

CIÊNCIA, RAZÃO E SINTOMA EM *MEMÓRIAS DO SUBSOLO*

SCIENCE, REASON AND SYMPTOM IN *NOTES FROM THE UNDERGROUND*

Ana Carolina Huguenin Pereira*

Resumo: Do mundo fechado ao universo infinito – a frase do filósofo de origem russa Alexander Koyré, título de obra homônima, expressa o movimento histórico (re)definidor da modernidade ocidental. O “mundo fechado” seria aquele relacionado ao cosmos aristotélico, inatingido pelo impacto revolucionário dos métodos e linguagens científicos modernos, pelo longo esforço de redefinição intelectual genericamente denominado Revolução Científica. Em *Memórias do Subsolo*, um “homem doente” revela um mal-estar intratável pelos especialistas do discurso científico. Nesta obra, Dostoiévski apresenta questões diversas concernentes à modernidade e ao avanço do racionalismo oitocentista; ao fazê-lo, o autor antecipa e desenvolve (conferindo forte expressão literária a) questões discutidas ao longo do século XIX e XX, por exemplo, pela psicanálise e pela filosofia da ciência. O objetivo do presente artigo é apontar, de forma breve, essas possíveis interlocuções, salientando as contradições, falhas e críticas, direcionadas por Dostoiévski, ao “universo infinito” que se expandia sobre a Rússia do século XIX.

Palavras-chave: F. M. Dostoiévski; *Memórias do subsolo*; Modernidade; A. Koyré.

Abstract: From the closed world to the infinite universe” – the title of Russian philosopher Alexander Koyré’s work expresses the redefining historical movement of modernity. The “closed world” would be that related to Aristotelian concept of cosmos, still untouched by the revolutionary impacts of scientific methods and language, by the efforts of intellectual redefinitions generically known as Scientific Revolution. In Dostoevsky’s *Notes from the Underground* a “sick man” reveals a kind of illness untreatable by scientific experts. In this work, Dostoevsky presents several issues concerning modernity and the advancement of the nineteenth century rationalism. In doing so, the author anticipates and develops (giving a strong literary expression to) issues discussed throughout the nineteenth and twentieth centuries, for instance by psychoanalysis and philosophy of science. The purpose of this article is to point out briefly these possible dialogues, highlighting the contradictions, flaws and criticisms directed by Dostoevsky to the “infinite universe” that expanded on nineteenth-century Russia.

Keywords: F. M. Dostoevsky; *Notes from the Underground*; Modernity; A. Koyré.

*Ana Carolina Huguenin Pereira é Doutora em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF), onde defendeu, em maio de 2011, a tese “Da Casa Verde ao Subsolo: Machado de Assis e Dostoiévski entre modernidade e tradição”. Atualmente, atua como professora adjunta do Departamento de Ciências Humanas da Faculdade de Formação de Professores (FFP) da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Contato: carolhuguenin@yahoo.com.br.

1 Saber científico

De acordo com os historiadores François Furet e Jacques Ozouf (1977), foi a partir da disseminação da escrita, na modernidade, que um apanhado múltiplo de tradições passou a existir simultaneamente, o que contrasta com a sociedade fechada pré-moderna, na qual se impunha uma visão e uma verdade unívocas, baseadas na cultura oral e dominadas por um grupo restrito de clérigos que monopolizava a escrita.¹ Segundo os autores:

Na sociedade de alfabetização restrita, o texto é sagrado, ele diz o que é verdadeiro. Aproximar-se dele exige uma aprendizagem interminável e codificada: é que ele não cessa de repetir-se, como uma genealogia sem fim, à qual o clérigo se consagra para decifrar os enigmas e extrair *a verdade*. No nível material, a escrita é uma arte de copista [...], da mesma forma que a leitura é um canto. A cópia e a repetição manifestam a dependência que ela guarda da tradição oral; seu papel limita-se a fixá-la. Tudo muda a partir do momento em que todos devem saber ler e escrever; a função do mediador cultural [o clérigo] desaparece [...]. a escrita esconde um 'eu' e não mais um 'ele'. [...]. De fato, a escrita generalizada supõe a universalização de um segredo corporativo e de um poder reservado [aos clérigos]: o de comunicar fora do controle do grupo, quer dizer, da tradição. [...] [Tudo isso] modifica o próprio tecido social e desagrega o grupo em proveito do indivíduo. A cultura oral é pública; a cultura escrita é secreta e pessoal. É este o grande silêncio no interior do qual o indivíduo estabelece uma esfera privada e livre (FURET; OZOUF, 1977, p. 355-356).

Como uma arte de copista, incessantemente repetido, o texto sagrado dizia a verdade única, dogmática, que organizava a realidade social e não admitia questionamentos subjetivos – um “eu”, um sujeito que interroga, duvida, conhece. Aqui não há divisão entre a verdade e o saber (cisão que constitui o próprio sujeito moderno), pois o que a tradição determinava – e ela determinava basicamente cada aspecto da vida – era *a verdade*, cumprida, repetida e respeitada coletivamente, prescindindo de um sujeito, ou de um indivíduo autônomo. A partir da disseminação da alfabetização, no entanto, este “eu” passaria a predominar. Assim se estabeleceria a “passagem do religioso para o “moderno” (FURET & OZOUF, 1977, p.352), o fenômeno no qual se constitui a própria essência da modernidade, da emergência do indivíduo/ sujeito moderno (em tese) irreduzível à

¹ Sobre as relações entre cultura letrada e a modernidade, ver também GOODY, J. e WATT, I. “The consequences of literacy. In: GOODY, J. (ed). *Literacy in traditional societies*, 1981. p. 27-68.

coletividade. É na autonomia subjetiva que a realidade dantes unívoca se esfacelaria, criando uma variedade de saberes e escolhas racionais possíveis.

Nesse contexto, a “sublime realidade deísta,” como se refere Dostoiévski, não figuraria mais enquanto a única realidade possível. Com o surgimento do sujeito moderno, a religião transfere-se para a esfera privada, da escolha subjetiva, ficando a existência divina subordinada à consciência autônoma e à livre escolha do sujeito.

Tamanha revolução, atribuída por J. Ousouf e François Furet à democratização da escrita e da leitura pressupõe uma revolução maior e mais fundamental, envolvendo o próprio pensamento ocidental; a instauração de um novo paradigma: o paradigma científico.

É Descartes quem põe em dúvida, coloca em suspenso e finalmente rejeita “as opiniões [transmitidas pela tradição] a que até então dera crédito.” E isso se faz em nome do estabelecimento “de algo firme e constante nas ciências” (DESCARTES, 1973, p. 93), o que pressupõe a objetivação da natureza. Ao se fiar nos sentidos, os seres humanos, segundo Descartes, sempre incorreriam na possibilidade de engano – seria impossível, por exemplo, distinguir com nitidez absoluta o estado do sonho do estado de vigília. Para efetuar uma ruptura definitiva com o “sonho” medieval, o filósofo estabelece a dúvida como método, e coloca a legitimidade do conhecimento em questão: estaria ele dormindo ou acordado ao escrever aquelas páginas? Se os sentidos não o autorizariam a estabelecer tal certeza, “a Aritmética, a Geometria e outras ciências dessa natureza” o despertam para a seguinte realidade: “quer eu esteja acordado, quer esteja dormindo, dois mais três formarão sempre cinco e o quadrado nunca terá mais do que quatro lados” (DESCARTES, 1973, p. 94-95).

Rompe-se, desta forma, com a natureza que se dava a conhecer, inteiramente apreensível pelos sentidos humanos, na qual o mundo físico basicamente se impunha ao intelecto passivo, e não havia um sujeito que o (re) construísse simbolicamente, através de fórmulas matemáticas ou químicas, por exemplo, ou através de reelaborações geométricas. Neste sentido, era possível, no mundo anterior à cientifização, falar das coisas apenas a partir da experiência concreta. A verdade, enquanto possibilidade de dizer o que a coisa é, basicamente a partir da experiência, estava presente. O pensamento moderno (do qual

Descartes é herdeiro e fundador), no entanto, estabelece a cisão entre verdade sensível e saber científico: a ciência moderna lida com objetos, com realidades puramente intelectuais (geométricas, matemáticas), e não a partir da experiência concreta (essencialmente isolada e irreprodutível). É a formalização – a geometrização e matematização – que vai garantir “algo firme e constante nas ciências” (sua reprodutibilidade) e legar ao homem a posição de “mestre e senhor” da natureza. Abre-se assim o caminho para a instauração da ciência.

Segundo A. Koyré,

a atitude intelectual da ciência clássica poderia ser caracterizada por dois momentos, aliás inteiramente ligados: a geometrização do espaço e a dissolução do cosmos; substituição do espaço concreto da física pré-galilaica pelo espaço abstrato da geometria euclidiana [...]. [Tal operação] custou longos esforços aos maiores gênios da humanidade, a um Galileu, a um Descartes (KOYRÉ, 1986, p. 18).

Assim, a operação cartesiana, o paradigma galilaico de geometrização do espaço físico, representaria uma ruptura revolucionária com a arrumação, igualmente sistemática, colhida pela experiência. A dissolução do cosmos aristotélico, o qual pressupunha um espaço concreto e – por isso mesmo – finito, onde todos os entes teriam seu “lugar natural” assegurado, dissolve-se em uma nova atitude intelectual: aquela que pressupõe um universal abstrato, infinito (KOYRÉ, 2007). A interrogação metódica da natureza pressupõe uma *linguagem*, o correspondente a “uma mudança na atitude metafísica” (KOYRÉ, 1986, p. 16), assim como a decisão de “substituir o mundo real da experiência por um mundo geométrico e de explicar o real pelo impossível” (KOYRÉ, 1966, p. 179). A ciência moderna recolocaria, assim, em novos patamares, a idealização, deixando de fora a “experiência bruta” (KOYRÉ, 1986, p. 16).

Ao dedicar-se à questão da transitoriedade formidável entre limite e ilimitado, fixidez e expansão, entre “mundo” e “universo” - uma virada filosófica/científica de profundas implicações históricas e vice-versa - A. Koyré não se furtou de abordar a problemática envolvendo seu país de origem. Como, pergunta-se, os pensadores russos – e, de maneira geral, a sociedade da “Mãe” euro-asiática - iriam se posicionar em relação a tais eventos transformadores, em relação ao conjunto de transformações ligadas à modernização ocidental? Como equacionar o universal e o nacional? Identidades se

diluiriam por completo ou se transformariam, resistindo e interagindo, e até que ponto? Como permanecer Rússia no mergulho na infinitude universalista? Como entrelaçar duas palavras excludentes - um substantivo (universalismo) que rejeita qualquer adjetivo, e um adjetivo (russo) que se recusa a, e efetivamente não pode desaparecer da, vivência e do debate? “Universalismo russo”? A Rússia diluída, perdendo-se num universo sem centro, sem norte, ou reencontrando-se dentro dele? A questão se impõe com força a países, grupos, aldeias, identidades coletivas de variadas proporções e mesmo a identidades individuais, marcando, segundo o filósofo, toda a história intelectual da Rússia moderna.² Nela, os chamados “partidos” ocidentalista e eslavófilo travariam polêmicas complementares, (des)unindo a elite intelectual em torno de uma mesma problemática de fundo - o “mundo fechado” da sagrada “mãe Rússia” em contato com o “universo infinito” que se expandia a partir do oeste em todas as direções, solapando ou fertilizando, segundo a ótica, o “solo” russo; mundo em relação ao qual mesmo os eslavófilos, defensores aguerridos da preservação de uma suposta - e romântica - “essência” russa (relacionada fundamentalmente ao cristianismo ortodoxo popular), se afastavam, a despeito de si mesmos, enquanto elite parcialmente arrebatada pelo “turbilhão” ocidental.

Fiódor M. Dostoiévski foi partícipe e divulgador, voluntária e involuntariamente, entre outros, desta movimentação incessante, também ele arrebatado - em sua trajetória e escrita arrebatadoras - pelo contexto de dilaceramento entre “mundo fechado” e “universo infinito”, entre polêmicas ocidentalistas, eslavófilas e outras, aproximando-se, em diferentes momentos, de ambos os “partidos”, e contribuindo para a formulação de novas sínteses.

² Segundo A. Koyré, é possível afirmar que “a história intelectual da Rússia moderna” foi centrada em torno “do contato e da oposição entre Rússia e Ocidente.” O processo, afirma ainda, criou um “duplo problema”, que diz respeito, de um lado, às relações entre “o ser nacional e a civilização ocidental”, e, de outro, “às relações entre elite ou *intelligentsia* e povo”. Relações estas distanciadas do ponto de vista social e cultural - a elite progressivamente em contato com o “universo infinito” que se expandia a partir do ocidente, e os camponeses sobrevivendo no “mundo fechado” da comuna rural, curiosamente romantizada tanto por nacionalistas eslavófilos como por socialistas “ocidentalistas”. Ver KOYRÉ, A. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. siècle*. Paris: Gallimard, 1976, p. 12.

2 Verdade religiosa

O mundo organizado, fechado – a exemplo do *cosmos* aristotélico, pré-científico – da *verdade* religiosa é subvertido pelo saber científico. O texto religioso, dantes repetido como um cântico, instaurado enquanto uma genealogia sem fim, como letra, expõe-se na modernidade – com a afirmação do sujeito do conhecimento – a interpretações variadas, subjetivas. Abre-se caminho ao pragmatismo, ao relativismo, à racionalidade, que não se coadunam com a fé. A autoridade religiosa não está, com o mesmo vigor com o qual outrora estivera, autorizada a dizer a verdade, e por isso pode sofrer variadas formas de contestação ou relativização. Pode, em última análise, esgarçar-se, tornando-se objeto de descrédito e negação, isto é: onde a modernidade instaura-se, a verdade religiosa estaria perdida, ou seriamente ameaçada.³

É na “passagem do religioso para o moderno”, na encruzilhada histórica entre os elementos moderno e tradicional, que se situa a obra e o pensamento de F. M. Dostoiévski. Cindido por contradições reveladoras da instauração do processo de modernização, numa sociedade ainda profundamente imersa na tradição religiosa – a Rússia do século XIX – o autor defronta-se com as contradições, ganhos e perdas da modernidade. Suas personagens, marcadas pelo “demônio” moderno (cf. DOSTOIÉVSKI, 2004), perdem a verdade religiosa, e, às voltas com intermináveis dialetizações, revelam, no âmbito de um profundo mal-estar, as falhas e os choques de um processo universal (e universalizante) que arrebatava o “solo pátrio”, a “Mãe Rússia” (como o nacionalista Dostoiévski referia-se com frequência) e o conduzia a direções incertas.

Em carta ao amigo Máikov, no ano de 1867, Dostoiévski expressa dessa forma sua indignação no que diz respeito ao ateísmo de intelectuais e literatos russos contemporâneos:

³ Para uma discussão aprofundada sobre a cisão entre saber científico e verdade, ver LACAN, J. “A ciência e a verdade”. In: *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

E essas pessoas vangloriam-se do fato de serem ateus! Ele [Turgueniev] me declarou que é completamente ateu! [...] Mas, meu Deus, o Deísmo nos deu Cristo, isto é, essa ideia sublime de homem que não se pode compreender sem reverência, e não se pode deixar de acreditar que esse ideal da humanidade é duradouro! E o que eles, os Turguênievs, os Herzens, os Utins e os Tchernichévskis nos deram de presente? Em vez da beleza divina, a mais sublime, em que cospem, mostram um egoísmo tão repulsivo, uma irritação tão desavergonhada, um orgulho tão petulante, que é simplesmente incompreensível o que estão esperando e quem os irá seguir (FRANK, 2003, pp. 295-296).

Sobre o que essa geração estaria esperando e quem a iria seguir, o autor discute através de suas obras, com destaque especial para *Os demônios*, onde o “completamente ateu” Ivan Turguêniev é caricaturado na figura de Karmázinov; os bem intencionados “homens supérfluos” da década de 1840 são representados em Stepan Trofímovitch (muito associado à figura de Alexander Herzen), sendo os seus herdeiros “*niilistas*”, que tinham em Nicolai Tchernichévski uma referência importante, os próprios “demônios” que dão origem ao título do romance (DOSTOIÉVSKI, 2004).

O ateísmo, ou antes, a possibilidade de os homens acreditarem ou não em Deus, segundo suas convicções individuais e escolhas subjetivas, é, como vínhamos sustentando, um fenômeno essencialmente moderno. Segundo Dostoiévski, no trecho destacado, o ateísmo, ou as ideologias nele baseadas, não poderiam substituir o vazio deixado pela religião. No âmbito religioso, segundo o autor, a verdade estaria garantida pela “ideia sublime” da divindade (“a beleza divina, a mais sublime”, encarnada em personagens dostoiévskianos como Míchkin, de *O Idiota*, e Sônia Semeónovna, de *Crime e Castigo*), do absoluto que tudo garantiria. Na formulação de M. Heidegger, “a ciência nada quer saber do nada” (HEIDEGGER, 1979, p. 53); a religião, ao contrário, não ignora o “nada”, mas o acomoda na concepção da vida humana – aceita como falha, dolorosa, incerta e parcial – e o soluciona, postergando e projetando a questão para um eterno devir – a salvação, o (re)encontro com as origens, com o absoluto divino.

3 O homem doente

É no homem que perdeu Deus, sem, no entanto, encontrar o absoluto na razão, não sendo inteiramente acolhido pela racionalidade de um mundo cientificizado, que

Dostoiévski localiza um grande mal-estar. Um mal-estar histórico, moderno, marcado pela cientificização, racionalização e laicização. Muitas são as personagens dostoiévskianas que personificam tal estado; aqui apresentaremos, de modo breve, apenas um exemplo: o homem do subsolo (de *Memórias do subsolo*).

O memorialista declara-se, logo na primeira frase do livro, “um homem doente” que não sabe ao certo do que padece - “creio que sofro do fígado”, afirma (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15). Segue-se, a partir de então, um doloroso derramamento de bile, que se espelha por um relato não raro confuso, debochado e sempre agônico.

Embora adoecida, a personagem recusa tratamento: “Não me trato e nunca me tratei embora respeite a medicina e os médicos” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15). A medicina e os médicos, o saber científico constituído, é reconhecido ou “respeitado” pelo doente, um funcionário público de baixo escalão, pobre, porém instruído o suficiente para “respeitar a medicina e os médicos”, os quais, no entanto, nada poderiam fazer por ele. “Ademais, sou supersticioso ao extremo, ao menos o bastante para respeitar a medicina (sou suficientemente instruído para não ter nenhuma superstição, mas sou supersticioso.)” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15).

A instrução do memorialista, sua adesão à racionalidade científica universal, aqui representada pelo saber médico, não é suficiente para apagar os vestígios, resistentes, irracionais e irascíveis da superstição: a resistência à “medicina e aos médicos” presente no sujeito “subterrâneo” que Dostoiévski nos apresenta. Ao mesmo tempo, a personagem ironiza o saber científico sugerindo que, também este, seria uma superstição – moderna, bem entendido.

Por fim, o memorialista declara:

Não, se não quero me tratar é apenas de raiva. Naturalmente não vos saberei explicar a quem exatamente farei mal, no presente caso, com a minha raiva; sei muito bem que não estarei a “pregar peças” nos médicos pelo fato de não me tratar com eles; sou o primeiro a reconhecer que, com tudo isto, só prejudicarei a mim mesmo e a mais ninguém. Mas, apesar de tudo, não me trato por uma questão de raiva. Se me dói o fígado, que doa ainda mais (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 15).

A questão, portanto, não está precisamente no fígado, não é de natureza fisiológica e não se deixa esgotar pela “superstição” organicista da medicina: o que o assola é o mal

estar, a “raiva”. Estafaz com que lhe doa o fígado e lhe permite encontrar certa satisfação nesta dor. Em outras palavras, trata-se de um sintoma não acolhido pela ciência dos “respeitáveis” médicos.

Segundo J. Lacan, o sintoma é algo “que se articula por representar o retorno da verdade como tal como falha de um saber” (LACAN, 1998, p. 234). O sintoma do homem do subsolo, resistente e intratável diante do saber científico (médico), seu mal-estar permanente, que lhe faz adoecer o corpo e lhe envenena a vida, vai se desenrolando ao longo de toda a narrativa, extremamente crítica e cética em relação ao elemento moderno. Podemos dizer que a narrativa tematiza o sintoma, o mal-estar que, não acolhido (ou, mais exatamente, rejeitado) pelo saber científico, não cessa de se pronunciar através das palavras da personagem – do “homem doente”.

O não tratar-se “por raiva”, por um incômodo que transcende a questão orgânica e não pode ser remediado pela ciência, reaparece na narrativa na forma de mais uma dor misteriosa: uma dor de dentes muito especial.

Peço-vos, senhores: prestai um dia atenção aos gemidos de um homem instruído do século XIX que sofra de dor de dentes, no segundo ou no terceiro dia da afecção, por exemplo, quando ele já começa a gemer, não como o fazia o primeiro dia, isto é, não simplesmente porque lhe doam os dentes; não do modo como o faz algum rude mujique, mas como geme um homem atingido pelo desenvolvimento geral e pela civilização europeia, um homem ‘que renunciou ao solo e aos princípios populares’, como se diz agora. Os seus gemidos tornam-se maus, perversos, vis, e continuam dias e noites seguidos. E ele próprio percebe que não trará nenhum proveito a si mesmo com os seus gemidos. [...] é preciso adquirir um profundo desenvolvimento, uma profunda consciência para compreender todas as sinuosidades dessa volúpia! (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 27-28).

Trata-se de adquirir um prazer mórbido, masoquista, através desta dor “voluptuosa” do “homem instruído” – a dor da revolta impotente e da inação desafiadora, que acometem a personagem. Atingido em cheio pelo “desenvolvimento geral e pela civilização europeia”, o memorialista apresenta-se ainda como um “camundongo de consciência hipertrofiada” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 23), advertindo os leitores: “Juro-vos, senhores, que uma consciência muito perspicaz é uma doença. Uma doença autêntica, completa (...). Quanto

mais consciência eu tinha do belo e do sublime, tanto mais eu me afundava no meu lodo.”⁴ (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 18-19.)

Derramando sua bile, o “homem doente” geme perversamente de dor e de raiva, não como um “rude mujique” diante de uma simples dor física, de localização precisa e diagnóstico certo – a dor de dentes, por assim dizer, “tradicional” - mas como um “camundongo de consciência hipertrofiada”, enterrado no subsolo e, não obstante, de olhos fixos no “belo e no sublime”. Quanto mais distante do ideal inatingível, maior o ressentimento e os grunhidos de dor do “homem instruído,” que “renunciou ao solo e aos princípios populares” (rompendo com a tradição e aproximando-se do universalismo moderno), e mais intratável pelos médicos (ou dentistas) figura sua dor, uma vez que começa e termina para muito além do fígado ou dos dentes, apresentando-se como a dor psicológica do homem enredado nos ideais modernos. É a dor moral do ser humano que desafia a natureza, que desafia a si mesmo e às próprias limitações, com sucesso sempre parcial, sempre com um resquício – humilhante – da “dor de dentes”. Trata-se da “humilhação da consciência”, do disparate entre o “cérebro hipertrofiado” e o frágil corpo (e arcada dentária) do “camundongo” submetido à natureza.

Nestes gemidos se expressa, em primeiro lugar, toda a inutilidade da vossa dor, humilhante para a nossa consciência; toda a legalidade da natureza, com a qual, naturalmente, pouco vos importais, mas que, apesar de tudo, vos faz sofrer, enquanto ela não sofre. Expressa-se neles a consciência de que não tendes um inimigo, mas a dor existe; a consciência de que apesar de todos os [dentistas] Wahnheim, sois plenamente escravos dos vossos dentes (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 26).

Ser escravo dos próprios dentes seria uma forma de degradação, especialmente quando a “escravidão” se dá a despeito de todos os “Wahnheim,” todas as técnicas odontológicas, médicas, cardíacas, anestésicas, farmacológicas e assim por diante – todos os esforços modernos, científicos, no sentido de superar os prosaicos “dentes”, proclamando a superioridade, ou ao menos a autonomia, da consciência e do sujeito perante os mesmos.

⁴No original, “Клянусьвам, господа, чтослишкомсознавать - этоболезнь, настоящая, полнаяболезнь. [...] Чем больше я сознавал о добре и о всемэтом “прекрасном ивысоком”, тем глубже я и опускался в мою тину и темспособнее был совершеннозавязнуть в ней.” Ver DOSTOIÉVSKI, F. *Sobraniesotchiniêniivdeviatitomakh*. Moscou: ACT, 2003, p. 613. Grifos meus. Os termos “belo e sublime” (прекрасныйивысокий), aqui destacados, se repetem ao longo do texto.

Aponta-se assim o inconformismo, o voluntarismo, o orgulho moderno diante dos “dentes” (e “garras”) da própria natureza. A eles os mujiques, distantes dos ‘Wahenheim’, e do “desenvolvimento geral e da civilização europeia” se submeteriam ainda e como sempre, mas não o nosso “homem instruído”.

A imagem do “camundongo de consciência hipertrofiada” nos remete, por um lado, ao ser humano frágil e aviltado: apenas um camundongo. Este pequeno animal, por outro lado, sofre de uma hipertrofia da consciência: racionalidade, cientificidade, o “belo e sublime” (*prekrásnyi i visókii*, no texto original) ideal moderno⁵, a trama simbólica que não pode encontrar a sua realização plena, pois não consegue afastar o “lodo”, do qual precisa abrir mão para se constituir. “Lodo” este no qual o personagem está imerso, seu subsolo.

A personagem quer “o belo e o sublime” presentes em sua “consciência hipertrofiada”: a promessa apresentada pelo ideal, pela “mudança na atitude metafísica”, pela racionalização moderna. Se sua “consciência hipertrofiada” é trespassada por lindos devaneios, o subsolo, confrontado pela “experiência bruta”, dá lugar, vem ceder espaço ou recolocar uma melancolia terrível – o “derramamento de bile” ou uma “doença” paralisante e obscura.

Assim, o memorialista aponta insistentemente para os limites da razão e da ciência modernas. Se a razão tivesse extensão ilimitada de atuação, se não apresentasse falhas, seus ideais “belos e sublimes” seriam atendidos. Mas no “subsolo” a personagem constata: “Mesmo atualmente, embora o homem já tenha aprendido por vezes a ver com mais clareza que na época bárbara, ainda está longe de ter-se acostumado a agir do modo que lhe é indicado pela razão e pelas ciências” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 37).

⁵ A expressão – “o belo e o sublime” - utilizada irônica e insistentemente pelo memorialista do subsolo, remete-se ao ensaio kantiano, de 1764, intitulado *Observações sobre o sentimento do belo e do sublime*. O filósofo discute “o sentimento do belo e do sublime” relacionando-o a várias esferas da atividade e da experiência humanas: a estética, a moral, a psicologia, as identidades individuais e coletivas. Ver KANT, E. *Lobello y lo sublime; La paz perpetua*. Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina: 1946. Repetida ao longo das *Memórias*, a expressão é empregada contrastando o “belo e o sublime”, os ideais mais elevados, por um lado, e, por outro, as misérias – mesquinhas, impotência, ressentimentos e maldades concretas, que atormentam o memorialista e compõem seu “subsolo.”

4 “Nosso século de negação”

No século XIX, o século da civilização burguesa, do avanço dos ideais Iluministas e da ciência, descrito no livro como “o nosso século de negação” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 32), a humanidade acreditaria que “todos os atos humanos serão calculados matematicamente, como uma espécie de ‘tábua de logaritmos’” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 37). O utilitarismo e o racionalismo, o “egoísmo racional” defendido pelo pensador socialista, contemporâneo de Dostoiévski, Nicolai Tchernichévski⁶, o qual, supostamente, apaziguaria o ser humano e constituiria um mundo novo harmonioso, também é alvo da descrença zombeteira do memorialista:

Oh, dissei-me quem foi o primeiro a declarar, a proclamar que o homem comete ignomínias unicamente por desconhecer os seus reais interesses, e que bastaria instruí-lo, abrir-lhe os olhos para os seus verdadeiros e normais interesses, para que ele imediatamente deixasse de cometer essas ignomínias e se tornasse, no mesmo instante, bondoso e nobre porque, sendo instruído e compreendendo as suas reais vantagens, veria no bem o seu próprio interesse, e sabe-se que ninguém é capaz de agir conscientemente contra ele. [...] Oh, criancinha de peito! Oh, inocente e pura criatura! [...] E o que fazer então dos milhões de fatos que testemunham terem os homens com conhecimento de causa, isto é, compreendendo perfeitamente as suas reais vantagens, relegado estas a um plano secundário e se

⁶ N. Tchernichévski defendia que o homem racional, ou “a nova gente” (como o autor denominou), livre dos grilhões da “ignorância” da religião e da cultura política tradicionais, perceberia, forçosamente, que agir em proveito do próximo é agir em proveito próprio. Isto é: racionalmente, seria mais vantajoso adotar um comportamento que favorecesse a coletividade, pois, desta maneira, o indivíduo favoreceria, indiretamente, a si mesmo. O autor denominou esta teoria de “egoísmo racional” e a encarnou nas personagens de um romance, extremamente influente entre a esquerda russa, chamado *O que fazer?* (ver TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. *Que Faire? Les hommes nouveaux*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000). O romance narra trajetórias exemplares da “gente nova”, progressista nas ideias e no comportamento pessoal, em busca de justiça e liberdade sociais. Tais revolucionários praticariam o bem não por inspiração de sentimentos instintivos, ilógicos – como compaixão, culpa ou disposição espontânea ao auto-sacrifício – mas motivados pela racionalidade. Uma vez que as pessoas constatassem que e a procura pelo bem estar do próximo, seria, em última análise, a conquista de vantagens para si próprias, a revolução estaria a caminho. E ela viria, pois os “egoístas racionais” banhados pelas “luzes” da ciência e da razão, rebentos da modernidade, romperiam com a ordem brutal e injusta da Rússia milenar. Aonde Tchernichévski projetara grandes esperanças, inclusive no sentido do alcance de um futuro ideal, Dostoiévski projetou a possível decadência da humanidade. O autor, que se aferrara a ideais cristãos, jamais aceitaria que a ação humana – para o bem ou para o mal – fosse condicionada, exclusivamente, pela “razão egoísta”. O deslocamento dos valores cristãos de compaixão, sacrifício e auto-desprendimento para o âmbito laico e racional da “razão egoísta”, da vantagem ou do cálculo racional, causou profunda indignação em Dostoiévski, que o atacou em algumas de suas obras, entre elas *Memórias do subsolo*. *O Que Fazer?* tornou-se uma espécie de “bíblia revolucionária” para as gerações russas de 1860 e 1870, e leitura favorita do adolescente V. Lênin – o título do texto leninista “O que fazer” é um homônimo, uma referência e uma homenagem ao romance de Tchernichévski.

atirado a um outro caminho, em busca do risco, ao acaso, [...] como que não desejando justamente o caminho indicado, e aberto a custo um outro, com teimosia, a seu bel prazer, procurando quase nas trevas esse caminho árduo, absurdo? [...]. A vantagem! Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consiste a vantagem humana? (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 33).

O ser humano, portanto, seria mais que uma tabula rasa comandada pela vantagem utilitária. Por teimosia, a seu bel prazer, seria ele capaz de embrenhar-se por caminhos obscuros (nas “trevas”), arriscados e absurdos, pois não identificados a qualquer princípio racional ou consciente. “Pensai no seguinte: a razão é coisa boa, mas a razão é só a razão e apenas satisfaz a capacidade racional do homem, enquanto o ato de querer constitui a manifestação de toda a vida.” (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 41).

O “ato de querer”, o desejo humano, inconsciente, “subterrâneo”, poderia, contrariando o que Freud mais tarde denominaria “princípio do prazer”, simplesmente rejeitar “o caminho indicado”- vantajoso, racional – à procura do “caminho árduo, absurdo”, doloroso, situado para “além do princípio do prazer” (FREUD, 1998). A liberdade caótica que o memorialista do subsolo proclama desafia qualquer pretensão racionalista de achatar a personalidade humana, exibindo toda a sua complexidade anárquica, da qual a lógica, a matemática e a aritmética, fariam parte, mas seriam incapazes de esgotar. Haveria um resto não aderível, inapreensível pela (e resistente à) racionalização.

Adiante, a personagem estende suas críticas ao historiador inglês H.T. Buckel, relacionando o racionalismo de N. Tchernichévski ao desta outra “criancinha de peito”:

Tudo isso [tais teorias] não passa, a meu ver, de logística. Sim, logística! Sem dúvida, afirmar essa teoria da renovação de toda a espécie humana por meio do sistema de suas próprias vantagens, é, a meu ver, afirmar, por exemplo, como Buckle, que o homem é suavizado pela civilização, tornando-se, por conseguinte, menos sanguinário e menos dado à guerra. [...]. Lançai um olhar ao redor: o sangue jorra em torrentes e, o que é mais, de modo tão alegre como se fosse champagne. Aí tendes o nosso século em que viveu o próprio Buckle. Aí tendes Napoleão, tanto o grande como o atual [Napoleão III]. Aí tendes a América do Norte, com a união eterna [referindo-se à Guerra de Secessão]. Notaste acaso que os mais refinados sanguinários foram quase todos cavaleiros civilizados, diante dos quais todos esses Átilas e StienkaRázin [rebelde cossaco] não valem um caracol [...]. Se o homem não se tornou mais sanguinário com a civilização, ficou com certeza sanguinário de modo pior, mais ignóbil que antes. Outrora, ele via justiça no massacre e destruía, de consciência tranquila, quem julgasse necessário; hoje, embora consideramos o derramamento de sangue uma ignomínia, assim mesmo nos ocupamos com essa ignomínia, e mais ainda que outrora. O que é pior? (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 35-36).

A crença de que a civilização moderna – instaurada através da razão, da ciência e do comportamento “civilizado” – pudesse apontar o caminho para uma vida mais pacífica, é refutada pela personagem de maneira contundente. De um modo mais perverso que outrora, o sangue estaria jorrando, enquanto os beneficiários desta civilização, os homens que desfrutavam de suas conquistas materiais e tecnológicas, estariam sorrindo e bebendo champagne – na condição de cavalheiros que, segundo o memorialista, ofuscariam o próprio Átila em termos de crueldade, potencial de ação e indiferença ao sofrimento alheio.

A refutação, pela civilização moderna, do comportamento destrutivo como algo “irracional” ou “anti-civilizado” não impediria que as guerras e os massacres se perpetuassem, potencializados, até mesmo, em capacidade destrutiva. É interessante notar que Dostoiévski menciona as guerras napoleônicas e de Secessão como exemplos extremos da falência moderna em apaziguar a humanidade, no que ficamos tentados a imaginar o que diria diante das duas Grandes Guerras do século XX, ou conflitos do século XXI. Assim, não só a modernidade não aplacaria a violência humana, mas o autor chega a afirmar a hipótese de que, em nome da própria racionalidade moderna, massacres ainda piores fossem cometidos ao longo de uma trajetória de “negação” civilizacional.

5 O palácio

Em sua crítica à modernidade europeia, Dostoiévski refere-se ainda a uma construção de grande valor simbólico nos oitocentos: o Palácio de Cristal. O enorme edifício modernista, de vidro e ferro, erguido em Londres no ano de 1851, atraía turistas de várias partes do mundo. Entre os visitantes estivera o próprio autor, que, durante sua primeira viagem à Europa, em 1862, comparecera à Exposição Mundial de Londres, sediada no palácio, onde se exibiam, na ocasião, os últimos êxitos da tecnologia e da ciência modernas.

Segundo Marshall Berman, a construção representava “um dos sonhos modernos mais constrangedores e inesquecíveis” para os conterrâneos de Dostoiévski. “O extraordinário impacto psíquico que teve sobre os russos” do século XIX, teria feito com que

desempenhasse “um papel muito mais importante na literatura e pensamento” do país do que na própria Inglaterra. (BERMAN, 2005, p. 224).

Sobre o grandioso Palácio e a Exposição Mundial, Dostoiévski comenta em seu relato de viagem, *Notas de Inverno sobre impressões de verão*:

A exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, um triunfo. Até se começa como que a temer algo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. ‘Não será este realmente o ideal atingido?’, pensa-se. ‘Não será o fim? Não será este, de fato, o ‘rebanho único?’ Não será preciso considerá-lo como verdade absoluta e calar-se para sempre? Tudo isto é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito. Olham-se estas centenas de milhares, estas milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se que aqui se realizou algo definitivo, que assim chegou ao término. Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos. Sente-se a necessidade de muita resistência e muita negação para não ceder, não se submeter à impressão, não se inclinar ante o fato e não deificar Baal, isto é, não deificar o existente como sendo o ideal... (DOSTOIÉVSKI, 2000a, p. 114)

Não deificar “Baal”, o falso deus materialista condenado pela tradição bíblica, não maravilhar-se e inclinar-se diante da “força titânica” e do espírito “altivoque erguera o “palácio colossal,” é tarefa difícil, uma resistência heroica à tentação de “deificar o existente” – o falso “deus” da modernidade – “como sendo o ideal.” O Palácio de Cristal, para aonde acorriam, dóceis e maravilhadas, “milhões de pessoas de todo o globo terrestre,” simbolizaria a criação de “algo definitivo,” e o fim apocalíptico do espírito humano, pois, seduzidos por, e saciados com, as próprias realizações (materiais, industriais, arquitetônicas), homens e mulheres não teriam mais o que buscar – deificando, enfim, “o existente”. A submissão do mundo às maravilhas de “Baal”, encarnadas pelo, e expostas no, Palácio de Cristal – bela, inovadora e moderna construção arquitetônica, palácio sede da exposição industrial – poderia criar um “rebanho único”, dócil e universal, um gigantesco “formigueiro” no qual as pessoas perderiam a identidade e a autonomia, inclinadas perante o bezerro de ouro e rendidas ao “pensamento titânico”, ao triunfo, ou, simplesmente, à “força terrível” que Dostoiévski identifica na modernidade.

O palácio é tematizado, também, em *Memórias do Subsolo*, em que o autor desenvolve críticas e ironias a respeito do mesmo, as quais apontam para o mesmo sentido das *Notas*:

Então [...] surgirão novas relações econômicas, plenamente acabadas e também calculadas com precisão matemática [referindo-se à racionalização moderna, que matematizaria as relações humanas e as confinaria numa “tábua de logaritmos”] de modo que desaparecerá num instante toda espécie de perguntas, precisamente porque haverá para elas toda espécie de respostas. Erguer-se-á então um palácio de cristal. Então... bem, em suma, há de chegar o Reino da Abundância. Naturalmente, não se pode, de modo algum, garantir [...] que então tudo não seja terrivelmente enfadonho (com efeito, que há de se fazer quando tudo estiver calculado numa tabela?), mas, em compensação, tudo será extremamente sensato. É verdade, porém: o que não há de se inventar por fastio! [...]. Realmente, eu, por exemplo, não me espantaria nem um pouco fut, e de repente, em meio a toda sensatez futura, surgisse algum cavaleiro de fisionomia pouco nobre, ou melhor, retrógrada e zombeteira, e pusesse as mãos na cintura, dizendo para todos nós: pois bem, meus senhores, não será melhor dar um pontapé em toda esta sensatez unicamente para que todos esses logaritmos vão para o diabo, e para que se possa mais uma vez viver de acordo com nossa estúpida vontade? (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 38)

Ou ainda:

O homem, às vezes, ama terrivelmente o sofrimento, ama-o até a paixão, isto é fato. [...]. Creioque amar apenas a prosperidade é, de certo modo, até indecente. Bem ou mal, quebrar às vezes algo é também muito agradável. [...] No palácio de cristal ele [o sofrimento] é simplesmente inconcebível. O sofrimento é dúvida, é negação, e o que vale um palácio de cristal do qual se possa duvidar? [...]. Acreditais no palácio de cristal, indestrutível através dos séculos, isto é, um edifício tal que não se lhe poderá mostrar a língua, às escondidas, nem fazer figa dentro do bolso. Bem, mas talvez eu tema esse edifício justamente porque é de cristal e indestrutível através dos séculos e por não se poder mostrar-lhe a língua, nem mesmo às ocultas (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 48-49).

Tais críticas, enfáticas e corrosivas, são em parte uma réplica à simbologia vinculada por Tchernichévski em *Que Fazer?* (romance, como nos referimos, que se tornaria fonte de inspiração para os revolucionários russos) envolvendo o Palácio de Cristal. Na obra, a heroína Vera Pavlovna, encarnação de ideais socialistas, tem um sonho no qual um imenso edifício, de ferro e vidro, erguido em Sydenham Hill, abrigaria um paraíso terrestre de harmonia e abundância – uma clara referência ao Palácio de Cristal, que representaria, neste romance, a concretização do ideal socialista (TCHERNICHÉVSKI, 2000).

O ideal da transparência, a nitidez cristalina através da qual a vida em comunidade é compartilhada, sem segredos, não se podendo “mostrar a língua”, nem mesmo, “às ocultas”, ou “fazer figa dentro do bolso”, remete aos ideais do falanstério fourierista. Ao socialismo de Fourier (muito discutido nas reuniões do círculo Petrachévski, frequentadas por Dostoiévski quando o autor assumira posturas revolucionárias)⁷, Tchernichévski acrescentou, em *Que Fazer?* o racionalismo e o utilitarismo (as “relações plenamente acabadas e calculadas com precisão matemática”) em voga na Rússia dos anos 1860. Se a transparência absoluta repugna Dostoiévski, por cecear as discordâncias, a liberdade e a expressão humanas – submetidas à vigilância e ao controle – os ideais racionalistas (a sensatez absoluta e os “logaritmos”) também não o convencem ou o agradam em absoluto.

Haveria sempre “algum cavaleiro de fisionomia pouco nobre, retrógrada e zombeteira,” por mais que o “formigueiro’ moderno, em versões socialista, burguesa ou científica tentasse se impor, mandando “esses logarithmos para o diabo,” e proclamando “nossa estúpida,” pois nem sempre apegada à razão, “vontade” humana. Um mundo sensato, perfeito, sem falhas e sem sofrimento – o paraíso terrestre – não seria mais um mundo, mas uma aberração, que cederia espaço ao fastio, à decadência, e que representaria o fim mesmo da experiência humana, o fim da história. Nele, todas as perguntas estariam respondidas, todos os problemas resolvidos; e o sofrimento, a incerteza e a falha que constituem e impulsionam a experiência humana revogados.

Neste sentido, a solidez definitiva de um palácio de vidro e ferro, a resolução de todas as questões, representaria uma traição aos ideais modernos, que, a princípio, não reconhecem limites saciáveis e definições imobilizantes. A própria ciência moderna, mais especificamente, “desmancha no ar”, a cada dia, as certezas constituídas pelos próprios cientistas, já que seu desdobramento, a princípio, é ilimitado – um processo incessante de

⁷ Mikhail Petrachévski era um intelectual que recebia em sua casa, em São Petersburgo, membros da *intelligentia* russa de diversas orientações, para reuniões secretas nas quais se discutiam questões políticas contemporâneas. O chamado “grupo Petrachévski” não tinha uma linha política definida, e, ao que tudo indica, nenhum esquema conspiratório delineado. Em 1849, sob a forte censura e autoritarismo político do governo Nicolau I, alguns de seus membros (entre eles Dostoiévski) foram presos e sentenciados à morte, recebendo a notícia de que a pena havia sido comutada no último minuto, já diante do pelotão de fuzilamento. Sobre o caso Petrachévski e o envolvimento de Dostoiévski, ver FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos de provação: 1850-1859*. São Paulo: Edusp, 1999, p. 27 a 105.

continuações e rupturas (BACHELARD, 2004). Grosseiramente exemplificando, a Galileu sobrevém Newton, a Newton, Einstein e a Einstein, certamente, uma quantidade ilimitável de gênios da Física. Uma Física resolvida, definitiva, se descaracterizaria, assumindo a feição de um dogma.⁸

Dostoiévski vem criticar não a ciência ou a razão em si, mas a transposição simplória e pretensamente definitiva de métodos, teorias e teoremas das ciências exatas para a sociedade e o comportamento humanos, apontando uma série de questões “subterrâneas”, subjetivas e mesmo subconscientes que escapam à racionalização e à formalização científicas.

Entre o Palácio e o subsolo, o memorialista anônimo de Dostoiévski, ressentido e melancólico, resistente e oprimido em seu mundo subterrâneo, aponta conflitos e ambivalências da modernidade oitocentista. O “camundongo” (impotente e pequeno) “de consciência hipertrofiada” (instruído) não deixa de olhar fixamente, em direção ao “belo e sublime”, embora o saiba inalcançável. Não deixa, de forma ironicamente semelhante, de “respeitar os médicos e a medicina”, embora não busque tratamento, pois os mesmos seriam impotentes em relação à sua “raiva”, ao doloroso derramar de sua bile. Na personagem as contradições entre o “sublime” e o “subsolo”, entre o “rato” e a “consciência hipertrofiada” não se diluem ou se harmonizam, como em Raskólnikov ao final de *Crime e castigo*, permitindo com que “a dialética dê lugar à vida” (DOSTOIÉVSKI, 2001, p. 559); ou na “idiota” sagrada, imbuída de misticismo e valores cristãos de Míchkin (DOSTOIÉVSKI, 2002). A voz subterrânea é a voz da negação compondo as memórias de um homem doente. Não há formulações de alternativas redentoras, apenas o apontar de dilaceramentos para as quais não se apresentam soluções. O homem do subsolo é aquele que vem “dar a língua” e “fazer figa” diante do “Palácio de Cristal”, apontado por Dostoiévski como um grande expoente da modernidade. Sua postura não transcende, porém, a careta de deboche e sofrimento, não chegando às sínteses convulsas, sofridas e místicas do “idiota” como encarnação dos valores cristãos no contexto histórico da modernidade.

⁸ Sobre a incessante construção do pensamento científico, ver BACHELARD, G. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

Apesar do sofrimento corrosivo e (até onde o texto nos sugere) sem maiores esperanças do memorialista, o “subsolo” dostoieskiano, delineado nas *Memórias*, apresenta-se como uma espécie de “espaço” alternativo – mais, é verdade – àquilo que a “medicina e os médicos” não poderiam tratar, no qual a dor moral e psicológica encontra um certo acolhimento, um “refúgio” onde se pronunciar, entre caretas e gemidos, no âmbito de um profundo mal estar. Isto envolve o corpo – os membros, os órgãos, o “fígado” e os “dentes” do sujeito (o memorialista anônimo e “instruído” a partir de parâmetros modernos), conforme apontado, de forma não meramente orgânica ou fisiológica. O sintoma (a “doença”, a “raiva”, os “gemidos de dor” ou o mal-estar) apresentado pelo sujeito se articula simbolicamente ao se pronunciar, afirmando-se, porém, como o quase impronunciável – embaraçoso, doentio, de definição imprecisa, obscura, “subterrânea”, entre idas e vindas – mas que, não obstante, pode ser dito (dialetizado) e compartilhado ao longo da narrativa.

Referências

BACHELARD, Gaston. *La formation de l'esprit scientifique*. Paris: Librairie Philosophique J. VRIN, 2004.

BERMAN, Marshall. *Tudo Berman, M. Tudo o que é sólido desmancha no ar: a aventura da modernidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DESCARTES, René. *Meditações*. São Paulo: Abril Cultural, 1973 (Coleção *Os Pensadores*).

DOSTOIÉVSKI, Fiódor M. *Memórias do Subsolo*. Trad. Boris Shnaiderman. São Paulo: Ed.34, 2000.

_____. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. Trad. Boris Shnaiderman. São Paulo: Ed.34, 2000.

_____. *Crime e Castigo*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2001.

_____. *O Idiota*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. *Os demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed.34, 2004.

_____. *Sobraniesotchiniênivdeviatitomakh*. Moskvá: ACT, 2003.

_____. FRANK, Joseph. *Dostoiévski: os anos de provação: 1850-1859*. São Paulo: EDUSP, 1999.

_____. *Dostoiévski: Os anos milagrosos (1865-1871)*. São Paulo: EDUSP, 2003.

FREUD, Sigmund. *O mal-estar na civilização*. Rio de Janeiro: Imago, 1997.

_____. *Além do princípio do prazer*. Rio de Janeiro: Imago: 1998.

FURET, François & OZOUF, Jacques. "Troisièmes de métissage culturel". In: *Lire et écrire: l'alphabétisation des français de Calvin à Jules Ferry*. Paris: Minuit, 1977. pp. 349-369.

GOODY, Jack e WATT, Ian. "The consequences of literacy. In: GOODY, J. *Literacy in traditional societies*. Cambridge: Cambridge University Press, 1981, pp. 27-68.

HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

KOYRÉ, Alexander. *Du monde clos à l'univers infini*. Paris: Gallimard, 2007.

_____. *Estudos galilaicos*. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1986.

_____. *Études d'histoire de la pensée scientifique*. Paris: Presses universitaires de France, 1966.

_____. *La philosophie et le problème national en Russie au début du XIXe. siècle*. Paris: Gallimard, 1976.

_____. *Escritos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.

TCHERNICHÉVSKI, Nicolai. *Que Faire? Les hommes nouveaux*. Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

Recebido em agosto de 2013.

Aceito em dezembro de 2013.