiota’” (NIETZSCHE 1999b, p. 200). Os fragmentos do volume 13, que compreende as notas póstumas deste período, são ainda mais claros quanto a se tratar de uma alusão a *O idiota* de Dostoiévski (NIETZSCHE 1999c, pp. 237, 267, 409; KAUFMANN 1974, p. 340).

Finalmente, a obra póstuma contém excertos e anotações sobre *Os demônios*, que Nietzsche conheceu como *Les possédés*, na tradução de Victor Derély, 1886. Novamente, embora as anotações de Nietzsche mostrem uma leitura atenta, não se pode provar que o tema nietzschiano do “morte de Deus” tenha sido haurido do romance. Afinal, *A gaia ciência*, em cujo aforismo 125 (“O homem louco”) Nietzsche anuncia a morte de Deus, fora publicada quatro anos **antes** da tradução francesa de *Os demônios*. Também *Além de bem e mal*, de 1886, é **anterior** à data que Nietzsche atribui à sua descoberta de Dostoiévski. Das duas hipóteses, uma é a correta: ou a descoberta é anterior –quicá de segunda mão, por relatos de outrem –ou simplesmente Nietzsche já estava como que preparado para o seu encontro com Dostoiévski bem antes que ele se desse, e já tinha, por assim dizer, formado o seu quadro de interpretação do que o russo tinha a dizer. A hipótese a ser adotada neste estudo é esta. Ao ver de alguns, Dostoiévski não foi importante para Nietzsche, pois seria “apenas mais um decadente” (WELLEK 1962, p. 3). Para o historiador René Wellek, Dostoiévski chegou tarde demais à atenção de Nietzsche para causar uma “impressão discernível” (WELLEK 1962, p. 3). Janz concorda. Do outro lado, Walter Kaufmann e Renate Müller-Buck afirmam o contrário. Nesse caso, como em muitos outros, o decisivo é como a pergunta é formulada. O que significam influenciar, ou ser importante para alguém?

Não é o objetivo do presente texto mostrar de modo detalhado todos os ecos da obra de Dostoiévski sobre Nietzsche. A leitura das anotações póstumas é muito mais instrutivo sobre este ponto, assim como os comentadores citados. A sugestão principal sobre a relação entre Dostoiévski e Nietzsche a ser feita aqui é que existe um **círculo**: existe uma “influência” de Dostoiévski sobre Nietzsche conforme Nietzsche, por sua vez, assimila a obra de Dostoiévski segundo os seus próprios termos. Os temas do subterrâneo –a saber, dos aspectos humanos reprimidos pela civilização--, do criminoso como homem excepcional e da morte de Deus já ocupavam Nietzsche, de um modo ou outro, tornando previsível a percepção de uma convergência excepcional com Dostoiévski. A despeito dos comentários elogiosos que Nietzsche lhe faz, Dostoiévski não tem grande importância para ele por si mesmo, isto é, quando não é completamente assimilável à psicologia profunda nietzschiana. Nietzsche absorveu de Dostoiévski o que já estava preparado para absorver, deixando de lado o que não se coaduna com ele – por exemplo, a profunda adesão ao Cristianismo ortodoxo por parte do russo. Escapou a Nietzsche completamente que o fracasso do príncipe Míchkin reflète muito antes a opinião de Dostoiévski sobre o mundo do que um juízo negativo sobre a sua perfeita superação do Eu.

Mesmo que Nietzsche e Chestóv pratiquem certa violência hermenêutica, porém, ela não deixa de corresponder ao pessimismo que também é o de Dostoiévski. É tentador concordar com von Balthasar: “Dostoiévski, concedendo quase tudo ao inimigo

[RW: o ateísmo] a fim de derrotá-lo com a arma definitiva, aposta tudo em uma última cartada: a religião” (citado por WELLEK 1962, p. 9). Mesmo quando defende a religião, Dostoiévski não ignora as dúvidas céticas que, em todas as épocas exigiram uma teodicéia. Ele nunca compromete a sua visão artística em favor da pregação, como, nos dias de hoje, até um crítico acerbo como Alan Bloom reconhece. Eis porque ele sempre poderá ser entendido como alguém para quem a fé em Deus deixa tudo exatamente como está, por não levar à justiça nem se propor a isso. Desse modo, até o uso esparsos tendenciosos por Nietzsche é interessante por ter recusado a visão excessivamente bem-intencionada de Melchior de Vogüé, que representará aqui o outro polo importante de interpretação ocidental da obra de Dostoiévski (cf. a este respeito GOMIDE 2012). Nietzsche ignora a imagem de Dostoiévski como um pregador meio fanático da fraternidade universal. Nietzsche e Chestov anarquizam Dostoiévski, fazendo dele um quase Netcháiev ou um Max Stirner. Mais tarde, Masaryk e Carl Schmitt darão um outro viés a esta compreensão. Ao contrário da tendência inspirada em Vogüé, surge na Alemanha uma tendência a considerar a cultura russa como abrigo um traço profundamente anarquista.

## **2. A apropriação filosófica da noção de niilismo**

A leitura que Nietzsche faz de Dostoiévski não é apenas anarquizante, mas também –e isso é talvez o mais importante-- ocidentalizante. A razão mais decisiva para a infidelidade hermenêutica de Nietzsche pode ser sua formação de filólogo clássico e sua reflexão sobre o destino da Europa. Sua reflexão é voltada para a história europeia. O quanto os russos realmente determinam esta trajetória é algo a perguntar. O ideário niilista padrão --a ocidentalização da Rússia, o utilitarismo, o materialismo e o positivismo -- é mais uma consequência do que uma causa da morte de Deus.

No que diz respeito à noção de niilismo, Nietzsche a desrussifica, até que ela seja muito mais sua que russa. Em aforismos escritos a partir de 1887, Nietzsche refere-se a um processo de esgotamento da metafísica e do platonismo, que é peculiar ao mundo ocidental. Se existe uma continuidade no programa de Nietzsche (e parece que há), é dada pelo programa da inversão do platonismo, e da superação do platonismo, em seguida. Com a metafísica antiga, surge a divisão entre dois mundos tendo como corolário a desvalorização do mundo “daqui de baixo”, o único conhecido, em relação ao mundo superior. Como se sabe, este é o ponto de partida da interpretação de Martin Heidegger, que dedicou diversos cursos à obra de Nietzsche, a partir de 1936 (HEIDEGGER 1989). Heidegger veio a público com sua interpretação pela primeira vez no pós-guerra com o ensaio “A sentença de Nietzsche: Deus está morto”. Este ensaio, publicado na coletânea, pode ser considerado portanto indicativo do problema central e do móvel da leitura heideggeriana de Nietzsche. Heidegger está consciente do quanto é necessário privilegiar um período e um aspecto da obra nietzschiana em detrimento de uma leitura centrada sobre a continuidade da obra e o desenvolvimento interno de posições e temáticas. Heidegger explicita o seu “método”: Nietzsche teria atingido um estágio de lucidez privilegiada sobre o seu próprio projeto precisamente nos meses em que se debruça sobre o tema do niilismo europeu. Tais posições são

bastante conhecidas e não há necessidade de corroborá-las com citações. Bastará dizer que esta leitura será adotada aqui.

O niilismo, desse modo, consiste em medir o mundo que há pelo mundo que não há, e em recusar o que há porque não se parece nem um pouco com o que não há. Durante algum tempo, este procedimento pode ser inspirador a ponto de fundar civilizações inteiras. Afinal, o que a vontade quer, acima de tudo, é o próprio querer. A morte da vontade acontece quando ela para de querer, não quando ela quer algo que não existe. A vontade de nada pode mobilizar grandes energias e de fato está na base das maiores culturas: a indiana, a chinesa e a cristã. A vontade de nada só não pode suplantar, em força criadora ou destruidora, uma vontade de poder desabrida e transparente para si mesma. Onde o niilismo especificamente europeu é, no primeiro sentido, a desvalorização deste mundo a partir de um quadro conceitual especificamente platônico e cristão. No segundo sentido, é a primeira percepção do paradoxo inerente à vontade de nada. O esgotamento inevitável de uma vontade que se afirma precisamente negando a si mesma leva, por fim ao tédio e outras manifestações. As manifestações superficiais do niilismo europeu neste segundo sentido podem ser até mesmo opostas. Podem variar do *spleen* até a frustração mais furiosa. O tédio é a marca daqueles que se desiludiram dos valores ascéticos anteriores, mas ainda não foram capazes de encontrar outros, enquanto o desespero mostra que não se é capaz de encontrar sentido em uma vida desprovida de absolutos. Trata-se de uma forma passiva de niilismo.

O niilismo ativo é aquele que Nietzsche atribui a si mesmo, em termos pissarevianos: àquilo que já está caducando deve-se dar o empurrão final. Nesse sentido, só temporariamente é destrutivo: não destrói nada que já não esteja condenado. O niilista ativo é aquele que aceita corajosamente o esmorecimento de um mundo, e remove os escombros para que outro possa surgir. Sem dar adeus a todos os absolutos, seja na sua forma religiosa ou secularizada (o progresso, a felicidade, a vida etc.), não poderemos criar nada inédito na história. Por ter –segundo ele mesmo—realizado a primeira crítica dos valores supremos e ter recusado todo ponto de vista extraterreno, Nietzsche nomeia a si mesmo um niilista ativo, que já submergiu e “saiu do outro lado” (o que significa anunciar a próxima fase da história, quando não a próxima espécie, que virá a substituir o *homo sapiens*). O niilismo incompleto consiste em apegar-se a valores substitutivos dos antigos valores absolutos. O ativismo beneficente ou o engajamento político mostram a tentativa de substituir as antigas metas transcendentais por alvos estritamente seculares, agora revestidas de um valor inquestionável e absoluto: o progresso, a abundância, saúde e longevidade, satisfação pessoal, etc.

O uso que Nietzsche faz da noção de niilismo se torna progressivamente independente do *frisson* despertado pelo radicalismo político, e até mesmo de sua relação *direta* com Dostoiévski. Isso provavelmente explica porque ele lhe acrescenta o adjetivo “europeu”, nas suas reflexões tardias. Desde então, o niilismo russo entra na obra de Nietzsche como um sinal dos tempos entre vários outros. Nietzsche e seus contemporâneos tinham um conhecimento inadequado da obra e do contexto de discussão em que Dostoiévski escreve. Mais decisivo, porém, é que Nietzsche aponta o começo de uma época que recusa realidades absolutas e transcendentais como foram o Bem, depois o Deus da metafísica –uma figura do absoluto—depois o Progresso. Mas esta recusa pode decorrer menos de uma verdadeira superação do que de um grande cansaço ou desespero. O niilismo russo parece ser uma reação desse tipo. O único antídoto para o niilismo europeu é uma verdadeira inflexão histórica, uma

transvaloração de todos os valores que passaria a adotar o ponto de vista desse mundo, isto é, do dever e da vontade de poder. Nietzsche não esperava que a revolução viesse do Oriente.

Nietzsche comenta o niilista russo como representado pelos personagens de *Os demônios* –portanto não segundo o ideário padrão utilitarista e ocidentalizante. Nietzsche se refere a Kirilov como fiel a uma ideia nascida justamente da descrença em todas as crenças. (NIETZSCHE 1999c, p. 141, p. 144). Por acaso ou não, emprega a fórmula meio bakuniniana “prazer da destruição” ao se referir ao niilismo consumado:

#### **O niilismo consumado**

Seus sintomas: o grande **desprezo**

A grande **compaixão**

A grande **destruição**

Seu ponto de culminação: **uma doutrina** que precisamente desperta a vida, o nojo, a compaixão e o prazer da destruição, ensina como **absolutos** e **eternos**

(NIETZSCHE 1999c, pp. 70-71).

Não se imagine que o anarquismo já é uma forma de transvaloração de todos os valores. Eles se detém antes disso. Talvez Nietzsche tenha encontrado os russos quando a sua reflexão já está amadurecida e os tenha compreendido segundo quadros que já formulara, como “mais uns decadentes”. Enfim, a problemática nietzschiana já se configurara quando Nietzsche toma contato com os russos.

A discussão extensa sobre o niilismo acabou se dando na Alemanha, e para responder a questões especificamente alemãs. De fato, entre os países ocidentais, a Alemanha parece ser o que entabula um diálogo mais intenso com a Rússia, a ponto de, como citado acima, ter surgido a impressão de que a discussão sobre o niilismo surge na Alemanha. Quando, mais tarde, no curso de uma interpretação de Nietzsche, Heidegger retoma o conceito de niilismo, seria possível mostrar que ele também deve muito pouco à tradição russa, tornando-se ele mesmo um exemplo do que significa remeter os conceitos de volta àquele que os formula. No que diz respeito à cultura russa e a Dostoiévski em particular, Nietzsche e Heidegger incorrem no que poderia ser chamado, talvez, de engano quase consciente. Aceitam que na Rússia surgiu claramente pela primeira vez o anúncio de uma inflexão na história mundial –não aceitam, porém, que esta história seja outra coisa que não inscrita em certas decisões tomadas na Europa. O monopólio da interpretação filosófica do niilismo pertence até hoje a este âmbito de interpretação, enquanto o uso político da palavra ainda é inspirado pelo uso russo.

#### **Referências bibliográficas:**

- [1] CHESTÓV, Leon. *La philosophie de la tragédie: Dostoïewsy et Nietzsche*. Tradução de B. de Schloezer. Paris: Pléiade, 1926.
- [2] GOMIDE, Bruno. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1887-1936)*. São Paulo: Editora USP, 2012.
- [3] HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Pfullingen: Günther Neske, 1989.

- [4] JACOBI, Friedrich Heinrich. Jacobi to Fichte. Em: \_\_\_\_\_. *The Main Philosophical Writings and the Novel Allwill*. GIOVANNI, George di. Tradução, introdução, notas e bibliografia. Montreal: McGill-Queen's University Press, 1994, pp. 497-536.
- [5] JANZ, Curt. *Friedrich Nietzsche*. Biographie. Munique: Hanser, 1993.
- [6] KAUFMANN, Walter. *Nietzsche: Philosopher, Psychologist, Antichrist*. Princeton: University Press, 1974.
- [7] MÜLLER-BUCK, Renate. Der einzige Psychologe, von dem ich etwas zu lernen hatte: Nietzsche liest Dostojewskij. *Dostoevsky Studies, New Series*. Tübingen: Attempto, 2002.
- [8] NIETZSCHE, Friedrich. *Ausgewählte Briefe*. Schlechta, Karl (org.). Munique: Hanser, 1954. (Werke in drei Bänden.)
- [9] \_\_\_\_\_. *Jenseits von Gut und Böse*. 1999a. Em: \_\_\_\_\_. Kritische Studienausgabe. Editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique e Berlim: Deutscher Taschenbuch e de Gruyter, 1999. (KSA v. 5)
- [10] \_\_\_\_\_. *Götzen-Dämmerung*. 1999b. Em: \_\_\_\_\_. Kritische Studienausgabe. Editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique e Berlim: Deutscher Taschenbuch e de Gruyter, 1999. (KSA v. 6)
- [11] \_\_\_\_\_. *Nachlass 1887-1889*. 1999c. Em: \_\_\_\_\_. Kritische Studienausgabe. Editada por Giorgio Colli e Mazzino Montinari. Munique e Berlim: Deutscher Taschenbuch e de Gruyter, 1999. (KSA v. 13)
- [12] \_\_\_\_\_. *Briefe*. Altenmünster: Jazzybee Verlag Jürgen Beck, 2012.
- [13] SALBER, Linde. Lou Andreas-Salome. Reinbek: Rowohlt, 2001.
- [14] VENTURI, Franco. *Roots of Revolution. A History of the Populist and Socialist Movements in the 19th Century*. Tradução de Francis Haskell. Londres: Phoenix, 2001.
- [15] VOGÜÉ, Eugène-Melchior de. *Le roman russe*. Paris: Plon, 1912 (11<sup>a</sup>. ed.).
- [16] VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Arno Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.
- [17] WELLEK, René. A History of Dostoevsky Criticism. Em: WELLEK, René. *Dostoevsky. A Collection of Critical Essays*. Prentice Hall, Englewood Cliffs, 1962.

---

<sup>i</sup> **Claudia Drucker, Profa. Dra.**

Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC)  
Departamento de Filosofia  
cdrucker@cfh.ufsc.br