

UNIVERSIDADE FEDERAL DO AMAZONAS
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E LETRAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIEDADE E CULTURA NA
AMAZÔNIA

MARCELO SOUTO DA SILVA

LITERATURA RUSSA E DESENCANTAMENTO DO MUNDO: ESTUDOS DE MAX
WEBER, DOSTOIÉVSKI E TOLSTÓI

Manaus

2017

MARCELO SOUTO DA SILVA

**LITERATURA RUSSA E DESENCANTAMENTO DO MUNDO: ESTUDOS DE MAX
WEBER, DOSTOIÉVSKI E TOLSTÓI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção do título de doutor.

Orientador: Prof. Dr. Ernesto Renan Melo Freitas Pinto

Manaus

2017

Ficha Catalográfica

Ficha catalográfica elaborada automaticamente de acordo com os dados fornecidos pelo(a) autor(a).

S586l Silva, Marcelo Souto da
Literatura russa e desencantamento do mundo: estudos de Max Weber, Dostoiévski e Tolstói / Marcelo Souto da Silva. 2017
186 f.: 31 cm.

Orientador: Ernesto Renan Melo Freitas Pinto
Tese (Doutorado em Sociedade e Cultura na Amazônia) -
Universidade Federal do Amazonas.

1. Sociologia. 2. Literatura russa. 3. Desencantamento do mundo.
4. Modernidade. I. Pinto, Ernesto Renan Melo Freitas II.
Universidade Federal do Amazonas III. Título

MARCELO SOUTO DA SILVA

**LITERATURA RUSSA E DESENCANTAMENTO DO MUNDO: ESTUDOS DE MAX
WEBER, DOSTOIÉVSKI E TOLSTÓI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociedade e Cultura na
Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, como requisito para a obtenção
do título de doutor.

Aprovado em _____ de _____ de 2017.

Prof. Dr. Ernesto Renan Melo de Freitas Pinto
(Presidente)

Prof. Dr. Allison Marcos Leão da Silva
(Membro)

Prof. Dr. Marco Aurélio Coelho Paiva
(Membro)

Prof^a. Dra. Marilene Corrêa da Silva Freitas
(Membro)

Prof. Dra. Lileana Mourão Franco de Sá
(Membro)

RESUMO

A presente tese busca revelar os pontos de contato da produção intelectual de Max Weber, especialmente no que concerne ao conceito de *desencantamento do mundo* e as obras selecionadas de Dostoiévski e Tolstói. Todo o método construído para encaminhar a análise relacional está fundamentado no equilíbrio entre texto e contexto. O reconhecimento dos debates em andamento no campo intelectual russo, em permanente contato com o ocidental, bem como elementos biográficos e técnicos dos autores e de suas obras constituem os caminhos da análise. Weber se tornou, ao mesmo tempo, objeto de estudo e método. Seus próprios conceitos foram trazidos para o centro da análise, possibilitando a interpretação e compreensão das condutas individuais de autores e personagens literários, com vistas a extrair seus significados sociológicos. No primeiro momento da análise, aquele relativo ao *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica, *A Morte de Ivan Ilitch* revelou-se uma das representações literárias mais contundentes dos efeitos diagnosticados por Weber deste processo. O *Sonho de um homem ridículo* demonstrou ser resultante de intenso debate na Rússia entre eslavófilos e ocidentalistas. Dostoiévski promove, na narrativa, um convite à resistência da Rússia quanto ao avanço da ciência ocidental com seu devastador processo de *desencantamento do mundo*. No segundo momento da análise, o *desencantamento do mundo* em sua acepção religiosa, enquanto desmagificação pela religião dos meios de salvação revelou que tanto *Os Irmãos Karamázov* quanto *Ressurreição* demonstram uma base sócio-histórica russa radicalmente diferente daquela diagnosticada por Weber no ocidente. Pelo lado ocidental, uma racionalização da conduta de vida em busca da salvação, de caráter ascético intramundano que foi desaguar no individualismo exclusivista e capitalista eminentemente competitivo. Pelo lado russo, uma racionalização que não seguiu os graus extremos ocidentais e permaneceu, por isso, em suas bases cristãs místico-contemplativas ou ascético-extramundanas, em todo caso fomentadoras de uma visão comunitária de amor fraternal universalista que contrastam a olhos vistos com a ética capitalista. Os conflitos da modernidade e os efeitos do processo de *desencantamento do mundo*, a se revelarem nas produções dos autores analisados legaram ao mundo o mais impressionante diagnóstico que temos notícia dos rumos que a humanidade tomou, a partir da modernidade (em Weber), e dos caminhos possíveis à nossa história, para os quais a Rússia deixa instigantes pistas sob a pena de Tolstói e Dostoiévski.

Palavras-chave: Sociologia, literatura russa, desencantamento do mundo, modernidade.

ABSTRACT

The present thesis seeks to uncover the points of contact of Weber's intellectual production, especially regarding to the concept of disenchantment of the world and the selected works of Dostoevsky and Tolstoy. All the method constructed to direct the relational analysis is based on the balance between text and context. The recognition of the ongoing debates in the Russian intellectual field, in permanent contact with the West, as well as the biographical and technical elements of the authors and their works constitute the paths of analysis. Weber became, at the same time, object of study and method. His own concepts were brought to the center of the analysis, making possible the interpretation and understanding of the individual behaviors of authors and literary characters, in order to extract their sociological meanings. In the first stage of the analysis, that relating to the disenchantment of the world by science and technique, *The Death of Ivan Ilitch* proved to be one of the strongest literary representations of the effects diagnosed by Weber on this process. *The Dream of a ridiculous man* proved to be the result of intense debate in Russia between Slavophiles and Westerners. Dostoevsky promotes, in the narrative, an invitation to Russia's resistance against the advance of Western science with its devastating process of disenchantment of the world. In the second moment of the analysis, the disenchantment of the world in its religious sense, while the loss of magification by the religion of the means of salvation, revealed that both the *Karamazov Brothers* and *Resurrection* demonstrate a Russian socio-historical basis radically different from that diagnosed by Weber in the West. On the western side, a rationalization of the existence seeking for salvation, of an intramundane ascetic character that was pouring into the exclusivist and capitalist individualism that was eminently competitive. On the Russian side, a rationalization that did not follow the extreme western degrees and remained, therefore, in its mystical-contemplative or ascetic extramundane Christian bases, in any case fomenting a communist vision of universalist brotherly love that contrasts with the capitalist ethics. The conflicts of modernity and the effects of the disenchantment of the world, revealed in the productions of authors analyzed, have given the world the most striking diagnosis that we have heard of the course that humanity has taken, from modernity (by Weber), and from the possible paths to our history, to which Russia leaves thought-provoking clues under the pen of Tolstoy and Dostoevsky.

Keywords: Sociology, Russian Literature, disenchantment of the world, modernity

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO

Desencantamento do mundo em Max Weber: breve introdução.....08

CAPÍTULO 1

Sociologia e literatura: Weber como objeto de estudo e como método20

CAPÍTULO 2

Breve contextualização histórica da Rússia.....43

CAPÍTULO 3

3.1 Desencantamento do mundo pela ciência e pela técnica: perda de sentido da existência e literatura russa.....54

3.2 Morte e *desencantamento do mundo*.....67

3.3 A ciência enquanto sonho de um homem ridículo84

CAPÍTULO 4

4.1 *Desencantamento do mundo* enquanto eliminação dos meios mágicos de salvação pela religião e os contrastes entre a Rússia e o Ocidente, na literatura de Tolstói e Dostoiévski.....116

4.2 Radicalidade moral e ética cristã: a ressurreição do homem em Tolstói.....137

4.3 Fé ortodoxa versus modernidade em Dostoiévski155

CONCLUSÃO.....175

REFERÊNCIAS.....180

INTRODUÇÃO

Desencantamento do mundo em Max Weber: breve introdução

Um fato peculiar marca a trajetória intelectual de Max Weber. Iniciando seus estudos universitários no ano de 1882, sua intensa capacidade de produção intelectual sofreria um hiato por volta de 1898. O que sobreviria a seguir marcaria uma nova fase na produção científica do cientista social alemão. Fase esta que não se desliga inteiramente do período que antecede seu esgotamento nervoso, mas que terá nela suas bases para uma interpretação do mundo ocidental sem precedentes na história da ciência.

A obra com que Weber ganharia novamente destaque no cenário intelectual alemão seria *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, tendo sua primeira edição lançada em 1904-05. Antônio Flávio Pierucci, um dos maiores estudiosos de Weber no Brasil e no mundo, afirma que Weber não pode ser considerado um sociólogo da religião, ao menos não no sentido moderno do termo (cf. PIERUCCI, 2003). Isso porque a grande aventura intelectual que se inicia com a produção da obra supracitada vai abrir caminho para um vasto esforço de compreensão e interpretação de um processo que legou, ao Ocidente, suas características mais marcantes, a saber: *desencantamento do mundo*, eixo central de sua produção sociológica e desta tese. Dito de outro modo, a religião não era o elemento central na sociologia weberiana, ao contrário do que algumas leituras apressadas possam sugerir, apesar de assumir uma posição estratégica em seu esforço de compreensão quanto aos processos que fizeram da civilização ocidental o que é, e não outra coisa.

É exatamente com esta questão que se deparou Pierucci, em suas aulas no curso de pós-graduação em sociologia na Universidade de São Paulo, questão que ele define como “um mal-entendido que ronda a imagem de Weber”, a saber:

[...] supor que a estratégica posição de que gozam os três grandes ensaios teórico-reflexivos intitulados “Introdução do autor” [*Vorbemerkung*], “Introdução” [*Einleitung*] e “Consideração intermediária” [*Zwischenbetrachtung*] como pontos nodais de sua teoria macro-sociológica do processo de racionalização ocidental possa se reduzir a uma especialidade de área denominada Sociologia da Religião. (PIERUCCI, 2003, p. 15)

E é de nosso interesse salientar este ponto por um fator basilar: estudar o conceito de *desencantamento do mundo*, relacionando-o com o contexto russo expresso nas obras selecionadas de Tolstói e Dostoiévski não é, também, restringir a uma análise focada na religião, apesar de estes temas também serem estrategicamente centrais para ambos.¹ Um estudo relacionado e comparativo entre sociologia weberiana e literatura russa deve revelar, também, ao focar certos temas, qual era o desejo de Weber no sentido de compreender o Ocidente e os processos que compõem sua modernização, aspectos específicos dos mesmos processos na Rússia e como que eles se diferem ou se assemelham.

Dissemos que a “nova fase” fase da produção intelectual de Weber tem na primeira as suas bases, porque por meio delas ele pôde aguçar sua visão sistêmica e dar os primeiros passos na construção do que viria a ser o método da sociologia compreensiva. Aos quatorze anos ele já escreve dois ensaios históricos: “Acerca do Curso da História da Alemanha, com Especial Atenção às Posições do Imperador e do Papa” e “Acerca do Período Imperial Romano desde Constantino até a Migração das Nações”. Dois anos depois desenvolve “Observações acerca do Caráter Étnico, o Desenvolvimento e a História das Nações Indo-europeias” (cf. WEBER, 2003). Sabemos que, naquela época, os jovens ainda não eram educados segundo um modelo de ensino com disciplinas especializadas, mas ainda assim surpreende a capacidade de Weber de estabelecer abordagens que levem em consideração fatores de diferentes ordens, como aspectos culturais, religiosos, econômicos e políticos. Ainda na biografia de Weber, Marianne detalha este último trabalho observando que:

“Weber começa descrevendo a “natureza” e o nível cultural das nações mais importantes, utilizando a distinção entre “emoções nacionais” [*Volksgemüt*] como fonte das religiões e da poesia popular e o “espírito nacional” [*Volksgeist*] como forma de atividade intelectual que dá origem à “cultura” no sentido autêntico. Esclarece seu significado numa análise comparativa de diversas obras literárias, filosofias e religiões tomadas do Oriente e do Ocidente e em particular da obra dos gregos. (WEBER, 2003, p. 57-58)

Weber ainda escreveria, antes de seu esgotamento nervoso, sobre a história das companhias comerciais na idade média; a situação dos trabalhadores rurais a leste do Elba; história agrária de Roma; o Estado nacional e a política econômica e

¹ Bastando, para isso, observar-se a quantidade de citações bíblicas que abrem ou integram as obras e os temas religiosos que perpassam os enredos ou as personagens.

outros temas. Merece destaque a abordagem comparativa citada no trecho acima entre as “obras literárias, filosofias e religiões tomadas do Ocidente e Oriente”. Talvez, um estudo que relacionasse os primeiros trabalhos de Weber como matriz de suas abordagens sociológicas pudesse revelar inúmeros rudimentos de sua “sociologia madura” presentes em seus ensaios de juventude, tal como a já citada sociologia comparativa que, mais tarde, buscaria também na comparação entre as civilizações ocidentais e orientais os elementos dos processos de racionalização especificamente ocidentais. Claramente este não é o objetivo desta tese, mas vale a pena destacar que, diante de uma mudança tão intensa nos temas tratados após sua crise nervosa, ainda é perceptível a conexão existente no que diz respeito à estratégia para construção do conhecimento científico. Max Weber parte de uma tática e método muito peculiares para a compreensão do especificamente ocidental, do qual a religião é apenas um elemento importante, mas nunca o ponto de chegada.

O conceito de *desencantamento do mundo*, foco central do presente estudo, aparece após a crise nervosa estar parcialmente superada, ou seja, na que denominamos “nova fase” de sua produção intelectual, e é nele que me deterei agora.

A ideia de nortear a comparação dos temas weberianos com a literatura russa, a partir do conceito de *desencantamento do mundo* surgiu quando do meu acesso tardio² a dois textos de Antônio Flávio Pierucci, a saber: um artigo intitulado *Secularização segundo Max Weber*, publicado em uma coletânea de textos sobre o sociólogo alemão e um livro, originalmente tese de livre-docência em sociologia de Pierucci, que carrega em seu título o próprio conceito weberiano, acompanhado de um subtítulo que por si só invoca o peso desta obra para o desenvolvimento de

² Digo “tardio” porque entrei em contato com estes textos após o desenvolvimento de tema correlato a este na dissertação de mestrado, defendida no PPGS-UFAM, em 2012, com o título *Uma sociologia da subjetivação: a sociologia de Max Weber e a literatura*, onde o campo comparativo era muito mais vasto, incluindo autores como Kafka e Thomas Mann. Esta amplidão, apesar de possibilitar ricas análises comparativas, não poderia ser mantida para a formulação de um problema para uma tese, que tem caráter muito mais profundo. A dificuldade estava no tamanho do contexto que me veria compelido a analisar, devido as diferentes origens dos literatos escolhidos. Resolvi, portanto, restringir o contexto ao mundo russo, para possibilitar um mergulho maior, evitando um recorte amplo demais.

minha pesquisa: *O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*.³

De forma geral, os trabalhos do sociólogo brasileiro têm, como objetivo fundamental, corrigir um mal entendido no que diz respeito ao significado destes dois conceitos. As propostas seguem uma linha tão semelhante que, na verdade, parecem integrar o mesmo trabalho guiado por um fio condutor, a saber: devolver aos dois conceitos weberianos suas acepções originais, sem os acréscimos ou interpretações vagas que ganharam ao longo do tempo. O desenvolvimento de suas análises deverá perpassar nossa própria argumentação, pela segurança e profundidade com que são desenvolvidas, o que nos confere uma relativa solidez na atribuição correta dos significados dos conceitos escolhidos, evitando um ponto de partida vago ou equivocado, com base em leituras conceituais destoantes, o que colocaria em cheque a robustez da pesquisa. Sigamos, portanto.

No referido ensaio intitulado *Secularização segundo Max Weber* (2000), Pierucci inicia parafraseando Jürgen Habermas: “Saber do que se fala sempre ajuda” (HABERMAS, apud PIERUCCI, 2000, p. 105).

Fazemos também nossas as palavras de Habermas, para reafirmar a necessidade explicitada por Pierucci de trazermos novamente às rodas de discussão velhos conceitos weberianos que, ao longo dos anos, ganharam diversas interpretações.

Ao recorrermos a um autor clássico, faz-se necessário “saber do que se fala”. Ainda que a nomenclatura possa ser a mesma para os conceitos em pauta, os significados podem se moldar (erroneamente) às interpretações de cada autor. Não é por menos que Jeffrey Alexander nos adverte que

[...] A necessidade funcional de clássicos surge da necessidade de integrar o campo do discurso teórico [...] O reconhecimento consensual de um clássico implica um ponto de referência comum [...] É um símbolo que condensa – “representa” – uma série de compromissos diferentes. (ALEXANDER, 1999, p. 46)

³ Poderíamos, aqui, fazer um longo histórico da grandiosa tese de Pierucci, demonstrando quantas vezes e em que pontos o conceito de *desencantamento do mundo* aparece nos textos de Weber. Reservo-me, no entanto, a sugerir a presente obra, que merece ser lida inteiramente, dada a sua importância para todos os leitores ou estudiosos do sociólogo alemão.

Construir um ponto de referência comum nos parece o procedimento mais acertado, principalmente quando o centro da pesquisa gira em torno destes conceitos weberianos.

O conceito de *desencantamento do mundo* é uma criação particularmente weberiana. No primeiro capítulo de sua obra, Pierucci (2003), diferentemente de outros tradutores e estudiosos do sociólogo alemão prefere não filiar, de forma categórica, a inspiração de Weber para criar o tão famoso conceito à literatura do grande filósofo e poeta Friedrich Von Schiller (1750-1805).⁴ Para ele - e essa hipótese também é a de outro grande estudioso da sociologia weberiana, Wolfgang Schluchter – Weber teria apenas se inspirado em termos análogos encontrados em Schiller. Sem a pretensão de desvendar as origens desta vinculação, o que merece destaque, aqui, é a diferença que se precisa estabelecer entre a expressão e o conceito *desencantamento do mundo*, confusão que dá origem a uma interpretação polissêmica que não corresponde ao núcleo duro do conceito em si, e as origens desta deturpação estão no próprio peso poético do conceito. “*Desencantamento do mundo* é um significante de fraseado lírico, hipersuscetível de manipulação metafórica”, diz Pierucci (2003, p. 32), ou seja, a expressão, de caráter livre e inspirador, permite interpretações por demais variadas, já o conceito, desenvolvido e amadurecido por Weber, tem um significado seguro e específico.

Ainda no recuperar do cerne conceitual proporcionado pela leitura atenta de Pierucci, *desencantamento do mundo* nada tem a ver com desencanto, no sentido existencial do termo, tendo, em Weber, dois sentidos possíveis⁵: a) representa o processo de racionalização sofrido pela religião, através do qual os meios de salvação da criatura desligam-se de procedimentos mágicos, e a colocam em relação direta com Deus, ou b) Desencantamento do mundo pela técnica e pela ciência.

Uma localização conceitual como esta, antes de entrarmos nas análises propriamente ditas é essencial, ainda mais quando o terreno a ser adentrado é sociologia da literatura. Não se poderá supor, num erro que seria grotesco, que o

⁴ Pierucci cita como autores que afirmam essa vinculação: Gerth & Mills, Bell, MacRae e Koch.

⁵ Pierucci cataloga todas as vezes que o termo *desencantamento do mundo* aparece na literatura de Weber, para analisar cada um deles em seu contexto e significado.

desencantamento do mundo de Max Weber pudesse ser utilizado, no que seria uma psicologização sociológica barata, para interpretar estados vivenciais ou emocionais das personagens de Tolstói e Dostoiévski em suas desilusões existenciais, que certamente devem ter sua riqueza, mas não sob o olhar crítico da sociologia weberiana. O que deve ser analisado, à luz desta retomada conceitual proposta por Pierucci é, uma vez mais, como que o *desencantamento do mundo* se relaciona com as obras selecionadas, seja em qualquer um dos dois sentidos já citados que o conceito possa ter, e de que forma ele se conduz, semelhante ou destoante aos mesmos processos de racionalização ocorridos no Ocidente. Este ponto nos leva a uma importante questão: qual era a relação de Weber com a literatura e, de forma específica, o seu interesse pela Rússia, representada nos textos de Tolstói e Dostoiévski?

Quando se adentra, de forma continuada e sistemática a trajetória intelectual de Weber, salta aos olhos o capital intelectual de que ele era portador e a sua capacidade grandiosa de relacionar os mais diversos universos do conhecimento, com destaque, aqui, para o papel que a literatura terá neste processo, culminando nos seus grandes textos, marcados pela construção lúcida e precisa de conceitos que sejam capazes de compreender e interpretar a realidade social.

Weber era leitor inveterado de grandes obras da literatura e filosofia. Encontraremos, mais uma vez, na biografia produzida por sua esposa, Marianne Weber, muitas referências às leituras do sociólogo alemão:

Seus juízos sobre os clássicos gregos e latinos – Homero, Heródoto, Virgílio, Cícero, Salustio – mostram uma atividade mental precoce e independente e uma assombrosa intensidade intelectual. Uma comparação entre Homero e Ossian também mostra que era receptivo à poesia e sensível às “realidades últimas”. Durante meses, ocupou-se de Cícero, que achou “insuportável” por causa de sua presunção, seu amor em fazer frases e sua indecisão política. Aparentemente supôs que o quadro que lhe haviam apresentado na escola era falso e leu toda espécie de obras de Cícero e acerca dele. As figuras históricas romanas e a motivação de suas ações ganharam vida para ele em sua imediação. (WEBER, 2003, p. 62)

Apesar de ser sobretudo um teórico e exímio perscrutador das realidades sociais, Weber também adentrava, por vezes, questões humanas de caráter mais subjetivo, pertencentes ao quadro das “realidades últimas”. Neste movimento, parecia se refugiar em textos literários tendo, contudo, cautela ao conectá-los com a

construção de conceitos sociológicos fundamentais, tal qual ficou demonstrado anteriormente, com relação ao *desencantamento do mundo*, inspirado em Schiller.

Além disso, a atmosfera intelectual de Weber era cercada pelo “mundo russo”. Waizbort (2000) cita um texto de Günther Roth, onde lemos:

We have Paul Honigsheim's testimony that during those Sunday afternoon meetings "he could not remember one talk during which the name of Dostoevsky did not crop up. But perhaps even more urgent... was it for Weber to come to grips with Tolstoy". In dealing with them Weber responded, in some measure, to the intellectual interests of young men around him. There is no evidence that the two Russians had been a formative influence, although at the age of nineteen Weber knew Ivan Turgenev's works well and the avant garde of his own generation chose Dostoevsky and Tolstoy as literary models in the 1880's. Yet after his own crisis Weber was likely to have a greater interest than before in the psychological complexities of the two men. (ROTH, 1917, p. 25 *apud* WAIZBORT, 2000, p. 300-301)

Waizbort ainda cita, neste mesmo artigo, inúmeras outras fontes que ratificam esta filiação do ambiente intelectual de Weber com o mundo russo, em particular com Dostoiévski e Tolstói. Destacamos ainda a afirmação no trecho acima de que após sua crise, Weber ampliou seu interesse em particular pelas complexidades psicológicas de Tolstói e Dostoiévski. Contudo, acredito que este “fator psicológico”, como defenderei mais a frente, diz respeito à ausência de valores absolutos na modernidade, o que colocou o indivíduo à deriva num oceano de escolhas, onde a ciência não pode nem deve responder à pergunta sobre quais valores devemos seguir. Parece-me que este fator subjetivo, referente aos elementos citados era parte da crise de Weber e estava relacionado às análises e questionamentos de sua teoria. O mesmo fator também estava muito presente nos textos de Dostoiévski, em sua polifonia, mas com muito mais intensidade na própria personalidade de Tolstói, que era bastante representativa desta luta de valores, guerra subjetiva entre o tradicional e o moderno, representada também em seus protagonistas. Para um autor preocupado em desvendar as ligações causais que converteram a civilização ocidental com bases religiosas em uma sociedade capitalista, que tem no seu bojo o racionalismo técnico, qual seria a utilidade de se estudar uma nação e cultura essencialmente diferentes e, principalmente, em um estágio anterior de desenvolvimento com relação ao Ocidente?

Acontece que este é exatamente o núcleo de seu interesse. Para o cientista social seria, no mínimo, intrigante poder revisitar seu objeto de estudo em fase de desenvolvimento anterior àquela que ele é capaz de observar na época em que se debruça sobre o mesmo. A Rússia fornecia exatamente esta oportunidade para Weber. É certo que a religiosidade russa diferia bastante da ocidental. Nesta última temos um sistema religioso que “se adaptou” às mudanças estruturais oriundas do avanço técnico, promovendo no homem religioso – especificamente no protestantismo - um ascetismo intramundano. Naquela, permanece o afastamento do mundo e de tudo o que a ele está ligado como forma de salvação (cf. WAIZBORT, 2000). Junte-se a isto o fato de que a Rússia se desenvolveu com relativo atraso em relação aos passos dados pelo Ocidente, sem que isso implique necessariamente afirmar a existência de um progresso – e esta era exatamente a crítica de Dostoiévski, por exemplo.

Neste mesmo sentido, novamente Leopoldo Waizbort afirma que

A Rússia é (ou seria) interessante para Max Weber porque lá ele encontra (ou encontraria) uma outra configuração da transformação civilizatória da religião – o que serve para seus propósitos comparativos na delimitação do especificamente ocidental. (WAIZBORT, 2000, p. 291)

Tanto para Dostoiévski quanto para Weber, Rússia e Ocidente estão ligados e representam oportunidades de observação no campo político, filosófico e religioso, como parâmetros de comparação de transformação mais tardios ou avançados vivenciados em ambos. Em posfácio à obra *Os Demônios*, Paulo Bezerra, exímio tradutor das obras do autor russo para o português afirma que

Graças a essa sensibilidade, (de Dostoiévski) o que antes se esboçava como registro de um acontecimento singular sob a forma de crônica de um corte na história transborda na construção de um microcosmo em que se fazem representar as principais tendências do pensamento da época e da evolução da sociedade, os elos que ligam passado, presente e futuro, permitindo que um acontecimento político local se deixe ler como uma visão retrospectiva e prospectiva da história **da Rússia e de outros países**.⁶ (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 693).

Ora, em sentido inverso ao de Max Weber, Dostoiévski e Tolstói podem visualizar o futuro da nação russa caso sucumba aos mesmos passos dados pelo

⁶ Grifo meu.

mundo ocidental. E este não é um caso simplista de xenofobia com traços de fanatismo religioso. É uma análise de duas mentes que podiam, assim como Weber o fez, projetar consequências inevitáveis dos passos dados pelo Ocidente, no sentido de um radical individualismo e racionalismo, fomentadores dos “especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada (que) imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (WEBER, 2004, p.166).

É exatamente por aí que emerge a importância da presente pesquisa: demonstrar que existe uma relação entre o sociólogo e os literatos russos e, principalmente, quais as suas implicações, seja para a teoria sociológica do primeiro ou para a literatura destes últimos. Certamente, ao extrairmos dos textos esta relação, constatamos tanto essa volta ao passado comparativa com relação ao mundo ocidental realizada por Weber em seus textos, quanto a possibilidade de Dostoiévski e Tolstói visualizarem o futuro da Rússia, desenhado nas consequências já vivenciadas pelo Ocidente e grafadas nas críticas em seus contos e romances, mas fundamentalmente como contribuem para a estrutura da teoria sociológica de Weber bem como do processo criativo-temático oriundo do contexto em que estavam inseridos os escritores russos. Apesar dos esforços empregados nesta análise relacional e das inúmeras citações de Weber a Tolstói, por exemplo, estamos com Waizbort na posição em que

A questão não é saber se Max Weber leu, ou não, Dostoiévski... É antes apontar o fato de que ambos estão tratando de problemas muito próximos [...] Em outros termos: Dostoiévski ajuda a pensar Max Weber, assim como Max Weber ajuda a pensar Dostoiévski. (WAIZBORT, 2000, p. 292)

O recorte mais específico escolhido – literatura russa, nas figuras de Dostoiévski e Tolstói – revela de forma ainda mais latente como que ambos ajudam a pensar Max Weber, ou vice-versa.

Ainda no rol de exemplos desta relação entre sociologia e literatura, a polêmica relatada por Wolf Lepenies na obra *As três culturas*, entre Max Weber e o poeta Stefan George representa um modelo singular de como a literatura teve participação significativa na constituição da sociologia weberiana. Segundo o autor “O que (Weber) reprovava em George era o fato de ele não permanecer esteta, mas pretender com seus poemas um resultado prático” (LEPENIES, 1996, p. 280). No

então conturbado contexto alemão de disputas entre, por um lado, românticos, para quem o espírito germânico estava profundamente atrelado à capacidade de interpretação das grandes obras como base formadora do intelectual e, por outro, daqueles homens de ciência que aderiam ao espírito científico à francesa, Max Weber não se ligou de forma definitiva a nenhum deles, procurando sempre manter sua sobriedade intelectual e uma postura lúcida perante os desafios vivenciados pela então Alemanha em crise. Tal contexto de polêmicas entre Weber e George teve lugar nas observações do sociólogo alemão, mais particularmente em sua sociologia da autoridade carismática, como demonstra Lepenies:

[...] A aversão de Weber ao profetismo moderno deveria intensificar-se ainda mais com a entrada em cena justamente do poeta como profeta e visionário, como líder carismático numa época que ao contrário precisava de perícia prática e de um equilibrado senso de proporção para o politicamente factível.

Entretanto, a análise mais radical do Círculo de George [...] teve lugar nas observações de Weber sobre líder carismático [...] (LEPENIES, 1996, p. 283).

Postas as observações anteriores a respeito da importância da Rússia para Weber e tomando como exemplo a influência da literatura sobre o fazer sociológico relatado acima, fica latente a importância da pesquisa aqui apresentada, ao se propor deslindar a teoria sociológica weberiana em busca de sua relação analítica com a literatura de Dostoiévski e Tolstói, o que conseqüentemente nos permite visualizar e problematizar conceitos comuns aos dois contextos em pauta – russo e ocidental – na busca por um melhor entendimento a respeito dos processos de racionalização e *desencantamento do mundo*.

Dada a variedade das obras literárias dos autores aqui listados e possíveis de serem relacionadas diretamente com a concepção sociológica de Weber, se faz necessário definir e restringir as obras especificamente expressivas desse cruzamento analítico. De Dostoiévski, as seguintes obras⁷: *O Sonho de um homem ridículo* (1877) e *Os irmãos Karamázov* (1866). Na primeira, encontramos vasto campo de análise a respeito da visão político-filosófica de Dostoiévski, não somente para a tão amada Rússia, mas seus desdobramentos no diálogo travado com o mundo ocidental. Este texto pode se relacionar diretamente com os escritos

⁷ Outras obras relevantes do autor, como *Crime e castigo* e *Memórias do subsolo* foram analisadas na dissertação de mestrado defendida do PPGS-UFAM, em 2012, com o título *Uma sociologia da subjetivação: a sociologia de Max Weber e a literatura*.

políticos de Weber a respeito da própria Rússia⁸ e com os clássicos *Ciência e Política como vocação*. Em *Os irmãos Karamázov*, destaca-se principalmente o apelo da obra para a questão religiosa na Rússia e no Ocidente, notadamente esta com vasto campo de investigação em Max Weber.

De Liev Tolstói, *A morte de Ivan Ilitch (1886)* e *Ressurreição (1899)*. Para a primeira obra selecionada, merecem destaque as questões do racionalismo levantadas pelo protagonista em seus últimos momentos de vida, questões estas também marcantes em toda a sociologia weberiana. Por fim, em *Ressurreição*, teremos novamente, assim como em Dostoiévski, a análise da religião como tema norteador da interpretação dos rumos do Ocidente e da sociedade russa, igualmente pedra fundamental na teoria sociológica de Max Weber.

Assim, é no pilar weberiano conceitual escolhido – *desencantamento do mundo* - que está sedimentada a escolha das obras selecionadas.

A amplitude das obras é irrelevante para análise, nem institui maior empenho naquelas mais substanciosas, já que o intuito aqui não é avaliar sua estrutura narrativa, personagens ou de forma detalhada todo o conjunto de ideias ali postas. Captando os aspectos do espírito geral que trazem, é possível fazer inserções pontuais selecionadas à luz do conceito de *desencantamento do mundo*, extraindo as significações que possam ter para a análise relacional. Neste sentido, narrativas pequenas como *O sonho de um homem ridículo* ou romances grandiosos como *Os Irmãos Karamázov* recebem igual tratamento metodológico.

No que tange à tradução dos textos weberianos e literários para o português, devo salientar que esta pesquisa só foi possível graças aos avanços qualitativos das mesmas. No caso dos textos de Tolstói e Dostoiévski, por exemplo, o excelente projeto promovido pela editora 34 e no de Weber, em especial as traduções e estudos coordenados por Pierucci⁹). Sem este cenário algo renovado, poderia incorrer em erros interpretativos oriundos das falhas de tradução.

⁸ *Estudos Políticos - Rússia: 1905 e 1917*.

⁹ No recuperar do sentido do conceito de *desencantamento do mundo*, por exemplo, Pierucci cita equívocos nas traduções de Talcott Parsons (das quais se originaram os textos traduzidos para o português) que conferem ao conceito uma miscelânea de significados que de forma alguma lhes podem ser atribuídos.

Diante do exposto acima, a partir do recorte proposto, temos alguns desafios metodológicos que precisam ser abordados. A simples correlação temática da modernidade é insuficiente para garantir a tessitura da argumentação, ainda mais quando estamos lidando com campos diferentes, representados por Weber, de um lado, e por Tolstói e Dostoiévski, de outro, respectivamente, portanto, ciência e literatura. Apenas demonstrar que os autores tratam de um tema comum não torna o texto digno de uma tese. Por isso, nos deteremos agora nos cuidados e implicações que devemos levar em consideração nesta abordagem relacional.

CAPÍTULO 1

Sociologia e literatura: Weber como objeto de estudo e como método

A priori, é fundamental rememorar que, no cerne originário da sociologia, encontram-se elementos singulares que revelam os rudimentos constitutivos da então disciplina nascente. Questionamentos naturais a respeito do seu objeto de estudo ou da natureza dos métodos a serem empregados não obtiveram uma resposta unânime e continuam a desenvolver-se. Em paralelo a estes questionamentos, outra forma de conhecimento, o literário, tem presença marcante não somente no fazer sociológico, mas também na aproximação de temas tratados. Para além das famosas citações weberianas a respeito de Liev Tolstói, inúmeros outros autores utilizaram-se desta relação como matéria prima argumentativa ou demonstrativa. Durkheim faz uso de exemplos literários para construir categorias analíticas a respeito do suicídio, aos moldes do tipo ideal weberiano, asseverando que “Todavia, convém acrescentar que nem sempre essas espécies se apresentam na experiência em estado de isolamento e pureza. Muitas vezes se combinam umas com as outras dando origem a espécies compostas [...]” (DURKHEIM, 2004, p. 369). Ao utilizar-se de exemplos como o do jovem Werther, de Goethe, o autor se vale de um tipo puro encontrado somente na literatura para intensificar a força de seu argumento, asseverando logo em seguida que, na realidade, os vários tipos de suicídio se misturam.

Assim, seja no sentido que parte da teoria sociológica para o texto literário, quanto no inverso, a análise relacional de obras pode e deve ser um recurso a ser utilizado na construção de um conhecimento que possa se expandir na direção de uma riqueza compreensiva de ambos.

Se colocarmos *pari passu* os três autores clássicos da sociologia, Max Weber, por apresentar um grau de complexidade notável em suas construções metodológicas e, portanto, grande versatilidade no estudo dos mais diversos fenômenos da modernidade é o que mais exige, daquele que manipula suas categorias, uma atenção e zelo constantes. Os conceitos weberianos são construídos com vistas a estimular não a sua utilização tal qual um método formado e pronto, mas os elevando a um nível de adequação a cada objeto estudado. De forma alguma isso quer dizer que são categorias relativizadas, certamente tem um

núcleo conceitual fundamental, mas que se ajustam às tonalidades particulares de cada recorte escolhido pelo pesquisador. Quando pensamos, por exemplo, no conceito de tipo ideal, emerge sua função como elemento catalisador de todas as particularidades do objeto escolhido, com vistas a compará-la com a realidade estudada, ou seja, para cada circunstância observada teremos diferentes tipos ideais.

Mas tudo isso é ratificado pela própria nomenclatura atribuída à sua teoria: *sociologia compreensiva*. Integrar os diferentes fatores que contribuíram para que o fenômeno histórico se concretizasse desta forma e não de outra, analisando-os enquanto confluência de elementos, como no caso da ascensão do capitalismo, converte-se em prática comum no fazer sociológico weberiano, merecendo sempre olhares aprofundados com intuito de integrar a sua teoria nas tensões empíricas ou teóricas remanescentes de sua contemporaneidade. Portanto, de forma bastante peculiar, nesta tese, *Weber aparece como objeto de pesquisa e, ao mesmo tempo, como método*. Como veremos em breve, o conceito que usaremos para realizar esta ponte entre o campo científico e literário é o de *ação social*.

De forma geral, temos duas vertentes estruturantes de uma análise que contemple as duas disciplinas em pauta: a) aquela que considera a obra literária como consequência da realidade social na qual foi produzida e b) aquela que, abrindo mão dos aspectos sociais, analisa o texto literário como elemento independente, detentor de uma pureza que por si só daria conta de revelar a sua riqueza. Ora, no primeiro caso abre-se mão de importantes fontes de análise que contemplam aspectos técnicos e teóricos concernentes ao texto. No segundo, o pesquisador se imiscui de contemplar imprescindíveis fontes vinculadas ao contexto, que poderiam lançar importante luz sobre aspectos ou motivos da obra (cf. LIMA, 2002, p. 662). A metodologia weberiana que leva em consideração múltiplos fatores na análise de um objeto não corresponde a nenhuma destas abordagens reducionistas.

Abordagens não reducionistas solicitam, sem embargo, uma interdisciplinaridade que está posta, a priori, na própria proposta temática desta tese. É todo um movimento que vai do singular ao geral, articulando diferentes áreas do conhecimento. Ciência e literatura, que se desdobram em história, filosofia, ciência política, entre outras. Aqui, ao encontro da proposta weberiana, invocamos Karl

Mannheim, na construção de um método que consiga articular, a contento, os fatores acima delineados:

Precisamos aprender a encarar cada situação como ela se apresenta, livres das limitações impostas pelos hábitos consagrados de pensamento. Cada período propõe suas próprias questões. (MANNHEIM, 2013, p. 2)

A afirmação acima, logo nos primeiros parágrafos do ensaio *Em busca de uma sociologia do Espírito: uma introdução*, bem poderia constar em qualquer texto de Max Weber, como sendo de sua autoria. Os caminhos pelos quais a sociologia da cultura amadureceu revelam inúmeras tentativas de conciliar abstração e concretude; imanência e transcendência; subjetivação e objetivação. As respostas propostas pelos autores que delas se ocupam ora estão em posições similares, ora díspares, a depender da escola de pensamento da qual derivam e a qual se filiam como ponto de partida em busca de um método para esta nova área do conhecimento. É exatamente aí que a abordagem de Max Weber, para os estudos da cultura, se revela portadora de uma singularidade, sem pretender-se desligada das tradições que a precedem. Certo que Weber não se preocupava, no nível de profundidade de Mannheim, com uma área tão específica da ciência social, mas sua contribuição está nas bases do que mais tarde se tornaria uma disciplina independente.

Em Weber, não há receita que possa ser aplicada a todo contexto ou objeto de estudo. É preciso, “pensar cada situação como ela se apresenta”. Seu arcabouço conceitual visa transcender o engessamento metodológico, partindo para elementos que possam dar conta de realidades múltiplas, sem funcionarem como camisa de força ou molde restritivo da realidade. Alia-se a isso o fato de que a abordagem weberiana parece ter, em muitos de seus aspectos, um potencial de universalidade impressionante, sem negar-se o mergulho nos aspectos mais específicos dos contextos estudados. Neste sentido, qualquer caracterização taxativa como, por exemplo, o uso restritivo e ideológico do termo *individualismo metodológico* parece soar redutor e incômodo aos ouvidos de um cientista social que sempre prezou pela singularidade em detrimento da generalização superficial.

Max Weber é, sem dúvida, um reconhecedor das limitações de qualquer ciência em seu recorte específico, mas principalmente no que tange ao avanço

inexpugnável da própria ciência diante da realidade infinitamente mutável e em transformação. Esta postura é a de muitos outros pesquisadores, e também encontra eco nas palavras de Mannheim, quando afirma que “Os investigadores que situam a busca de respostas genuínas acima da “busca de certezas” não aceitarão panaceias e fórmulas sumárias em lugar da compreensão gradual de uma situação problemática. Esta é a razão do caráter fragmentário dos trabalhos de Max Weber [...]”. (MANNHEIM, 2013, p. 9)

Diante desta postura, um fator está no núcleo da análise weberiana: a subjetividade. Este é um elemento presente no fazer sociológico e, talvez, ainda com mais força, ou porque não dizer, mais livre das amarras da objetividade, no âmbito literário. Certamente que uma das primeiras preocupações de toda pesquisa neste contexto é o fato de que sociologia não é psicologia, por mais elementar que esta afirmação possa parecer. Durkheim e o próprio Weber esforçaram-se com esmero para dar autonomia à primeira com relação a esta última. Aliás, esta é exatamente a armadilha a ser evitada, nem a sociologia “psicologizante”, nem a reducionista ao contexto. Mas por que levantar esta questão?

Ora, principalmente as obras de Dostoiévski são reconhecidamente precursoras dos conceitos freudianos e possuem uma carga brutal de subjetividade. Na contramão dos romances naturalistas, a narrativa tem um peso imenso nos aspectos subjetivos das personagens. E aqui é importante destacar que isso ultrapassa a simples descrição de sentimentos ou estados íntimos, elemento passível de ser encontrado em toda literatura. Não, Dostoiévski vai além. Ele cria nexos causais relativos a questões morais e articula vozes conflitantes que expressam posicionamentos filosóficos, políticos e religiosos em profundo diálogo quando do avanço da modernidade na Rússia daquele contexto. Qual seria, então, o papel da sociologia weberiana na interpretação e compreensão dos elementos sociais dos textos literários?

Mais de um século depois do desenvolvimento da sociologia, ao formular uma proposta metodológica que possa dar conta de guiar-me nos estudos relacionais entre literatura russa e sociologia weberiana, são com as velhas questões que desafiam a constituição da sociologia como disciplina que me deparo. Escolhi, de forma geral, como ponto de partida, a meu ver as teorias mais maduras que tratam

de objetos que analisem as ligações entre a sociologia e a literatura, a saber: a teoria do Campo de Pierre Bourdieu e a busca do equilíbrio entre texto e contexto de Luis Costa Lima.

A proposta de Bourdieu está focada na reconstrução do campo de produção simbólica e nas disputas que se desenrolam dentro deste campo pela legitimidade, reconhecendo a influência tanto dos itens que compõem a própria obra, quanto do contexto político, cultural, social, etc., articulando estas diferentes esferas na busca por uma inteligibilidade do discurso que aí se estabelece. Ele afirma que “A análise de obras culturais tem por objeto a *correspondência entre duas estruturas homólogas*, a estrutura das obras (isto é, dos gêneros, mas também das *formas*, dos estilos e dos temas etc.) e a estrutura do campo literário (ou artístico, científico)” (BOURDIEU, 1996, p.63). A teoria de Luis Costa Lima é muito mais ampla do que este aspecto aqui utilizado – o equilíbrio entre texto e contexto na abordagem de um texto literário - mas pinçamos este ponto específico e nos absteremos de trazer para a construção desta proposta metodológica outros aspectos de sua teoria.

No que concerne à proposta do sociólogo francês, acredito que decifrar este diálogo que se faz na disputa pela legitimidade é de fundamental importância na análise de uma obra literária, destacando aqui que este método é construído, em grande parte, a partir da teoria do próprio Weber. No entanto, em função do foco analítico aqui proposto, a respeito da modernidade e seus efeitos no mundo russo, sou levado a crer que não teria fôlego, diante do escopo da tese, para a reconstrução detalhada e precisa do campo intelectual russo. No que diz respeito à contribuição de Bourdieu, portanto, restrinjo-me a revelar as posições ideológicas e políticas de Dostoiévski e Tolstói, em correlação com alguns de seus pares e as características mais gerais com as quais estas posições dialogam no cenário europeu. Desta forma, não abro mão do legado da teoria do campo no entendimento do posicionamento de cada autor, principalmente no que esta teoria me proporciona quanto à compreensão das percepções dos mesmos no que tange à modernidade e seus efeitos. Contudo, o estudo comparado do conceito de *desencantamento do mundo* com os textos literários conduz a uma questão que, para mim, é o centro da análise: como o universo social, suas representações e seus valores se materializam

em um texto, seja na imagem do herói, que pode não pretender ser somente a representação de um indivíduo, mas um conjunto de ideais coletivos¹⁰, seja na construção de um discurso polifônico, como é o caso de Dostoiévski. O que importa é que, em ambos os casos, o texto revela tanto um embate de ideologias e discursos dos atores sociais envolvidos no campo, como é também uma representação muito complexa de aspectos subjetivos e objetivos que desenham exatamente aquele encadeamento que articula o sentido da *ação social* em Weber e seus impactos na construção de valores que podem reger os rumos civilizatórios. Esta sequência, que vai do sentido subjetivo da ação individual e ganha contornos sociológicos quando este sentido repercute no âmbito coletivo é, de certa forma, também um mecanismo sociológico de abordagem dos textos literários. Estes elementos subjetivos são de caráter muito complexo e desafiam a abordagem sociológica, exatamente por que esta não se ocupa de estados vivenciais psicológicos puros, no que eles possam dizer de destinos individuais, mas quando o sentido da ação subjetiva se inter-relaciona com a teia de representações coletivas e atinge a construção de valores comunitários, aqui adentramos definitivamente no domínio do objeto da sociologia.

É exatamente este esforço que Weber realiza na construção do tipo ideal do *Espírito do Capitalismo*, demonstrando como que uma releitura da teodiceia até então vigente no campo religioso impactou estados vivenciais individuais, redirecionando o sentido de suas ações, que passam a integrar o interesse da sociologia quando atingem o plano societário e deságuam na esfera econômica, em uma confluência de fatores não prevista que tem, no seu bojo, os caminhos estruturais que vão do indivíduo para a sociedade (cf. KALBERG, 2010. p. 37 e 59).

Stephen Kalberg desenha com maestria o ineditismo da análise weberiana, ao recusar tanto rumos evolutivos ou pontos de chegada ao processo histórico, bem como a compreensão de que a sociedade seria um todo e suas partes, que se integram e são regidos por uma eterna busca de funcionamento equilibrado. Esta preocupação com o indivíduo e sua capacidade de fazer escolhas, bem como os

¹⁰ Como a análise irá demonstrar, é o caso do protagonista de *A morte de Ivan Ilitch*, que representa uma espécie de tipo ideal da aristocracia burocrática da Rússia e o avanço do *desencantamento do mundo* naquele país, em seu aspecto de perda sentido da existência pelo avanço da técnica e da ciência.

impactos que estas escolhas podem ter, quando dirigidas ao grupo social estão no cerne de sua proposta. Quando o que está em jogo é a análise sociológica, ele afirma:

As teorias organicistas geralmente partem da premissa de que existe algum nível de integração societária que Weber, no entanto, considera questionável. Ele jamais entendeu as sociedades como entidades fechadas e completamente formadas, com fronteiras delineadas. Percebendo as possibilidades de fragmentação, tensão, conflito aberto e manipulação do poder, rejeita a noção de que a melhor maneira de compreender as sociedades é tomá-las como totalidades unificadas. Além disso, de acordo com ele, se as teorias organicistas forem usadas para outro objetivo além de um meio de facilitar conceitualizações preliminares, haverá um alto risco de “reificação”, ou seja, de conceber a “sociedade” e o “todo orgânico” como a unidade fundamental de análise no lugar do indivíduo. Esse risco pode chegar a tal ponto que as pessoas passariam a ser incorretamente vistas como meros “produtos socializados” de forças societárias. Weber afirma, ao contrário, que as pessoas são capazes de interpretar suas realidades sociais, de atribuir um “sentido subjetivo” a determinados aspectos delas e de empreender ações independentes: “[Somos] homens de cultura, dotados da capacidade e da vontade de assumirmos uma posição consciente face ao mundo e de lhe conferirmos um *sentido (Sinn)*.” Para Weber, existe uma esfera de liberdade e escolha. (KALBERG, 2010, p. 32-33)

Esta capacidade dos indivíduos de “interpretar suas realidades sociais, de atribuir um sentido subjetivo a determinados aspectos delas e a empreender ações independentes” é o que está no centro da análise weberiana, e é o que vamos articular para desenvolver os estudos dos conceitos weberianos e decifrar, a partir dos textos literários, como que os impactos da modernidade - em Weber colocada a partir do conceito de *desencantamento do mundo* – aparecem na estrutura das obras.

De forma geral, quando um escritor aborda determinados temas, além de dialogar com outros atores sociais e se posicionar no campo de produção simbólica ele também deixa entrever estas interpretações de realidades sociais e seus sentidos subjetivos, quer elas tenham um caráter mais objetivo, como na polifonia de Dostoiévski, que fazia questão de ressaltar que suas personagens tinham lá suas ideias independentes, quer como no caso de Tolstói que, mais carregado ideologicamente, não deixa por isso de expressar em suas obras determinados estados vivenciais coletivos ou representações individuais que falam dos embates na sociedade russa contra o avanço da modernidade e seus efeitos. Assim, a acusação de que suas obras são, na verdade, uma propaganda ideológica, intitulada

pelos críticos de “tolstoísmo” não fez com que o interesse de Weber pelo escritor russo fosse menor. Neste sentido, também para mim, por meio do método aqui proposto, a sociologia da literatura, ao se apropriar deste sentido subjetivo, tal como na ação social weberiana, pode revelar os embates e representações do mundo russo no avanço da modernidade, e exatamente decifrar, de forma mais profunda, o interesse de Weber nos textos de Tolstói e Dostoiévski.

Buscamos o conceito weberiano de *ação social* como complemento às propostas de Bourdieu e Luis Costa Lima, com a segurança de que esta tese não é uma análise política, econômica ou estética das obras literárias, apesar da imensa validade que estas abordagens possam ter, em momentos estratégicos da pesquisa. Não poderia ser, muito menos, uma análise psicológica de Weber ou dos literatos e suas personagens. Assim, justifica-se Weber, ao mesmo tempo, como objeto de estudo e método.

Vale a pena repassar, então, de forma mais detalhada, o que Weber entendia por ação social, para que possamos ilustrar satisfatoriamente como ela pode ser base metodológica, dentro da sociologia, para abordagem de obras literárias.

Sociologia (no sentido aqui entendido desta palavra empregada com tantos significados diversos) significa: uma ciência que pretende compreender interpretativamente a ação social e assim explicá-la causalmente em seu curso e em seus efeitos. Por “ação” entende-se, neste caso, um comportamento humano (tanto faz tratar-se de um fazer externo ou interno, de omitir ou permitir) sempre que e na medida em que o agente ou os agentes o relacionem com um sentido subjetivo. Ação “social”, por sua vez, significa uma ação que, quanto a seu sentido visado pelo agente ou os agentes, se refere ao comportamento de outros, orientando-se por este em seu curso. (WEBER, 2009, p. 3)

No âmbito literário, este sentido subjetivo da ação social foi captado por Bourdieu, por exemplo, na teoria do campo. Aqui, porém, pretendemos estendê-la para além das intenções (omitidas ou permitidas), dos atores do campo literário em sua busca pela legitimidade e aplicá-la também na compreensão do próprio mundo russo, na construção daquilo que é especificamente seu. Reconstruir - ainda que não em sua totalidade - como determinados indivíduos atribuem valor a alguns significados e orientam suas ações neste sentido ajuda a compreender seus posicionamentos. Para isto, é preciso compreender estes significados em sua natureza intrínseca. Insisto, com Kalberg, que este foi o esforço de Weber ao se

apropriar de inúmeros detalhes do que ele define como *religiões mundiais*, as condutas de seus representantes e como se entrelaçavam na construção das estruturas da sociedade. De forma ainda mais específica, rememoro novamente a busca pela compreensão dos significados de uma conduta racional ligada ao protestantismo, que leva Weber a articular os meandros da reforma protestante, não com objetivo final de fazer uma sociologia da religião, mas sim pelo fato de que aprofundar-se nesta compreensão de valores era primordial para entender a causalidade que conectava protestantismo e capitalismo moderno, em uma confluência de fatores não esperada. Kalberg afirma:

A investigação dos antecedentes específicos desse espírito, em vez das fontes em geral do capitalismo, moderno ou antigo, constituiu, portanto, o projeto relativamente modesto da Ética protestante. Depois de citar várias passagens de textos de Benjamin Franklin, cujos valores representam para Weber o espírito do capitalismo em estado puro, o sociólogo alemão declara ter descoberto uma ética, um *ethos* “cuja transgressão não é tratada como uma tolice, mas como um esquecimento do dever”. Contudo, na tentativa de desvendar “as origens causais” desse novo conjunto de valores e de “organização da vida”, essa “crítica positiva do materialismo histórico” recusa a ideia de que a classe dominante no capitalismo foi a matriz desse espírito. A crítica contesta ainda o argumento de que as estruturas sociais — estamentos, igrejas ou seitas — estejam na origem de tal espírito. Pelo contrário, Weber, contra a resistência de fortes adversários, queria explorar o “lado idealista”. (KALBERG, 2010, p. 46)

Tendo como ponto de partida o conceito de *desencantamento do mundo*, se me proponho a desvendar as conexões que Weber enxergava com a Rússia e como que este processo de racionalização da religião pela perda dos meios mágicos de salvação (que tem como aplicação a análise do protestantismo, mas do qual os efeitos não se restringem a ele) e seus efeitos podem se relacionar com a ortodoxia russa, por exemplo, preciso realizar uma análise daquilo que Dostoiévski e Tolstói reiteradamente usam como base de suas concepções morais e filosóficas: o cristianismo puro¹¹. A priori, as contradições entre a religião e as demais instâncias do mundo no avanço dos processos de modernização na Rússia estão absolutamente ligadas a este fator. Determinam, como veremos, certa visão a respeito do uso comunitário das terras; a crítica de Dostoiévski ao individualismo; a

¹¹ Inicialmente havia escolhido o termo “cristianismo primitivo” para designar a visão de Tolstói e Dostoiévski, mas percebendo que este já era relacionado, em diversas pesquisas, a uma fase posterior à vida de Jesus, quando da continuidade de seus apóstolos no primeiro século, alterei a expressão para “cristianismo puro”, que aqui significa a doutrina de Jesus sem acréscimo de nenhum dogma ou interpretação, fundamentada unicamente em seus aspectos morais.

controversa posição de Tolstói em sua luta contra o mal no mundo e as bases éticas que se deveriam seguir diante deste politeísmo de valores, fonte dos conflitos psicológicos do escritor russo que despertaram o interesse de Weber não pelas questões emocionais em si mesmas, mas porque ali ele entrevia uma manifestação de um sentido subjetivo que, direcionado à conduta social, representava algo da resistência especificamente russa diante do *desencantamento do mundo* na modernidade. Neste sentido, da mesma forma, se me verei forçado a uma tentativa de compreender este cristianismo puro e suas contradições com o mundo, que se fazem representar nas vozes destes dois literatos, não é que a sociologia da religião seja o fim do processo, mas sim que, dentro da abordagem do conceito de *ação social*, tenho que passar por esta etapa para revelar as ligações entre os conceitos weberianos e as transformações em andamento na Rússia. É o mesmo caminho weberiano ao explorar o lado idealista, nas palavras de Kalberg.

E aqui, o texto literário é mais que uma fonte segura. Em suas características é, ele mesmo, a um só tempo, um processo de subjetivação e objetivação tanto destes valores quando da conduta destes agentes sociais, os literatos, que por meio de seus enredos e protagonistas revelam algo deste sentido da *ação social* e do mundo russo (tal como a análise de Weber do texto de Benjamin Franklin), movimento que vai do indivíduo para a coletividade. O sociólogo alemão define este sentido da *ação social*, por exemplo, como “o sentido subjetivamente visado: a) na realidade α , num caso historicamente dado, por um agente, ou β , em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos, pelos agentes”. (WEBER, 2009, p. 4)

A análise relacional que empreenderemos, por exemplo, no caso do cristianismo puro, em sua mística de amor acósmico universal, pode ser expressa na conduta do monge russo (que é bastante enfática da contradição entre modernidade e tradição na Rússia), representada tanto na figura de Aliócha e de Zóssima, em *Os irmãos Karamázov*, (aqui temos a conduta de um agente num caso historicamente dado) quanto nos grupos de resistência aos valores europeus, em detrimento de toda uma tradição russa: os eslavófilos (já aqui podemos entrever a *ação social* “em média e aproximadamente, numa quantidade dada de casos, pelos agentes”).

Como podemos perceber, o uso do próprio método weberiano fundamentado na *ação social* para a abordagem relacional de sua sociologia com as obras literárias atribui à análise sua base eminentemente sociológica, ao lado do equilíbrio entre texto e contexto e das posições dos atores no campo de produção simbólica.

Mas existem ainda outras fontes de correlação a serem exploradas, e elas nos falam de uma necessidade premente de um retorno a uma abordagem multidisciplinar que, em sua riqueza intrínseca, pode aqui ser representada nesta análise relacional entre sociologia e literatura. Seguindo as pistas de Mannheim, pode-se dizer que

A “sociedade” também é uma construção mental, pois os atos de associação que a constituem são inseparavelmente incorporados àqueles atos em que as ideias são concebidas e reinterpretadas. Embora a sociologia, concebida como a ciência da associação, seja uma disciplina legítima, seu conceito-chave, o de associação, é apenas uma faceta da realidade humana. Os esquemas de interpretação que isolam certos aspectos da realidade em benefício da análise tópica devem conter, desde o início, o projeto de uma síntese final que restabeleça e articule o contexto de seu objeto original. (MANNHEIM, 2013, p. 2)

Um método que articule com segurança a relação entre os aspectos associativos, objeto da abordagem sociológica, e a faceta subjetiva do fazer literário deve, portanto, não prescindir da *integração*. E quando fazemos esta separação entre, por um lado, os aspectos associativos da sociologia e, por outro, os subjetivos da literatura, é importante ressaltar que ela tem apenas valor heurístico na construção do método aqui proposto.

A respeito destes fatores subjetivos, muitas vezes Weber parecia mesmo sentir na própria pele os movimentos consequentes dos processos de racionalização - os quais tentava compreender em suas raízes – como, por exemplo, o *politeísmo de valores*, conceito que expressa o conflito imposto aos indivíduos da modernidade, quando se veem diante de novos deuses, “poderes impessoais e abstratos”, que exigem escolhas “conscientes e auto-reflexivas”, já que a transição para a modernidade é um processo de “internalização e de subjetivação” (cf. SCHLUCHTER, 2000).

E mais, as personagens de Dostoiévski e Tolstói carregam consigo as marcas deste politeísmo de valores, desta subjetividade moderna. Weber é diagnosticador e ator neste grande teatro da modernidade, e parece encontrar eco, na literatura russa, dos resultados de suas pesquisas, seja no âmbito coletivo ou subjetivo. Encontramos, ainda em sua biografia, o marcante relato:

A atmosfera intelectual proporcionada por esses homens estimulou o interesse já forte em Weber pelos russos. Por um longo tempo, vinha planejando escrever um livro sobre Tolstói que contivesse os resultados de suas EXPERIÊNCIAS MAIS ÍNTIMAS¹². Helene e Marianne interessavam-se imensamente por esse plano, e ele queria escrever o livro para elas. Mas os projetos que já começara não lhe deixavam tempo livre para isso. (WEBER, 2003, p. 541)

Para todo entusiasta e estudioso da sociologia de Weber é lamentável e ao mesmo tempo instigante saber que ele não produziu a referida obra, tendo em vista o que seria legado aos estudos de sociologia da arte se a tivesse produzido. Mas o destaque fica por conta de seu interesse na literatura russa, por expressar esse conflito que todo indivíduo da sociedade moderna está fadado a viver, inclusive ele mesmo. Certamente suas “experiências mais íntimas” fazem referência a esta subjetividade. Subjetividade que invoca as realidades últimas acima destacadas. Aqui, nada de psicológico, trágico, dramático, pessoal. Não que Weber não vivenciasse tais estados. Não que esta relação não possa ser feita. Mas o que se ressalta, aqui, é o aspecto sociológico destas “experiências mais íntimas”, calcado, por exemplo, no conflito expresso no conceito de politeísmo de valores.

De forma resumida, elencamos os seguintes fatores, a respeito destes elementos da análise:

a) *Desencantamento do mundo* nada tem a ver com desilusão pessoal, mas com processos de racionalização, dos quais podemos tirar, como consequência, o politeísmo de valores;

b) Estes processos criam, na linguagem de Émile Durkheim, uma *coerção* sobre o indivíduo, passando a integrar o que o sociólogo francês denomina *consciente coletivo*¹³ (cf. DURKHEIM, 2008). Coerção que aparece na teoria de

¹² Grifo meu.

¹³ Certamente as abordagens teóricas de Weber e Durkheim divergem quanto ao papel do indivíduo no conjunto social, mas este não é o caso aqui.

Weber em outro conceito, que também expressa uma consequência do processo de racionalização: *jaula de ferro*, representando a conduta capitalista racionalizada em sua segunda fase, já despreendida da ética religiosa. Weber, Dostoiévski e Tolstói são atores sociais, diagnosticadores e intérpretes destes movimentos que têm, claro, suas diferenças e semelhanças nos contextos russo e alemão, as quais serão explicitadas no decorrer de nossa análise. Este jogo entre indivíduo e coletividade; a forma como contribuem e participam das engrenagens do processo de racionalização e *desencantamento do mundo*; como sentem e reagem aos seus efeitos e, finalmente, as consequências de suas decisões em seus âmbitos de ação é que são o equilíbrio da balança de nossa análise e, ao mesmo tempo, conectam, como em uma mesa redonda, o sociólogo alemão e os dois literatos russos.

c) Weber encontra, na literatura russa, suas personagens e enredos, uma representação dos movimentos que anteciparam ou das consequências do processo de racionalização e *desencantamento do mundo* em curso na Rússia.¹⁴ Para Boris Schnaiderman¹⁵, a obra de Dostoiévski tem dois eixos centrais: os de cunho psicológico e os romances de grandes temas filosóficos. Não negamos as interpretações dos aspectos mais psicológicos da obra do escritor russo como, por exemplo, a análise que o próprio Boris realiza, ao afirmar que Dostoiévski, em um de seus primeiros grandes projetos de romance – *Niétotchka Niezvânova* – antecipa, muito antes de Freud, o desenvolvimento labiríntico da sexualidade em uma menina de oito anos e seu impacto na formação da personalidade (cf. DOSTOIÉVSKI, 2002), e essa relação é possível de ser feita em outras personagens de Dostoiévski, mas destacamos que, mesmo diante desta possibilidade, à luz da sociologia weberiana, tanto em Tolstói quanto em Dostoiévski, o eixo central da relação passa por aspectos que, como foi relacionado a partir do conceito de ação social, têm seu ponto de partida no indivíduo, mas seu ponto de chegada na coletividade. Este fato corrobora, também, no aspecto literário, um eixo de análise que vai à contramão do sentido deturpado do conceito de *desencantamento do mundo*. A subjetividade que

¹⁴ Dissemos “antecipam” ou “consequências” porque o raio de tempo entre os dois autores russos compreende um período de rápidas e intensas transformações na Rússia. Dostoiévski nasceu em 1821 e faleceu em 1881. Já Tolstói nasceu em 1828 e faleceu em 1910. Este curso de tempo compreende desde as primeiras fases em que a “ocidentalização” da Rússia entrava em curso, até o prenúncio de seu amadurecimento.

¹⁵ Coordenador de um dos maiores projetos de tradução das obras de Dostoiévski do original russo.

interessa a Weber é aquela dos grandes temas filosóficos presentes em Dostoiévski e Tolstói e que expressa, também, os meandros da teia dos processos de racionalização que ocorriam na Rússia.

Ora, ainda na trilha de Mannheim, uma síntese final deve reestabelecer e articular o contexto ao seu objeto original. Nosso objeto original, que perpassa tanto o conceito weberiano de *desencantamento do mundo* quanto obras literárias de Dostoiévski e Tolstói é o avanço da modernidade e suas consequências. Weber analisou estes processos no Ocidente, comparando-os com outras civilizações em busca do especificamente ocidental, tudo isso sob o primado da objetividade e clareza pertinentes ao fazer científico. Dostoiévski e Tolstói o fizeram a partir da linguagem literária, mais independente e liberta de exigências formais. No entanto, o objeto original de ambos é o mesmo: o avanço da modernidade e suas consequências. Relacioná-los exige, portanto, um cuidado bem peculiar, principalmente no que tange à diferença de linguagens, oriundas dos campos de atuação simbólica diferentes em sua essência, sem serem, no entanto, radicalmente dicotômicos em sua lógica de funcionamento. Esta diferença é o primeiro recorte a ser analisado, se considerarmos tais elementos como partes de uma síntese a ser buscada. Aprofundemo-nos um pouco mais nela, portanto.

É certo que não teremos, no discurso literário, a mesma preocupação com a objetividade presente no discurso científico. Dissemos que os campos de atuação simbólica são diferentes em sua essência, porque os pré-requisitos que definem a construção de um material simbólico no campo literário não são os mesmos que atuam sobre o fazer científico e, talvez, a exigência de imparcialidade seja o maior exemplo disto. Como podemos observar, as teorias mais maduras que estudam a linguagem literária, tais como Bakhtin (2008) e Luis Costa Lima (2002) se preocupam em estabelecer uma leitura do texto que, fugindo da ingenuidade reducionista, atribua todas as ideias das personagens como sendo as de seu autor. Mas cremos que este problema seja essencialmente diferente da questão de objetividade científica, ou seja, a particularidade de cada campo no que tange à estruturação de sua linguagem é real.

Na contramão da linguagem, no que diz respeito à lógica de funcionamento destes dois campos, científico e literário, as semelhanças são notadamente

marcantes. Bourdieu (2009), ao analisar a questão, afirma que “O poder simbólico é um poder de construção da realidade que tende a estabelecer uma ordem *gnosiológica*: o sentido imediato do mundo (e, em particular, do mundo social) [...]” (BOURDIEU, 2009, p. 9). Com destaque para os parênteses do autor em “mundo social”, ou seja, aquele correspondente ao mundo associativo de Mannheim. Ainda dirá Bourdieu que

As diferentes classes e fracções de classes estão envolvidas numa luta propriamente simbólica para imporem a definição do mundo social mais conforme aos seus interesses, e imporem o campo das tomadas de posições ideológicas reproduzindo em forma transfigurada o campo das posições sociais. Elas podem conduzir esta luta quer diretamente, nos conflitos simbólicos da vida quotidiana, quer por procuração, por meio da luta travada pelos especialistas da produção simbólica (produtores a tempo inteiro) e na qual está em jogo o monopólio da violência simbólica legítima (cf. Weber), quer dizer, do poder de impor – e mesmo de inculcar – instrumentos de conhecimento e de expressão (taxinomias) arbitrários – embora ignorados como tais – da realidade social.” (BOURDIEU, 2009, p. 11-12)

Ciência e literatura são, pois, campos onde as leituras e tentativas de ordenação do mundo são realizadas. Sua lógica de funcionamento, nos aspectos de dominação e estabelecimento de uma ortodoxia perpassam tanto o fazer literário quanto o científico. O que ocorre é que, na proposta de integração que aqui se desenha, a violência simbólica ou os parâmetros de leitura de mundo construídos - tanto no que Bourdieu define como *vida cotidiana* quanto para a realidade específica dos especialistas - migram de um campo para outro e dialogam na disputa que se estabelece, correspondendo-se entre si, em um enriquecimento conceitual e simbólico mútuos. Podemos citar, como exemplo, o intrincado processo de interrelação entre a literatura e a sociologia na constituição desta última como disciplina. A perder de vista a quantidade de casos analisados por Lepenies (1996), na obra *As três culturas*, pode-se ter uma ideia da constante interpenetração entre estes dois campos.

Ora, estabelecida esta fronteira, fica mais fácil compreender que estamos lidando com dois sistemas simbólicos que, em resumo, possuem linguagens distintas, mas lógicas de funcionamento semelhantes. A integração aqui proposta deve considerar estes dois aspectos, a fim de que a inter-relação entre os conceitos

weberianos e os textos literários não sofra solução de continuidade ou infiltrações estruturais no que tange à síntese proposta por Mannheim, do objeto inicial - a modernidade e suas consequências - sob pena de cometermos erros relacionais que colocariam em cheque a inteligibilidade de como estes dois campos se aproximam.

A análise da linguagem e suas normas envolve as estratégias e caminhos escolhidos pelo autor, diante das exigências e desafios impostos pelo campo de produção simbólica. No caso da literatura, por exemplo, a alta carga de subjetividade e objetividade presentes no conceito de polifonia, recurso usado por Dostoiévski para dar voz às múltiplas ideias de seu tempo em embate (cf. BAKHTIN, 2008). Já a lógica de funcionamento do campo observa as disputas existentes pelo domínio da violência simbólica ou pela consagração dos parâmetros de leitura do mundo, ou seja, conceitos chave que interpretam a realidade, tais como a leitura que Weber faz dos processos de autonomização da arte, por um lado, e a controversa visão que Tolstói tinha a respeito do tema, como veremos no decorrer da análise.

Neste ponto há que se levar em conta toda uma celeuma em torno do texto literário ser considerado um “documento histórico” ou não. De forma resumida, a posição que adotamos pode ser expressa em um artigo no qual Josef Frank analisa esta mesma problemática com relação ao romance *Os Demônios*¹⁶, de Dostoiévski. Diante das acusações dos críticos de que o escritor russo teria distorcido a história e mal interpretado as bases filosófico-morais deste grupo revolucionário na hora de utilizá-la como pano de fundo para sua ficção, Frank demonstra, de forma magistral, que Dostoiévski, ao se inspirar em seu líder - Sierguei Nietcháiev - para criar um dos protagonistas da trama - Piotr Vierkhoviénski - que ocupa posição correlata a de Sierguei na vida real, trouxe à tona todo um complexo de valores contraditórios e justificativas pretensamente filosóficas para tomar decisões altamente comprometedoras, o que corresponde a facetas da personalidade de Sierguei que não escaparam a Dostoiévski e que, pelo seu estilo revelador das subjetividades humanas, foram retradadas com maestria na obra. Frank compara cartas e documentos reais que revelam a similitude entre o perfil da personagem construído

¹⁶ O Romance retrata o assassinato de um estudante chamado Ivan Ivánov, em 1868, por um grupo de revolucionários liderados por Sierguei Nietcháiev, figura na qual Dostoiévski se inspirou para criar um dos protagonistas da trama: Piotr Vierkhoviénski.

por Dostoiévski e Sierguei, apesar de o próprio autor do romance afirmar que não deu tratamento pessoal a nenhum dos dois.

Gostaria de destacar três observações de Josef Frank que vem ao encontro do que deve ser esclarecido neste ponto. Previamente à análise que empreende, Frank afirma, com respeito à problemática entre romance e história:

A relação entre história e romance sempre foi complexa e é muitas vezes difícil fazer uma distinção precisa e clara entre os dois. A história relata o passado, remoto ou imediato, de um modo que implica uma reivindicação factual de verdade; o romance é manifestamente obra de ficção. Mas é também uma das mais antigas convenções da forma romance que o autor pretenda que sua estória seja, na verdade, uma obra de história, um fragmento do passado acidentalmente preservado e apresentado para deleite e talvez instrução da posteridade. Quantos manuscritos há muito abandonados foram descobertos desfazendo-se em sótãos ou acumulando pó em alguma gaveta de escrivaninha antiga! Quantos romances ingleses do século XVIII se oferecem como *A Verdadeira História de* — não importa qual o assunto! Quantos romances franceses do mesmo período contêm a palavra *Mémoires* em seus títulos! Mesmo quando a reivindicação de validade histórica não se fazia mais de forma tão aberta, esta, não obstante — como bem viu Henry James, continuava existindo como uma premissa implícita do empreendimento novelístico. “Todos os pintores de costumes e modas, se quisermos, são historiadores”, ele escreveu, “mesmo quando menos vestem o uniforme: Fielding, Dickens, Tackeray, George Eliot, Hawthorne, entre nós”. O papel do romancista, queira ele ou não, é basicamente o mesmo de um “historiador”... (FRANK, 1992, p. 151)

A despeito desta relação problemática, a crítica recusou-se a uma solução excessivamente formal e adotou um parâmetro para a análise da questão. Mais a frente, Frank relata:

Mas uma solução tão radical do problema não foi amplamente aceita, e os críticos se contentaram, em relação a escritores como Walter Scott e Balzac, em exigir apenas uma conformidade geral com os contornos da realidade histórica, em vez de precisão inatingível em cada detalhe de interpretação e em cada traço de caráter. Desde que o romancista revelasse aspectos essenciais do período ou do acontecimento com o qual estava lidando, e não violasse os limites da verossimilhança histórica e da probabilidade psicológica, o problema da exatidão, no sentido estrito do termo, se tornou comparativamente irrelevante. Ninguém critica Scott porque *Ivanhoé* não está de acordo, em todos os aspectos, com nosso conhecimento atual da Idade Média, ou *O Talismã* com os últimos resultados das

pesquisas sobre as Cruzadas. Ninguém se preocupa em atacar Balzac porque as personagens de *Ilusões Perdidas*, baseadas em personalidades culturais e literárias famosas do século XIX francês, são refletidas através do prisma distorcido da imaginação engrandecedora de Balzac. Ninguém pensa ser um grande defeito de *Guerra e Paz* o fato de que uma personalidade tão marcante e poderosa como Napoleão seja transformada num pequeno fantoche patético e auto-indulgente.

Tudo isso é apenas para argumentar que o que se tornou verdade para Scott, Balzac e Tolstói também deveria começar a sê-lo para Dostoiévski. É tempo de parar de insistir nas inevitáveis discrepâncias entre os registros históricos e o romance, e de colocar o problema da “exatidão” no sentido amplo que se tornou habitual para outras obras do mesmo gênero. (FRANK, 1992, p. 155)

Dos romances escolhidos para análise, apenas *O Sonho de homem ridículo*, de Dostoiévski, não segue necessariamente esta questão, por ser essencialmente uma ficção que guarda, em si, um debate filosófico sem elementos que retratem necessariamente a vida real. *Os Irmãos Karamázov*, *A Morte de Ivan Ilitch* e até mesmo *Ressurreição*, uma das obras de Tolstói que são acusadas de ser um panfleto ideológico guardam cenas e relatos, sejam de aspectos materiais das cidades russas ou de seus costumes, mas principalmente daquilo que outrora denominamos de valores subjetivos, que podem e devem servir de fonte para uma análise representativa daquela Rússia.

Importante notar que, neste sentido, o movimento relacional ultrapassa a simples análise de semelhanças entre conceitos científicos e leituras de mundo oriundas da literatura. Parte da constatação de que, se os três autores tratam do mesmo objeto - a modernidade e suas consequências - apesar de estarem em campos de produção simbólica diferentes, a interrelação entre ambos os campos proporciona uma abordagem absolutamente profícua e que pode fomentar a comparação dos resultados obtidos por eles, com base nas divergências ou semelhanças de seus posicionamentos e estratégias capazes de dar inteligibilidade a esta nova realidade.

Mas a comparação deve levar em conta, ainda, outro risco que está na base da compreensão dos objetos, em sua singularidade, antes de relacioná-los: o reducionismo ao contexto. E isso é válido tanto para o campo científico quanto para o literário. Weber foi buscar em Tolstói e Dostoiévski inspiração para a parte mais

subjetiva de sua sociologia, exatamente àquela que diz respeito à compreensão das ações individuais, com vistas a relacioná-las com a constituição das relações sociais. Na busca pela compreensão dos rumos do Ocidente e dos melhores caminhos a serem tomados pela Alemanha de seu tempo, pensou encontrar na Rússia a possibilidade de uma alternativa para inexorabilidade da dominação simbólica capitalista. A busca pela compreensão desta nação em amadurecimento tardio o fez enxergar em Dostoiévski e Tolstói, bem como em suas literaturas, modelos de ação humana que representavam condutas diametralmente opostas àquelas já solidificadas no “Espírito do Capitalismo”. A grande questão era saber se, a partir dos embates e da luta de deuses que adentravam na Rússia em desenvolvimento, poderia nascer uma nova solução para a modernidade que divergisse dos caminhos já tomados pelas nações ocidentais. Dito de outro modo, a princípio, poderíamos imaginar encontrar uma relação simplista entre os romances selecionados para análise e uma compreensão dos processos de modernização da sociedade russa. Ocorre que esta seria uma postura reducionista. Luis Costa Lima explica, a respeito desta tomada de posição analítica que

Se o seu propósito se manifesta predominantemente em favor de uma compreensão da sociedade, sua tendência será a de ver as obras literárias e artísticas como epifenômenos do tecido social, como “documentos” da “realidade”, capazes por si de dizerem desta. Assim o analista esquece que o documento não tem um significado natural, mas que só se torna documento em função da interpretação que o elege; esquece ademais que a sua própria concepção de realidade social tampouco é um insofismável dado natural, algo que se impõe aos olhos, mas também produto de uma interpretação histórico-socialmente condicionada.” (LIMA, 2002, p. 661-662)

O reconhecimento da limitação interpretativa, bem como dos limites de uma leitura de mundo que, por mais imparcial que busque ser estará sempre condicionada às fronteiras de seu tempo é uma constatação essencialmente weberiana. Deste modo, não poderíamos transformar os textos literários selecionados para análise em “documentos com um significado natural” ou “epifenômenos do tecido social”. É necessário relacioná-los aos aspectos biográficos dos autores, bem como às análises técnicas provindas dos teóricos da literatura, sem descambarmos, claro, para o outro extremo da balança, uma leitura que alce o texto a uma condição de independência absoluta quanto ao contexto no qual foi produzido. Mas isto também ainda não é suficiente. Ora, se o tema comum é

modernidade e suas consequências, buscar em um autor canônico para o tema, como Weber, elementos que auxiliem o deslindar dos processos postos nas obras literárias é nos munir de conceitos e categorias que tornem inteligíveis os processos subjetivos e objetivos descritos nestas obras, promovendo, ao mesmo tempo, estudos em torno dos conceitos weberianos que viabilizam esta inteligibilidade. Esta estratégia não só nos retira da dualidade perigosa texto/contexto, como acrescenta outros elementos ao plano de análise, tornando-a tridimensional.

Os elementos constitutivos da análise relacional seriam, portanto: a) o processo de *desencantamento do mundo* diagnosticado por Weber no mundo ocidental; b) A relação convergente e divergente destes processos no textos literários a partir do contexto histórico em pauta e c) os aspectos biográficos e técnicos tanto dos textos científicos quanto dos literários. O movimento de estudo do conceito weberiano passa a ser por meio de uma via de mão dupla, na qual o conceito lança luz sobre os textos literários e estes sobre o conceito. Para encerrarmos este tópico, devolvemos a palavra à Mannheim, naquilo que para mim é também um protesto contra o isolamento da sociologia dentro de seu próprio universo e uma explicitação da validade da literatura como campo disciplinar e relacional nos estudos da sociedade que, seja em seus processos associativos/objetivos ou mentais/subjetivos não enxerga fronteiras acadêmicas ou disciplinares. Cientistas e literatos tratam das mesmas questões. Relacioná-los a partir de um método flexível, mas sólido em seus elementos, é conferir à sociologia da cultura uma riqueza inestimável. Dirá Mannheim:

Alguns intérpretes da sociologia, deliberada ou inconscientemente, tentaram tornar sua disciplina academicamente aceitável seguindo o consagrado princípio da especialização a qualquer preço, mesmo com o risco de perder de vista a questão nuclear inerente à matéria. Embora a prática tenha poupado alguns sociólogos da censura de colegas que trabalham numa aguda fase de chauvinismo departamental de um tipo ou outro, a sociologia aproximou-se do perigo de descartar sua identidade e seu objetivo primeiro, que é o domínio racional do universo das relações humanas. Este universo não é forjado aos moldes de uma tradição acadêmica compartimentalizada; e não será com a delimitação de um campo acadêmico especializado com sinais de avanço e recuo que se irá restringir a interdependência entre os homens. Quem pretenda penetrar no desconhecido deste universo não irá impedir-se de

seguir pistas contíguas¹⁷. As necessidades de nosso tempo antepõem-se à metodologia explícita dos que propugnam pela autossuficiência departamental. O que não quer dizer que um tipo contextual de investigação venha tomar o lugar da especialização no campo científico. Pelo contrário: a divisão do trabalho tornou-se condição elementar do aprendizado. A aceitação deste ponto, entretanto, não implica de modo algum a aceitação fatalística da tese de que a sociologia do espírito é um campo excessivamente vasto para uma abordagem legítima. A necessidade de definir o foco da investigação pode condenar para sempre as ciências sociais à cegueira voluntária para com problemas situados entre os limites convencionais de duas ou mais disciplinas. Deve haver – e há na verdade – uma sensibilidade crescente para configurações do real que a visão parcelada esconde. (MANNHEIM, 2013, p. 5-6)

As pistas contíguas são exatamente estas, oriundas dos diversos campos de conhecimento. A modernidade seus efeitos sem sombra de dúvidas apresentam “problemas situados entre os limites convencionais de duas ou mais disciplinas”. Assim como Mannheim, acreditamos que tal procedimento não significa realizar uma análise genérica e rasa. A construção do método que aqui desenhamos é exatamente para proporcionar esta profundidade, a partir de diversos universos teóricos.

Mas ainda no que tange à metodologia, restam alguns problemas a ser solucionados no que concerne à estrutura de análise. Temos como ponto de partida o conceito weberiano que ocupa lugar central no desenvolvimento do trabalho: *desencantamento do mundo*. Temos também as obras literárias selecionadas de Tolstói e Dostoiévski. Três caminhos me pareceram possíveis. A seguir, demonstrarei os dois que eliminei e seus aspectos principais, para poder explicitar uma terceira via possível.

Na primeira possibilidade, poderia encaminhar a análise a partir dos conceitos weberianos, sem levar em consideração uma estrutura de ordenação ou inteireza das obras literárias. Já em uma segunda opção, poderia analisar as obras, respeitado seu enredo estrutural e vinculando a elas os pontos pertinentes do conceito sociológico weberiano.

Parece-me que tanto uma como outra acarretariam alguns prejuízos, seja para a fluidez do trabalho ou para o encadeamento da relação proposta. No primeiro

¹⁷ Grifo meu.

caso, ao estruturarmos a construção da análise somente a partir do conceito weberiano, o que se promove é um esfacelamento dos textos literários, deixando o leitor à deriva no que tange aos seus enredos. Já no segundo caminho, caso privilegiássemos a manutenção da integridade do enredo das obras literárias, colocando-as como eixos temáticos, me veria forçado a um retorno cansativo e entediante ao conceito weberiano, cada vez que eles pudessem se relacionar analiticamente com as obras literárias, provocando uma repetição temática que se diferenciaria apenas pela particularidade do enredo, mas que seria idêntica às argumentações conceituais já desenvolvidas anteriormente.

Explicitados estes fatores, vamos prosseguir por uma terceira via. Com intuito de fornecer ao leitor uma localização conceitual a priori, vamos realizar um breve estudo do conceito weberiano de *desencantamento do mundo*, dividindo-o em suas duas acepções para aprofundá-lo em seguida, a partir dos próprios enredos das obras literárias selecionadas. Acreditamos, assim, eliminar o problema da repetição conceitual explicativa aplicada a uma estrutura que levasse em consideração apenas o enredo das obras, tanto quanto aquela que, partindo apenas do estudo conceitual, utilizasse os textos literários de forma esfacelada, retirando do leitor o prazer de compreender a integridade destes mesmos textos.

Algo pude constatar, de antemão, a partir da leitura inicial tanto da teoria de Weber quanto dos textos literários: a amplitude das “descobertas” weberianas é de tal monta e aplicabilidade para entendermos a modernidade e sua característica racionalização, estudada por Weber a partir do conceito de *desencantamento do mundo*, que podemos reunir os pequenos enredos dos textos literários selecionados sob este mesmo teto, recortando as especificidades e dando inteligibilidade a elas a partir da teoria. Daí intitularmos este tópico de *Sociologia e literatura: Weber como objeto de estudo e como método*.

Pierucci (2003) defende a tese de que a sociologia da religião weberiana vincula-se a uma proposta mais abrangente, não podendo, ela mesma, ser isolada deste aspecto, a saber: todos os conceitos e categorias convergem para um objetivo - a compreensão do processo de racionalização do Ocidente. Nesta perspectiva, a divisão estrutural que se atribui a sua sociologia nada mais é que etapas ou elementos de um ponto de chegada. Na verdade, para Weber, este deveria ser o

objetivo não só de seu fazer sociológico, mas das disciplinas como um todo: “A explicação desta racionalização e o formar dos correspondentes conceitos constituem, portanto, uma das principais tarefas das nossas disciplinas” (Weber, 2003, p. 115).

Desencantamento do mundo é, portanto, um conceito que visa dar conta da compreensão de transformações estruturais na modernidade, logo, não pode ser escalonado sem um retorno ao objeto inicial nem estereotipado a partir de interpretações que o isole do projeto ao qual está vinculado. A literatura é, também, uma expressão histórico-cultural que revela determinados contextos e análises político-religiosas a respeito do *desencantamento do mundo* e suas consequências sendo, a Rússia, para Weber, um vasto celeiro de possibilidades.

CAPÍTULO 2

Breve contextualização histórica da Rússia

Qual o papel da Rússia no contexto global daquela época e como isso reflete no interesse de Weber por ela? Este é o ponto que atacaremos agora.

Em carta a sua irmã Vera e à sobrinha Sofia, datada de sete de maio de 1870, Dostoiévski relata o drama de ter que escrever sem poder acompanhar mais de perto os acontecimentos da Rússia. Neste período ele se encontrava em Dresden, em exílio, por dívidas não quitadas em sua terra natal, evitando assim a prisão. Ele afirma que

[...] O romance mostrou-se um fracasso e, além disso, aconteceu algo que eu não podia prever: por ser obrigado a viver longe da Rússia por tanto tempo, estou perdendo a capacidade de escrever decentemente; por isso, não pude esperar nada de extraordinário de minhas novas tentativas de romance (Essas dificuldades são menos de caráter intelectual que material: por exemplo, enquanto eu moro no exterior, eu não posso ter qualquer ponto de vista pessoal dos eventos mais comuns de nossa época). (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 176)

Quando escolhi dois escritores russos para análise, a partir da teoria weberiana, a primeira necessidade premente foi a de conhecer, mais profundamente, a história da Rússia, situando-me em suas lutas político-sociais, em seus aspectos culturais e religiosos. A sensação inicial de estar à deriva, diante de um novo território desconhecido era similar à angústia de Dostoiévski. E isso se torna mais imprescindível quando observamos os estilos de Dostoiévski e Tolstói, partindo da concepção daquela sociologia da literatura madura que nos lembra que não existe texto descolado de contexto (cf. LIMA, 2002). Se, para o autor russo, era imprescindível retornar à Rússia, sob pena de sua escrita “definhar”, para mim é preciso adentrar este mundo, proporcionando assim uma localização mais precisa, que seja capaz de me situar neste contexto tão singular, capacitando-me a perceber, também, quais as suas peculiaridades diante dos demais países europeus. Cumpre-me, assim, o dever de um breve recuperar histórico.

O pequeno relato aqui desenvolvido tem como base a obra *História concisa da Rússia* (2014), de autoria do historiador Paul Bushkovitch. O período que trataremos corresponde ao final do século XVIII, século XIX e início do século XX.

Este recorte justifica-se em função de abarcar a trajetória de vida tanto de Dostoiévski e Tolstói quanto de Weber, bem como as transformações que se relacionam com o processo de modernização da Rússia. Certamente que uma análise histórico-comparativa de peso da Rússia e dos países envolvidos no contexto de nossa análise nos conduziria a um recorte histórico maior, mas não sendo este o objetivo do trabalho, adotamos a presente estratégia apenas com intuito de fundamentar as análises que se seguirão posteriormente. Os tópicos citados nesta breve recapitulação serão aprofundados durante a análise das obras literárias, servindo esta, como já foi dito, apenas como recurso para familiarizar o leitor com uma visão mais ampla do contexto a ser analisado.

Desde o reinado de Pedro, o Grande (1682-1725), a Rússia não tinha um governante que a colocasse novamente na trilha das grandes reformas modernizadoras. Este movimento foi retomado com Catarina, a Grande, sofrendo oscilações nos czares seguintes, até a revolução de 1917. Vamos traçar um breve histórico das características dos sete czares que se encaixam no recorte histórico selecionado, reconstruindo um cenário que possa dar inteligibilidade cronológica à análise dos romances e fatos históricos abordados na tessitura do texto.

Catarina, a Grande, reinou de 1762 a 1796 e promoveu, juntamente com Pedro, o Grande, um imenso movimento de modernização da Rússia. Muito desta visão modernizadora de Catarina deve-se a sua formação intelecto-cultural. Segundo Bushkovitch (2014), a primeira década de reinado foi mais dedicada para as questões de política externa, o que proporcionou à Rússia uma ampliação significativa de seu território. Após este período, as atenções se voltaram para as questões internas da Rússia, tais como a servidão agrária, o papel da igreja na sociedade russa bem como os processos de secularização pelas quais passava e o aprimoramento do sistema educacional russo. Como poderemos notar, as alterações promovidas por Catarina fortaleceram as mudanças que são pano de fundo das obras de Tolstói e Dostoiévski. Até que ponto estas mudanças podem ser comparadas aos efeitos do processo de *desencantamento do mundo* ocidental diagnosticado e analisado por Weber será um dos objetivos da análise das obras literárias propriamente ditas.

Não deve causar estranheza este movimento promovido por Catarina, pois como afirma Bushkovitch

As leituras de Catarina deram-lhe não apenas uma série de ideias sobre justiça e administração, mas também sobre desenvolvimento econômico e condição social. Os escritores iluministas acreditavam que a sociedade exigia uma população civilizada para florescer, e isto era feito por meio da educação e da cultura. A nova imperatriz ascendera ao trono num momento propício, dado que os esforços do Corpo de Cadetes, da Academia e da Universidade de Moscou estavam começando a dar resultados. A geração que chegou à maturidade junto com Catarina foi a primeira a ter absorvido plenamente a cultura europeia e a primeira a incluir muitos homens e até mulheres que também haviam estado no exterior o suficiente para começar a entender a sociedade europeia. [...] Catarina estava decidida a acelerar este processo. Embora fosse alemã de nascimento e cultura, durante a maior parte do seu reinado ela esteve no centro da cultura russa, mais que qualquer outro monarca depois dela e até mais do que o próprio Pedro. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 146)

Catarina era, portanto, uma espécie de profeta, usando este termo dentro da acepção weberiana ou ainda naquela outra, que Pierucci (2003) define como um *plus* de Bourdieu à teoria de Weber, ou seja, ela introduzia, dentro de um campo sócio-político-cultural já constituído, com fortes barreiras calcadas em estruturas de poder tradicionais ou oriundas da igreja ortodoxa uma nova visão política e cultural. É certo que, com os avanços promovidos por Pedro este campo já havia sofrido um primeiro abalo, mas a atuação de Catarina é determinante, senão quebrando o poder sacerdotal por completo, (ainda aqui no sentido weberiano e bourdieusiano do termo), mas lançando as bases das revoluções que se seguiriam nos séculos seguintes.

Dentro dos projetos culturais, por exemplo, Catarina incentivou a criação de grupos intelectuais que fomentassem o debate e a análise de temas econômicos da Rússia à luz das teorias iluministas, especialmente quanto à questão agrária, o que iniciou, com a popularização desta discussão, uma mudança significativa na leitura desta problemática. Como veremos na análise das obras literárias e no estudo do próprio weber sobre esta tema, uma parcela da intelligentsia russa compreendeu que a estrutura agrária feudal era um empecilho crucial para o avanço da Rússia no cenário de competição com as potências europeias (cf. BUSHKOVITCH, 2014).

Outra parcela, no entanto, defendia que o sistema agrário russo filiava-se às tradições que faziam da Rússia o que ela era, a sua essência.

Mas as mudanças não param por aí e alcançam outra instituição basilar para a cultura russa: a igreja. Dada a importância deste tópico para o desenvolvimento posterior da análise, vale trazer na íntegra o relato de Bushkovitch, quando destaca que

Até a igreja teve seu papel no progresso do iluminismo. No momento da ascensão de Catarina, a maioria dos bispos ainda era ucraniana, dotada de um sentido forte, quase católico, da importância do clero. A imperatriz Elizabete havia iniciado o processo de substituí-los por russos e, sob Catarina, toda uma nova geração chegou ao poder na Igreja. Catarina também inscreveu em lei a secularização das terras monásticas formuladas por Elizabete contrariamente à posição dos bispos ucranianos mais velhos. A nova geração, como Platon Levshin, metropolita de Moscou de 1775 a 1892, havia recebido formação religiosa luterana com uma forte orientação para a pregação. Seu objetivo era levar as verdades do cristianismo ortodoxo ao povo, em vez de cultivar um ascetismo ideal. Essa ênfase coincidiu com a de Catarina, pois ela via a religião como o fundamento da boa cidadania, o que era outro preceito iluminista. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 147-148)

Eis uma mudança enfrentada pela igreja russa que certamente deve ser colocada no rol daquelas centrais para análise comparativa com o conceito weberiano de *desencantamento do mundo*. A divergência entre os posicionamentos de ascetismo extramundano, típico da ortodoxia, e da religião como algo mais junto à vida prática é tema fundamental das reflexões de Tolstói e Dostoiévski acerca do papel da religião na Rússia, ou da Rússia com relação à Europa. A forte crítica a um catolicismo construído sob estruturas hierárquicas e refém dos interesses mundanos é comum aos dois escritores russos. Há diferenças sutis na forma como ambos encaram esta questão, que serão reveladas na análise das obras, mas o que devemos notar, aqui, é que as mudanças de Catarina revelam um forte processo de secularização e trazem à tona as possibilidades de relação com a sociologia weberiana, colocando Tolstói e Dostoiévski na busca de um retorno do cristianismo às suas origens.

Outra grande influência de Catarina foi ao âmbito literário: “Por meio de um decreto de 1783 autorizava explicitamente a edição e publicação privada, sujeita à

censura dos chefes de polícia das capitais” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 150). O historiador russo relata ainda que a maior dificuldade dos editores privados não era necessariamente a censura do Estado, mas a falta de público. Com algumas medidas menos autoritárias da czarina, ao final de seu reinado a Rússia já possuía um público fora das cortes significativamente maior. Este fator também será determinante tanto para a constituição de um campo literário autônomo propriamente russo quanto para a popularização de temas polêmicos comuns às mudanças estruturais que seriam enfrentadas no século seguinte. Com a morte de Catarina e a culminância da revolução francesa, bem como seu crescente radicalismo a Rússia retornaria à política conservadora e tradicional, apesar das grandes sementes deixadas pela imperatriz.

O sucessor seria seu filho, Paulo, que reinou um curto período, de 1796 a 1801. Pressionado pelos primeiros avanços de Napoleão na Europa, após o golpe de 1799, e pela instabilidade do cenário internacional, ele optou por uma política de regulamentações e novas leis que garantissem uma proteção da Rússia contra as mudanças que assolavam a Europa. Neste sentido, Bushkovitch (2014) relata sua “obsessão em reverter as ações de sua mãe”. As regulamentações iam desde trajes a serem usados, que deviam afastar-se do novo estilo francês, até a concessão de privilégios para algumas parcelas da nobreza. “[...] para Paulo a aplicação dos regulamentos fazia parte da restauração da disciplina e moralidade que ele considerava crucial depois dos desmazelos do reinado de Catarina e diante da ameaça de revolução vinda da França” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 160). Como fica claro, esta política de fortalecimento do poder e da autoridade do Estado representou um retrocesso nas mudanças em curso durante o reinado de Catarina. Naturalmente que as pressões internacionais tiveram papel fundamental neste processo, mas importa destacar que este movimento de abertura e blindagem da Rússia pelos czares seria comum até a revolução de 1917.

À luz de Max Weber, o que se percebe é um movimento de emancipação das esferas sociais em processo de andamento. As alterações que se seguirão serão sempre neste âmbito, contraditório e oscilante entre poder tradicional ou burocrático, entre fortalecimento ou não da participação popular nas decisões políticas. A partir

da leitura atenta das obras literárias será possível detalhar esta análise que corresponde aos processos de modernização da Rússia.

Com o assassinato de Paulo, o czar que assumiria o trono seria Alexandre I, governando de 1801 a 1825. Bushkovitch afirma que “sua marca pessoal sobre o período foi considerável, até porque ele foi o último [...] a demonstrar um desejo pessoal de mantê-la a par das mutações velozes do mundo político a oeste. Depois de Alexandre, os governantes da Rússia opuseram-se a qualquer mudança política ou só permitiram-na sobre pressão externa” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 163).

Além do retorno de algumas ações na mesma linha das de Catarina como, por exemplo, o relaxamento da censura, a atuação de Alexandre deixou um importante legado que seria mantido até a revolução de 1917 e que merecerá atenção especial em nossas análises posteriores: a criação do estado burocrático russo. Este legado é fruto da forma como Alexandre encarava as mudanças oriundas da revolução francesa, “[...] como parte das vastas mudanças que varriam a sociedade europeia e também como uma advertência aos monarcas que não sabiam evoluir com o tempo. Sua reação foi tentar reformar o Estado russo em conformidade com a nova Europa, mas mantendo intacto o poder da monarquia” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 164).

Nesta tentativa está posto um elemento de fundamental importância: a passagem do direito como fruto de uma ordem divina, sendo o monarca o mensageiro desta vontade, para um direito de caráter mais institucional e laico, oriundo das deliberações dos legisladores. Claro que na prática este processo é lento e permeado de hesitações e avanços, mas importa aqui destacar que o mesmo é objeto das pesquisas de Weber em torno do Ocidente, e que a Rússia estava sempre um passo atrás neste processo com relação às grandes potências europeias, sendo um vasto campo de possibilidades, pelas quais Weber interessou-se profundamente. As mudanças no sentido do fortalecimento das estruturas burocráticas do estado russo podem ser resumidas no seguinte trecho:

Depois de alguma discussão inicial sobre constituições e os males da servidão, a conversa avançou mais na direção de fortalecer a administração e o ordenamento jurídico. Para tanto, Alexandre reformulou radicalmente o governo russo, abolindo os velhos colégios e outras estruturas remanescentes da época de Catarina e

Paulo e colocando ministérios no seu lugar. Os novos ministérios, calçados nos da França napoleônica, eram chefiados por um único ministro, não por um comitê, e recebiam pessoal numeroso e amplas áreas de controle administrativo, embora carecessem de poder legislativo. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 147-148)

Os efeitos desta estrutura burocrática ou da burocratização da Rússia poderão ser verificados em seus aspectos mais subjetivos no protagonista de *A morte de Ivan Ilitch*.

Em 1825 Alexandre morre subitamente, sendo sucedido por Nicolau I, que governou a Rússia entre 1825 a 1855. A transição entre o governo de Alexandre I e o seu foi marcada pelo surgimento dos primeiros grupos revolucionários que exigiam maior participação política nas decisões centralizadas da autocracia, sem que houvesse, no entanto, um entendimento exato sobre qual a melhor forma de governo deveria ser aplicada.

No caso de Nicolau I, os primeiros dias de seu reinado foram dedicados a sufocar uma das primeiras tentativas de revolução, de autoria do grupo denominado decembristas. Com o fomento das insatisfações, seu governo seria marcado por uma intensificação da autocracia, apesar da codificação do direito russo, que continuou sendo basilar até a revolução de 1917.

Outros dois aspectos fundamentais que integram o período deste governo são o início da industrialização do campo e um fortalecimento da ortodoxia dentro da igreja russa. Quanto ao primeiro, os impactos não alteram somente as questões relativas à necessidade de uma reforma agrária, mas elevam as condições socioeconômicas de uma classe antes deixada totalmente à margem dos processos políticos do país, e que agora começa a entender o seu papel nas mudanças necessárias para que a Rússia supere as velhas estruturas que travam sua modernização. Já para este último ponto é importante destacar a estreita e tão marcante relação entre autocracia, ortodoxia e nacionalismo na Rússia, tal qual fosse uma identidade daquele país, fortalecida em grande parte neste período (cf. BUSHKOVITCH, 2014). Este tema aparecerá em quase todas as obras selecionadas para análise, especialmente em *Os irmãos Karamázov*. Lá, teremos oportunidade de acompanhar este debate sobre a missão da Rússia quanto a uma renovação do cristianismo no Ocidente, missão esta imaginada e atribuída

especialmente por Dostoiévski. Temas como a recusa a uma ocidentalização da Rússia – com destaque para o campo literário - e o pensamento eslavófilo estão na pauta deste recorte que corresponde ao governo de Nicolau I, que encontrará seu término dentro do contexto de uma das guerras mais marcantes da história da Rússia, a guerra da Criméia.

Com a morte de Nicolau I, seu filho Alexandre II assume o governo, que corresponde ao período de 1855 a 1881. Se Alexandre I foi o último a realizar mudanças regido pela sua própria iniciativa, Alexandre II fará grandes alterações na Rússia, mas motivado por pressões e movimentos internacionais. A derrota na guerra da Criméia expôs, como nunca antes, as fragilidades de um país que se negava a enfrentar transformações necessárias, seja por motivações filosóficas, como o protecionismo pregado pelos eslavófilos, seja por razões políticas e econômicas, já que as transformações necessárias poderiam ferir os interesses da nobreza. Bushkovitch relata que

A derrota da Rússia na Guerra da Crimeia causou um tremendo choque político no país. Não era a proporção da derrota, mas a revelação da fraqueza de um sistema político que prezava seu conservadorismo único no cenário europeu e seu suposto poderio militar, acima de tudo. Foi a autocracia que foi derrotada [...] O atraso da Rússia não era somente resultado da evolução lenta da economia e da sociedade sob a tutela do tsar Nicolau. O maior problema era que o mundo estava mudando muito rápido em meados do século XIX. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 208)

As mudanças mais importantes realizadas por Alexandre II foram relativas à reforma no campo. Em um pronunciamento à nobreza, Alexandre II alerta que “[...] agora a questão camponesa tinha que ser abordada. Era muito melhor, ele disse, que fosse resolvida de cima para baixo que de baixo para cima. Em outras palavras, o Estado tinha que reformar o campo ou os nobres enfrentariam uma revolta dos camponeses” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 209).

A grande questão era com que velocidade essas mudanças iriam ser realizadas e como manter a população sob controle, diante de uma reforma que seria articulada tentando manter os privilégios das classes dominantes. A concessão de direitos não poderia promover mudanças significativas ou transferência de capital real aos camponeses. Grosso modo, o que estava em cheque era a manutenção de

um sistema que fomentava a exploração da classe menos abastada, diante de mudanças que a nação precisava promover para se manter competitiva frente aos seus concorrentes na Europa.

Essas mudanças no campo deveriam se articular cuidadosamente a outras também necessárias, como a reforma do sistema jurídico e educacional. A dúvida permanecia quanto à alteração do sistema político (cf. BUSHKOVITCH, 2014, p. 208). Max Weber ocupou-se deste tema na obra *Estudos políticos. Rússia 1905 e 1917*, texto que será utilizado em diversos momentos dos estudos das obras selecionadas para análise à luz da sua sociologia. De forma geral, este período de governo de Alexandre II foi um agravamento das tensões entre governo e povo, com o surgimento de mais grupos revolucionários e a intensificação de suas reivindicações, o que viria a culminar no assassinato de Alexandre II, em um atentado.

Diante deste fato, os dois últimos csares que governaram até a revolução de 1917 tentaram conter as tentativas de revolução e manter a autocracia como sistema de governo. Após a morte de Alexandre II, assume Alexandre III, seu filho, que governaria entre o período de 1881 a 1894. Mais uma vez, sob o impacto dos graves acontecimentos que culminaram na morte de seu pai, o novo csar provocou uma onda conservadora que poderia retardar as revoluções em gestação, mas não retroceder nas transformações que já haviam sido conquistadas. “Foi o início nefasto de mais de uma década de política conservadora e tentativas de contrarreforma. Porém, a contrarreforma acabou não avançando muito. Foi prova da força das reformas originais e do seu embasamento legal que a maioria delas não pudesse ser desfeita.” (BUSHKOVITCH, 2014, p. 226). Apesar do travamento das mudanças políticas, estas duas últimas décadas do século XIX promoveram um intenso avanço da industrialização e de suas consequências, fato que não pôde ser impedido pelo csar. Os movimentos sociais ganharam força e amadureceram as estratégias e os objetivos das conquistas almejadas. Dissemos amadureceram porque não existia, na Rússia, como é natural em todos os países que atravessam grandes revoluções, uma proposta bem definida a respeito dos posicionamentos políticos e filosóficos que substituiriam o fim da autocracia.

Com a morte de Alexandre III assume o último czar que governaria a Rússia até a revolução de 1917: Nicolau II. O destaque mais importante da passagem de Nicolau II pelo poder foi a revolução de 1905, a qual mesmo sendo mal sucedida deixaria o legado que conduziria o país, anos mais tarde, para a revolução de 1917, não pelas características democráticas que implementou, mas pelo fortalecimento dos grupos políticos que concretizariam a revolução seguinte. Relata Bushkovitch que

[...] Nicolau, sob pressão do seu governo e de sua mãe, publicou um manifesto que concedia uma legislatura representativa, mas com poderes muito limitados. O manifesto não surtiu efeito e, no outono, o movimento grevista nas cidades foi retomado com força ainda maior. Em outubro, as greves transformaram-se em greve geral, agora de característica política, dirigida contra a autocracia com apelos em prol de uma república democrática. Na ausência de outras organizações, os trabalhadores de São Petersburgo começaram a formar conselhos (em russo, soviets) no nível das fábricas e depois reuniram-se para formar um soviete municipal. De início, os socialdemocratas tinham dúvidas quanto aos sovietes, mas os mencheviques perceberam seu potencial. O líder mais vigoroso entre os deputados do soviete de trabalhadores de São Petersburgo era Leon Trotsky, orador vivaz e poderoso e um dos principais líderes dos mencheviques. Lenin e seus seguidores logo se juntaram ao movimento. Finalmente, em 17/30 de outubro, o tsar concedeu que a Rússia teria de ter uma legislatura representativa, a ser chamada de Duma, e algum tipo de constituição. A greve geral terminou, mas Lenin e os bolcheviques queriam continuar impulsionando a revolução. O resultado foi uma insurreição nos distritos industriais a oeste de Moscou em dezembro de 1905, reprimida com força considerável pelo exército e pela polícia. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 302)

Nicolau II ainda produziu a primeira constituição Russa, na qual as Dumas seriam estruturas responsáveis por aprovar as leis, que seriam enviadas para o Conselho de Estado e, por fim, para aprovação do czar. Duas eleições foram realizadas para a constituição das Dumas, mas revogadas logo em seguida. A revolução perdeu força e só se concretizaria em 1917.

De posse deste breve histórico, é possível perceber que a Rússia atravessou mais de um século de movimentos que ora a colocaram nos trilhos da modernização, ora a levaram de volta para o conservadorismo. A análise das obras literárias irá revelar, de forma minuciosa, não somente os efeitos objetivos deste processo, mas também, e talvez muito mais, os subjetivos, entendendo por subjetivo

aquilo que já foi destacado mais acima, a respeito do texto de Wolfgang Schluchter, que coloca a modernidade como um processo de internalização e subjetivação.

Neste sentido, as personagens de Dostoiévski e Tolstói permitem, a um só tempo, a visualização de um micro processo que ocorre dentro de um macro processo. A sofisticada sociologia de Weber, com forte base na interpretação e compreensão das ações individuais com vistas ao entendimento das relações sociais vem ao encontro deste objetivo, enriquecendo a leitura das obras literárias e ganhando novos prismas de interpretação a partir delas.

CAPÍTULO 3

3.1 *Desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica: perda de sentido da existência e literatura russa.

Desencantamento do mundo é um processo que revela, de forma brutal e impiedosa, contradição de valores. Esta luta obedece a um processo dialético que se realiza nas instâncias individuais e passa ao âmbito coletivo, assim desencadeando e reformulando os elementos que estruturam esta base social. Inicialmente, importa destacar que este processo não é de forma alguma consciente por parte dos indivíduos, e que tomar consciência deles implica em profunda dor e conflitos éticos. Esta tomada de consciência une, em uma mesma mesa de debates, Max Weber, Dostoiévski e Tolstói, tal qual ponto em comum que promove uma profunda solidariedade e empatia intelectual, (para não dizer também talvez afetiva, em reconhecimento sentimental destas dores), e ratifica a relação inadiável que pode ser realizada entre o sociólogo e os literatos.

Encontraremos, na biografia de Weber escrita por Marianne, esta constatação, expressa no seguinte trecho:

O que Weber pensava neste ponto é esclarecido por “Zwischenbetrachtung”, um capítulo inserido nos textos sobre a sociologia da religião. Aí ele mostra, por meio de uma abrangente pesquisa histórica, que as interpretações religiosas do mundo, sublimadas pelo pensamento racional — que até agora têm sido todas “religiões de salvação” — precisam estar e de fato estão num estado cada vez maior de tensão em relação a todas as esferas de valor de mundo interior que se desenvolveram independentemente.

Contudo, a situação nem sempre se apresenta, pois a maioria das pessoas não suporta sequer um vislumbre desse estado de coisas, e consegue viver de acordo com princípios muito contraditórios. A superficialidade da vida cotidiana consiste exatamente do fato de a pessoa não tomar consciência dessa intermistura de valores amargamente hostis e, acima de tudo, não querer se tornar consciente disso; ela foge da opção entre “Deus” e o “diabo”, e sua decisão última quanto a qual dos valores conflitantes é dominado por um e qual pelo outro. (WEBER, 2003, p. 386)

Weber, pela via das ciências sociais, e Tolstói e Dostoiévski, pela via da filosofia e literatura, foram atores históricos que internalizaram e tornaram consciente este conflito de valores em toda a sua radicalidade. A busca por saídas, mesmo em

nível existencial, para além de aspectos teóricos, persistiu até os últimos dias de cada um, e teve forte impacto em suas produções intelectuais.

Somos tentados a eliminar, pelo nosso próprio olhar científico para com os autores cânones da sociologia, qualquer aspecto “existencial” na produção de suas abordagens metodológicas, mas estou plenamente convencido de que, se é exagero dizer que a abordagem de Weber está condicionada a certas angústias de sua personalidade, ao menos é preciso considerar sua conexão em algum sentido, quando estas se somam às suas buscas intelectuais na construção de uma abordagem que tenta trazer os aspectos subjetivos para o fazer sociológico. Kalberg (2010) destaca, por exemplo, sobre a crise de Weber:

Aos 33 anos, recém-casado com uma prima distante, Marianne Schnitger, Weber expulsou de casa o pai por maltratar sua mãe. A morte do pai, logo depois, teve um efeito catalisador de uma enfermidade mental que o impediu de trabalhar por mais de cinco anos. Durante boa parte desse tempo, Weber refletiu passivamente sobre o destino das pessoas que viviam no novo mundo secularizado, urbano e capitalista. (KALBERG, 2010, p. 16)

Kalberg foi feliz na interpretação do papel da morte do pai de Weber após o conflito de ambos, colocando-o como um elemento “catalisador”. Sozinho, ele não seria capaz de produzir os efeitos da crise, mas somou-se a outros, certamente, na efetivação da crise. Particularmente, o que vejo é um elo entre os conflitos de ordem moral e intelectual. Não vejo separação entre ambos. Este elo está no conflito de valores presentes na modernidade e diagnosticado pelo próprio Weber.

Após as frustradas tentativas de muitos filósofos dos séculos XVII e XVIII de buscarem a comprovação da existência de Deus no raciocínio lógico-indutivo, o século seguinte - descartadas as tentativas de ordem deísta dentro do próprio amadurecimento da ciência moderna - assistiu a uma renovação deste ideal, agora sob o prisma de um “sentido” para a trajetória humana. Kalberg faz uma conexão entre o método desenhado por Weber e os debates que ele travava com os pesquisadores que representavam esta busca por um “sentido”. Ele afirma:

Embora o século XIX tivesse acabado com essas pesquisas esperançosas e otimistas, os pensadores sociais ocidentais custaram muito a abandonar uma ideia importante nas religiões de salvação: a de que toda a história e todas as atividades humanas possuem uma direção e um sentido último. Ainda que as explicações

teológicas sobre a finalidade da vida e da história tivessem perdido importância, permanecia a noção de que a vida humana contém um elemento mais sublime que a mundana atividade diária. Tanto os utilitaristas ingleses do começo do século, como os darwinistas sociais spencerianos do fim do século, os hegelianos ou os marxistas alemães, os seguidores de Saint-Simon ou de Auguste Comte na França — todas essas escolas de pensamento, não obstante suas diferenças em outros aspectos, formularam a ideia de que o movimento da história obedece a leis e segue uma direção evolutiva. Havia, portanto, um sentido próprio da história. Em seus vastos estudos, o renomado historiador de meados do século XIX, Leopold von Ranke, descobriu valores do humanismo cristão em todas as eras, e o filósofo idealista Georg W.F. Hegel descreveu a história do Ocidente como uma realização progressiva da ideia de liberdade. Até os intelectuais alemães mais secularizados do fim do século — como o filósofo Heinrich Rickert, por exemplo — afirmaram que a história torna evidente a existência de uma firme hierarquia de valores de verdade, capazes de guiar nossas vidas até a atualidade. (KALBERG, 2010, p. 18)

Weber se recusava a aceitar que a busca para desvendar este “sentido” fosse da alçada da ciência. Com um agudo senso a respeito da falta de um destino para a história humana, a hierarquia de valores proposta por Rickert pode continuar dentro da esfera religiosa, mas não pode nem deve ser objeto daquilo que Weber compreendia como ciência.

É no centro deste turbilhão que Weber vai encontrar o ponto de partida de sua abordagem. A ciência, em especial a sociologia, apesar de não poder estabelecer esta escala de valores, deve compreender e interpretar este elemento subjetivo da ação humana. Weber estava plenamente convencido - na contramão da ciência que busca "o sentido" ou a escala valorativa da vida – de que cada homem assume uma tomada de decisão diante de seu tempo, e mais, o tempo de que ali se serviam os homens era o mais complexo até então, exatamente porque a racionalização e o *desencantamento do mundo*, especialmente pela técnica e pela ciência o lançaram neste oceano revolto de valores diversos e em profundo conflito. É a partir desta aguda percepção pessoal e metodológica que Kalberg define a posição de Weber frente a seus pares:

Seus eminentes colegas Rickert, Dilthey, Schmoller, Roscher e Knies haviam concordado em que as pesquisas sobre a vida social deviam ter como finalidade corroborar normas e ideais — inclusive, de fato,

em nome da ciência. Temiam que as sociedades industriais, seculares e capitalistas carecessem de valores, e acreditavam que esse abominável vácuo valorativo devia ser preenchido por valores descobertos pela ciência. Caso contrário, o pesadelo que os assombrava logo se tornaria realidade: as pessoas passariam a ser meros “átomos” sem rumo, despossuídas da capacidade de refletir, do compromisso com os outros, enfim, do sentimento da verdadeira comunidade (*Gemeinschaft*). Com a perda de força da religião, era preciso encontrar urgentemente uma nova matriz de valores. A ciência oferecia uma esperança.

A ideia de considerar a ciência como fonte legítima de valores pessoais, porém, era intolerável para Weber, que nela enxergou uma nova forma de intromissão clandestina de legados quase-religiosos — só que agora em um domínio que, corretamente definido, envolve tão somente a pesquisa empírica. (KALBERG, 2010, p. 21- 22)

Bem precocemente, à frente de seu tempo, Weber percebeu que a ciência não poderia substituir a religião na construção desta matriz de valores. Ao contrário, estava convencido de que cada indivíduo deveria assumir sua decisão diante da imensa rede de valores que apareciam no cardápio da modernidade.

Ora, o próprio Weber, como indivíduo integrante do processo por ele mesmo diagnosticado também se viu frente a frente com esta tomada de decisão. Ringer (2000) também aparece como fundamental apoio teórico quando o assunto é a sociologia weberiana. Em trecho no qual destaca aspectos do contexto vivenciado pelo sociólogo alemão, também de cabal importância para o entendimento de sua teoria, afirma que

Os modernistas [...] perceberam que não havia como escapar totalmente da modernidade. Propuseram-se a encarar os fatos, aceitar que algumas facetas da vida moderna são inevitáveis ou mesmo desejáveis, procurando ao mesmo tempo abrandar seus aspectos mais acidentais e menos toleráveis. Essa atitude levou-os a controlar sua reação emocional ao novo ambiente, a manter um ideal heroico de clareza racional perante a tragédia. Preferiram a análise à hipocrisia e ao desespero destrutivo: tornaram-se científicos. (RINGER, 2000, p. 159)

Tornaram-se científicos e, no entanto, (ou talvez por isso mesmo) Weber inaugurou, por exemplo, novas possibilidades quanto à análise da arte a partir do conceito de racionalização. À luz da teoria estética de Adorno, “A arte constitui um momento no processo do assim chamado por Max Weber desencantamento do mundo, implicado na racionalização; todos os seus meios e métodos de produção

dela procedem [...]” (ADORNO, 1970, p. 69). Arte e desencantamento do mundo; estética e racionalização; literatura Russa e sociologia.

A posição de Dostoiévski e Tolstói, porém, não era essa. Uma postura de resistência decidida e mesmo heroica era base de suas visões a respeito do mesmo processo que se desenrolava na Rússia. No entanto, apesar desta tomada de decisão diferente, Weber desenvolveu uma admiração pelos dois literatos russos que, a meu ver, está mais ligada à forma como eles vivenciavam e expressavam estes conflitos por meio da literatura. Ele encontrou, na literatura russa, algo como um teatro onde se desenrolavam esta luta de valores. As personagens materializam esta luta de deuses, seja em discurso polifônico ou dialógico, como poderemos testificar em breve.

Parte dos intelectuais da Rússia de Tolstói e Dostoiévski, nos idos dos anos de 1880, ainda mergulhada na ortodoxia católica, começava a se perguntar se a religião traria a resposta sobre a felicidade humana. Respostas a perguntas de cunho existencial e ético começavam a borbulhar também no seio da classe camponesa e protoindustrial. Ocorre que, ao contrário da revolução francesa, do Iluminismo e do racionalismo, o abandono do discurso religioso como fonte de felicidade não foi substituído pela crença na ciência como portadora de todas as repostas, dadas as experiências já vivenciadas no velho continente. Parte da intelligentsia russa via com desconfiança essa adoração à ciência. Interessante notar que, se essa desconfiança já estava predisposta, por conta das experiências insatisfatórias até então na França e demais países, a religião, na Rússia, ainda permaneceu como fonte de respostas. É que para parte desta intelligentsia, essa religiosidade à moda russa ainda poderia surpreender a história, e Dostoiévski é o maior representante desta posição.

Antes de aprofundarmos o sentido desta contradição de valores é preciso, no entanto, compreender bem o cerne deste segundo sentido¹⁸ do termo *desencantamento do mundo*. Max Weber investigou a fundo esse movimento da modernidade, elencando suas características e contradições. Esta análise encontra-se diluída em alguns de seus textos mais basilares, mas terá como ancora¹⁹ o texto *Ciência como vocação*. Seguindo a própria trilha de Weber, vamos abrir esta breve análise com dois trechos presentes na obra supracitada, e que são basilares para o que se seguirá. Ambos respondem à pergunta a respeito do significado deste avanço da ciência e da técnica:

Significará que nós, hoje, por exemplo, sentados neste auditório, temos maior conhecimento das condições de vida em que existimos do que um índio americano ou um hotentote? Dificilmente. A menos que seja um físico, quem anda num bonde não tem ideia de como o carro se movimenta. E não precisa saber. Basta-lhe poder “contar” com o comportamento do bonde e orientar a sua conduta de acordo com essa expectativa; mas nada sabe sobre o que é necessário para produzir o bonde ou movimentá-lo. O selvagem tem um conhecimento incomparavelmente maior sobre as suas ferramentas. Quando gastamos dinheiro hoje tenho certeza que, até mesmo se houver colegas de Economia Política neste auditório, cada um deles terá uma diferente resposta pronta para a pergunta: como é possível comprar alguma coisa com dinheiro — por vezes mais, por vezes menos? O selvagem sabe o que faz para conseguir sua alimentação diária e que instituições lhe servem nessa empresa. A crescente intelectualização e racionalização não indicam, portanto, um conhecimento maior e geral das condições sob as quais vivemos.

¹⁸ Relembro que os dois sentidos do conceito de *desencantamento do mundo*, tais como sugeridos pela pesquisa de Pierucci não necessariamente se encadeiam cronologicamente quando o que está em análise são os seus efeitos. Quer dizer, a religião desencantou a magia e, racionalizando-a, retirou dela a possibilidade da salvação por meios exteriores; a ciência desencantou e racionalizou a religião e, assumindo o papel de porta voz da verdade, não quis a responsabilidade de dizer aos homens como devem viver. Claro está que aí temos uma ordenação cronológica. Mas não há que se concluir daí que, ao contrário do *desencantamento do mundo* em seu sentido religioso, processo historicamente localizado por Weber naquilo que tem de mais específico, o *desencantamento do mundo* pela ciência esteja restrito ao caldo de cultura ocidental. É que, assim como o capitalismo, ao desprender-se de sua base religiosa não respeita as fronteiras culturais para se disseminar, a ciência, também, como instância independente, avança mesmo diante das culturas mais tradicionais. É por isso que é possível analisar, diante da tradicional Rússia, os efeitos do desencantamento do mundo pela ciência antes de compreender o aspecto mais complexo de como o desencantamento do mundo pela religião aí interferiu. Foi por essa ordem analítica que, como se pode observar, eu optei.

¹⁹ Neste sentido, também estamos com Pierucci, na mesma desconfiança quanto a uma suposta espécie de evolução do conceito de desencantamento do mundo na obra weberiana. O conceito vai se tornando mais complexo ao longo da obra, mas daí afirmarmos que Weber assim projetou seus textos, de forma planejada e progressiva parece ir contra seu próprio método. (cf. PIERUCCI, 2003, p. 215/221)

Significa mais alguma coisa, ou seja, o conhecimento ou crença em que, se quiséssemos, poderíamos ter esse conhecimento a qualquer momento. Significa principalmente, portanto, que não há forças misteriosas incalculáveis, mas que podemos, em princípio, dominar todas as coisas pelo cálculo. Isto significa que o mundo foi desencantado. Já não precisamos recorrer aos meios mágicos para dominar ou implorar aos espíritos, como fazia o selvagem, para quem esses poderes misteriosos existiam. Os meios técnicos e os cálculos realizam o serviço. Isto, acima de tudo, é o que significa a intelectualização. (WEBER, 2002, p. 96-97)

A resposta de Weber se concentra aí, está bem localizada logo no começo do texto, apesar da argumentação caminhar, posteriormente, bem no estilo weberiano. Talvez isso se explique, em parte, por este texto ser uma conferência, o que atribui a ele um aspecto “organizado” e resumido como raramente encontramos na escrita de Weber.

Primeiramente ele vai desconstruir a ilusão de que esta nova forma de apreensão da realidade signifique algo como um conhecimento coletivo e imediato mais amplo, do ponto de vista técnico, por parte dos seres humanos. Na verdade, dirá, hoje sabemos menos a respeito dos mecanismos técnicos que regem o funcionamento do nosso mundo que outrora. Este aspecto inicial não é somente uma introdução despretensiosa, mas indica a perspicácia de Weber em revelar, a partir do suposto lugar comum e óbvio, as contradições ali postas. Ele abre a questão tanto tirando o foco do que o discurso do “senso comum” atribuía como validade para a técnica e para a ciência, quanto desloca o significado desta elevação da ciência a um novo patamar, qual seja a de desmagificação da interpretação do mundo. Em outras palavras, à luz da teoria weberiana, a ciência não ocupa a posição até então alcançada por proporcionar aos indivíduos uma espécie de conhecimento pleno e totalizante da realidade, mas por fornecer um novo caminho de apreensão do mundo: o cálculo, expressão posta aí não no sentido matemático do termo, mas no sentido metafórico de precisão e ausência do âmbito mágico-metafísico enquanto método de leitura da realidade. Daí ele ressaltar que, mesmo que este novo conhecimento não esteja sendo utilizado todo o tempo pelos indivíduos, eles o podem alcançar sempre que quiserem, ou seja, não é restrito aos magos e sacerdotes portadores de carisma, mas fruto de uma lógica técnica.

Pierucci analisa esse deslocamento de sentido do termo *desencantamento do mundo* em seu aspecto de desmagificação do mundo pela religião, para este outro que fala da perda de sentido da existência enquanto desmagificação da vida pela ciência e pela técnica, como vimos na citação anterior:

Basta transitar o autor de ponto de vista, e eis que o sintagma desencantamento do mundo, usado o mais das vezes para nomear um elo causal *sine qua non* no encadeamento histórico-cultural da emergência e ascensão da forma caracteristicamente ocidental de racionalismo que iria se derramar no “espírito” do moderno capitalismo (sentido “a”) passa a funcionar também, e regiadamente, para a produção de um diagnóstico de época, um “diagnóstico do nosso tempo” (sentido “b”). À perspectiva genealógica possibilitada pela conceituação estrita de desencantamento do mundo (sentido “a”) associa-se nessa conferência de 1917, a princípio laconicamente e logo com crescente nitidez e prolixidade, esse outro de vista, o da diagnose epocal (sentido “b”), que permite a Weber uma reflexão menos otimista e sensivelmente mais tensa ante uma determinada atualidade sociológica — a da Europa de seu tempo, tempo de paixão nacional e de guerra mundial. Em 1917, a ambiguidade do desencantamento sai portanto do registro lacônico, mostra-se mais inquieta e se solta mais no texto, que é lindo.

E é assim que, nas seis incidências registradas, o significante agora referido ao desencantamento do mundo em sua “etapa superior”, digamos assim, o desencantamento provocado pela “racionalização intelectualista através da ciência e da técnica cientificamente orientada”, vai nos falar obstinadamente de seu significado “b”, isto é, da “perda de sentido” [Sinnverlust]. (PERUCCI, 2003, p. 151-152)

Este deslocamento de sentido a que Pierucci se refere é importante, pois evita que a interpretação do termo *desencantamento do mundo* descambe para algo próximo de tristeza ou depressão para com a vida. No pior dos casos, pode possuir este aspecto como consequência de um processo promovido pela ciência, de onde se conclui que Weber nunca o utilizou neste sentido, mas no que tangencia a natureza do processo e o seu núcleo duro. Retornando ao texto *Ciência como vocação*, Weber concluirá, ainda na resposta àquela pergunta:

Ora, esse processo de desencantamento, que continuou a existir na cultura ocidental por milênios e, em geral, esse “progresso”, a que a ciência pertence como um elo e uma força propulsora, terão qualquer significado que vá além do exclusivamente prático e técnico? Esta questão foi levantada, com base em princípios, nas obras de Leão Tolstói, que a formulou de modo peculiar. Todas as suas reflexões giraram em torno do problema de *ser ou não a morte um fenômeno*

*dotado de sentido*²⁰. E sua resposta foi: para o homem civilizado, a morte não tem significado. E não o tem porque a vida individual do homem civilizado, colocada dentro de um “progresso” infinito, segundo seu próprio sentido imanente, jamais deveria chegar ao fim; pois há sempre um passo à frente do lugar onde estamos, na marcha do progresso. E nenhum homem que morre alcança o cume que está no infinito. Abraão, ou algum camponês do passado, morreu “velho e saciado da vida”, porque estava no ciclo orgânico da vida; porque a sua vida, em termos do seu significado e à véspera dos seus dias, lhe dera o que a vida tinha a oferecer; porque para ele não havia enigmas que pudesse querer resolver; e, portanto, poderia ter tido o “bastante” da vida. O homem civilizado, colocado no meio do enriquecimento continuado da cultura pelas ideias, conhecimento e problemas, pode “cansar-se da vida”, mas não “saciar-se” dela. Ele aprende apenas a minúscula parte do que a vida do espírito tem sempre de novo, e o que ele aprende é sempre algo provisório e não definitivo, e portanto a morte para ele é uma ocorrência sem significado. E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu “progresso” ela imprime à morte a marca da falta de sentido. Em todos os seus últimos romances encontramos esse pensamento como a nota-chave da arte de Tolstói. (WEBER, 2002, p. 97)

Este trecho será, para nós, o aporte de entrada dos textos literários em nossa tese. Seguindo as pistas dadas pelo próprio Weber, a primeira obra a ser analisada é *A morte de Ivan Ilitch*, por meio da qual teremos oportunidade de compreender melhor as considerações weberianas acima em torno da morte e como elas se relacionam com o desencantamento do mundo pela ciência e pela técnica. Curioso destrinchar esse élan que Weber percebeu entre morte e falta de sentido, quando da desmagificação do mundo pela ciência e pela técnica. Mais curioso ainda é notar que ele busca Tolstói para dialogar em torno desta realidade, afirmando que ele abordou esta questão – da falta de sentido da vida na modernidade – de modo peculiar: a partir de uma análise da própria morte. Para uma mente perspicaz como a de Weber, havia ali um ponto de contato entre o tema tratado por ele, a partir do campo científico, e este mesmo tema abordado por Tolstói a partir do campo literário. Vamos destrinchar estas possíveis conexões.

Importam-nos, antes, algumas considerações sobre o contexto russo, a novela e o posicionamento de ambos os autores sobre este tópico.

²⁰ Grifo meu.

Ivan Ilitch é uma personagem peculiar na história da literatura universal. A sua morte - inicialmente uma profunda análise de Tolstói sobre as consequências existenciais das escolhas da vida e seu impacto na hora do passamento – traz consigo a marca de um processo menos individual e mais coletivo, exatamente este pelo qual o Ocidente passou no final do século XIX e início do século XX, do qual também se ocupou Max Weber.

A Morte de Ivan Ilitch é, segundo a análise de Boris Schnaiderman²¹, um protótipo de novela, colocada entre o conto e o romance. Diferencia-se do primeiro por questões quantitativas e do segundo por questões estruturais (cf. TOLSTÓI, 2009, p. 87).

Nesta narrativa singular, acompanhamos não somente o processo da morte de Ivan Ilitch, juiz de instrução do sistema judiciário russo, mas também toda a sua trajetória de vida. Para Tolstói, a morte estava substancialmente relacionada com a vida, enquanto ligação causal de conduta. A morte, no sentido de mediocridade na vida, seria tão penosa quanto no sentido literal, de ausência de vida física.

O contexto é o da Rússia da segunda metade do século XIX, na qual grandes reformas econômicas e políticas eram parte do programa de mudanças necessárias para capacitar o país perante o novo cenário mundial da modernidade. Enquanto as disputas com o mundo ocidental se acirravam, internamente uma grande parcela da intelligentsia russa, entre estes Tolstói e Dostoiévski, estava dividida entre a dicotomia tradição/modernidade. A necessidade de grandes reformas econômicas, jurídicas e educacionais era bem vista por parte dos intelectuais e até mesmo por Alexandre II, czar no período retratado na novela. O mesmo já não se pode afirmar com relação à reforma política, como podemos constatar no trecho a seguir, do historiador Paul Bushkovitch:

Nesse novo mundo, a Rússia estava ficando para trás. Os reformadores no governo perceberam tudo isso e viram que a Rússia precisava das novas técnicas de produção e de uma nova economia simplesmente para sobreviver como grande potência. Eles também notaram que apenas a tecnologia não era suficiente: o tsar Nicolau

²¹ Um dos maiores tradutores de Tolstói e Dostoiévski da atualidade, coordenador do projeto que realiza as traduções diretamente do russo, o que garante o resgate de aspectos e características peculiares da estrutura narrativa dos autores, perdidas nas traduções realizadas do francês, por exemplo.

havia construído ferrovias, mas não tinha conseguido transformar a economia russa. A Rússia precisava de um novo sistema jurídico, de um sistema educacional modernizado e expandido, e até de algumas formas de discussão pública dos temas mais importantes. O que a Rússia não poderia suportar, pensavam os reformadores, era um novo sistema político. A maioria deles admirava os regimes constitucionais que surgiam na Europa, mas acreditava que a Rússia era demasiado primitiva, com seu campesinato analfabeto, agricultura ultrapassada e camada escassa de pessoas instruídas. Uma sociedade como essa não conseguiria sustentar um governo constitucional livre. No futuro próximo, ela teria de continuar sendo uma autocracia. (BUSHKOVITCH, 2014, p. 207-208)

Geograficamente localizada simultaneamente nos continentes asiático e europeu, a Rússia passou por um forte processo de ocidentalização no período supracitado. Apesar de situar, de forma muito precisa, geográfica e historicamente seu mais famoso estudo de caso do processo de racionalização ocidental, – *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo* - as buscas de Max Weber pelos desdobramentos e repercussões de sua descoberta iriam além deste contexto inicial. Os estudos comparativos entre as religiões na busca do especificamente ocidental demonstraram que a emancipação das esferas sociais teria um alcance muito maior. A Rússia, como país construído nas bases de um catolicismo ortodoxo e que atravessava severas rupturas culturais e políticas era, para Weber, um campo inexplorado no qual as consequências do racionalismo ocidental estavam em período inicial, anacronicamente destoantes dos casos encontrados no Ocidente. As reformas iniciais, de caráter infraestrutural, não calaram a demanda por reformas políticas e educacionais. A dificuldade era, à luz da teoria weberiana, a do processo de emancipação das esferas do domínio do religioso, calcado, no âmbito político, em um governo autocrata católico ortodoxo que não estava disposto a abrir mão do domínio ideológico, realizado também com base na instrumentalidade da esfera religiosa.

A Rússia de Ivan Ilitch é aquela na qual o avanço da técnica e da racionalização abala e transforma as estruturas políticas e culturais de um país eminentemente agrário e feudal, com bases no catolicismo ortodoxo. A burocratização do estado e o avanço da técnica e da ciência como alicerces da construção de uma nova nação que deveria estar preparada para as transformações que a colocassem *pari passu* com seus concorrentes ocidentais ditavam, agora, quais os rumos que a nova Rússia deveria seguir. Este processo, no entanto, tem

seus desdobramentos na vida cultural da nação e nas representações individuais e coletivas. A destruição ou metamorfose de velhos valores coloca em cheque a conduta de vida até então adotada, deixando uma lacuna que não será preenchida de imediato pelos “novos deuses” e o *politeísmo de valores* está posto como desafio para esse novo homem moderno. Como se situar neste novo contexto é o grande problema a ser resolvido por aqueles que nele estão inseridos, e Ivan Ilitch é personificação deste drama, da luta de deuses e da perda de sentido pela tecnicização da vida.

Tolstói e Weber tinham posicionamentos bastante pessoais e, em certo sentido antagônicos a respeito deste tema, o que não impediu que suas ideias e diagnósticos convergissem, ligando-se no que seria um verdadeiro retirar de véus das contradições e meandros da modernidade.

A construção teórica de Weber, neste sentido, demonstra que, se ele admite a incapacidade da ciência de dar respostas existenciais, não se esforça menos em destrinchar os intrincados processos pelos quais o Ocidente chegou a este ponto, onde o *desencantamento do mundo* colocou os indivíduos a deriva nas tomadas de posição valorativas quanto à conduta de vida.

Para o sociólogo alemão, o que restava era uma lucidez científica e uma espécie de disciplina pessoal, onde uma visão pessimista do futuro era compensada pela tentativa de reconstruir a teia de significados da vida através do entendimento de sua realidade com bases científicas:

A ciência hoje é uma “vocação” organizada em disciplinas especiais a serviço do auto-esclarecimento e conhecimento de fatos inter-relacionados. Não é o dom da graça de videntes e profetas que cuidam de valores e revelações sagradas, nem participa da contemplação dos sábios e filósofos sobre o significado do universo. É essa, na verdade, a condição inevitável de nossa situação histórica. Não podemos fugir a ela enquanto continuarmos fiéis a nós mesmos. E se lembrarmos a questão de Tolstói: se a ciência não dá, quem dará resposta à pergunta “Que faremos e como disporemos nossas vidas?”, ou, nas palavras usadas aqui, esta noite: “A qual dos deuses em luta serviremos? Ou deveremos servir, talvez, a um deus totalmente diferente, e quem é ele?” Podemos dizer que somente um profeta ou um salvador podem dar as respostas. (WEBER, 2002, p. 105)

Weber resignou-se de forma pessimista. Já a posição de Tolstói é radicalmente diferente. Ele viveu este conflito de forma intensa e cruel. A novela aqui

analisada é, curiosamente, um retorno do escritor russo às atividades literárias após um longo tempo de ausência. Tempo este em que estes conflitos exacerbaram-se. Na análise de Vladimir Nabokov, “na luta pessoal entre o artista irreligioso e o homem devoto, era melhor que vencesse o segundo, caso aquele ser, na sua integridade, desejasse alcançar a felicidade.” (NABOKOV, 2014, p. 292). Após carta recebida de outro grande escritor russo – Turguêniev - coincidentemente ou não enviada de seu leito de morte, solicitando que Tolstói retomasse sua escrita, o resultado do retorno foi *A morte de Ivan Ilitch*. Como veremos, Tolstói está com Weber neste diagnóstico técnico-racional a que modernidade nos conduziu, mas se para Weber, a ciência poderia apenas destrinchar a teia de significados da realidade, para Tolstói ela deveria corrigir suas tomadas de posição e, em uma atuação conjugada com os valores da religião e da arte, buscar sim o sentido da existência.

Talvez, aos olhos de seu tempo Tolstói tenha sido realmente o “profeta que veio dar respostas”, tanto no sentido existencial quanto naquele do papel do profeta dentro do campo de produção simbólica analisado por Bourdieu (1996). Grande crítico da igreja ortodoxa e de seus dogmas, Tolstói seguiu para o desenvolvimento de uma espécie de religiosidade pessoal racionalizada, o que o colocou na trilha das descobertas de Weber quanto às consequências da racionalização pela religião dos meios mágicos de salvação, ou pela ciência e pela técnica, mas na contramão quanto ao caminho pessoal escolhido para conviver com a perda de sentido, já que, para Tolstói, a religião ainda permanecia como responsável para dar as respostas para o sentido da vida, mas não aquela religião dogmática tradicional que se uniu ao estado, como fica claro no trecho a seguir, retirado de sua biografia escrita por Rosamund Bartlett:

Em anos recentes as fantasias do conde Tolstói mudaram subitamente mais uma vez, e ele sucumbiu à mania religiosa, isso resultou em seu completo afastamento do cristianismo no sentido da crença. Ele elaborou uma versão dos Evangelhos em suas próprias palavras, com um comentário eivado de cinismo em que prega a moral cristã no sentido racionalista, rejeitando a existência de um Deus pessoal e a divindade de Cristo, o salvador. Ele pretendia publicar essa obra no estrangeiro, mas se conteve a pedido da esposa (seu filho mais novo ainda não foi batizado, apesar dos apelos da esposa), e agora o texto circula em manuscrito. (BARTLETT, 2013, p. 380)

Tolstói era, portanto, em certo sentido sociológico e existencial um profeta na Rússia católica ortodoxa da segunda metade do século XIX. E como poderemos

constatar a partir de agora, Ivan Ilitch encarnou e deu voz à sua crítica a este mundo desencantado pela técnica e pela ciência.

3.2 Morte e desencantamento do mundo

Toda morte pode trazer desencantamento, mas nem todo desencantamento vem da morte.

Relacionar *A Morte de Ivan Ilitch* com o conceito weberiano de *desencantamento do mundo* pode conduzir, de forma apressada, a ideia de que tal conceito tem a ver com tragédia amorosa, desgosto individual, falta de motivação para viver. Vê-lo desta forma faria, certamente, Max Weber se revirar no túmulo, assim como Ivan se contorcia nos últimos momentos de vida. Nossa tarefa é, portanto, ao relacionar esta obra com o conceito weberiano, tanto enriquecer a crítica realizada por Tolstói à modernidade e sua grave perda de sentido quanto, a partir do aparato conceitual de Max Weber, proporcionar ao conceito weberiano, tal qual a proposta de Pierucci, um fechamento cognitivo, demonstrando que, ainda quando aplicado a um objeto altamente subjetivo e individual, como uma obra literária, *desencantamento do mundo*, segundo Max Weber, nada tem a ver com elementos psicológicos, mas com representações individuais e coletivas que articulam mudanças estruturais no capital simbólico e cultural de uma dada sociedade.

A princípio, a morte de Ivan é uma denúncia dos efeitos daquele processo ligado ao *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica e revela todas as questões a ele inerentes. A descrição de sua agonia traz à tona o conflito entre as motivações e consequências de uma sociedade que se torna cada vez mais burocratizada e tecnicizada, onde quem nela está inserido é obrigado a realizar, segundo as palavras de Schluchter já anteriormente citadas, uma virada axiológica:

Quem, na modernidade desencantada, quer conduzir sua vida de forma consciente é forçado a afirmar certos valores e negar outros, ele é forçado a executar uma virada axiológica.” (SCHLUCHTER, 2000, p. 16)

Ivan é este indivíduo para o qual a virada axiológica se dá no processo de agonia. A avaliação de suas motivações de vida, tomadas de decisão e dos valores que o guiaram está posta perante uma conjuntura social na qual a religião vai

perdendo espaço como fonte de respostas existenciais e a ciência, como aquela que deveria assumir seu lugar, não pode nem deve ocupar-se com isso. É ainda Schluchter que abre caminho:

O homem moderno é forçado, em última instância, a estabelecer uma estrutura interna e externa por meio de uma escolha; para esta escolha não ajudam nem a igreja, nem seitas, nem substitutos religiosos, nem também e antes de tudo “nenhuma ciência”, pois a ciência já “não responde” à única pergunta importante para nós: “O que devemos fazer? Como devemos viver?”. Neste ponto Max Weber está seguindo Leon Tolstói. (SCHLUCHTER, 2000, p. 19)

Apenas alterando o tempo verbal, eis as perguntas de Ivan: “O que deveria ter feito? Como deveria ter vivido?”.

Mas para Tolstói, Ivan não é somente Ivan. Ele é uma espécie de porta voz, representante da por ele desejada tomada de posição do homem moderno diante desta luta de deuses. A respeito disto, Terry Eagleton, quando nos fala da tragédia na literatura, invocando um posicionamento de Raymond Willians, afirma que

Para nós, o que prende a atenção é a morte do herói; todavia, Willians está certo em insistir que “a ação trágica comum é o que acontece *por intermédio do herói*.” [...] Ela também representa uma esperança política e um sentido de continuidade da vida coletiva, uma capacidade para a fé mesmo nos momentos históricos mais sombrios, o que transcende qualquer mera fixação individualista no protagonista. (EAGLETON, 2013, p. 57)

É essa esperança na vida coletiva, possibilidade de se posicionar na contramão deste processo de *desencantamento do mundo* que Tolstói quer transmitir ao povo russo com a morte de Ivan. Em outras palavras, Ivan e o fim de sua existência física nada representam, mas as consequências valorativas que, por intermédio de sua morte alcançam os leitores russos mergulhados nesta luta de deuses, isso é o que interessa a Tolstói. Aqui ocorre uma cisão profunda entre o que Weber e ele pensavam sobre o papel da ciência, apesar do que as constantes referências de Weber a Tolstói podem fazer parecer, no que diz respeito a uma suposta concordância entre ambos.

Pois bem, apesar de, como constatamos até agora, tanto o próprio Weber quanto Schluchter citarem a famosa pergunta de Tolstói a respeito da incapacidade da ciência de dar respostas existenciais, não fica claro se há, de fato, uma concordância entre Weber e Schluchter, por um lado, e Tolstói por outro. Importante

indicar, portanto, que no polêmico texto *O que é a arte?* Tolstói se posiciona claramente exigindo da ciência que abandone este caminho técnico racional e investigue sim a questão a respeito deste sentido da vida. Lá, ele afirma:

E, portanto, uma área da ciência que inclui a teologia, a filosofia aplicada à ordem existente, e história e economia política da mesma espécie, preocupa-se predominantemente em provar que a ordem da vida é exatamente a que deveria existir, que ela veio à luz e continua a fundamentar-se em leis imutáveis e não sujeitas à vontade humana e que, assim, qualquer tentativa de violá-la é errada e inútil. A outra área — a ciência experimental, que inclui matemática, astronomia, química, física, botânica e todas as ciências naturais — está ocupada somente com o que não tem relação direta com a vida humana, com o que é curioso e pode ter aplicações lucrativas para a vida das classes superiores. E para justificar a escolha de objetos de estudo, feita pelos homens de ciência da nossa época de acordo com a sua posição, eles inventaram uma teoria da ciência pela ciência, exatamente como a teoria da arte pela arte.

Tal como na teoria da arte pela arte, em que parece que estar ocupado com todos aqueles objetos que nos agradam é arte, assim também, de acordo com a teoria da ciência pela ciência, o estudo de objetos que nos interessam é ciência.

De modo que uma parte da ciência, em vez de estudar como as peças deveriam viver para cumprir o seu destino²², demonstra a legalidade e a imutabilidade da ordem de vida existente, que é má e falsa; e a outra parte — a ciência experimental — se ocupa com questões de simples curiosidade ou com avanços técnicos.

A primeira área da ciência é prejudicial não somente pelo fato de que confunde os conceitos e fornece soluções falsas, mas também porque toma o lugar que deveria ser ocupado pela verdadeira ciência. Ela é prejudicial porque todo homem, para começar a estudar as questões mais importantes da vida, necessita primeiro refutar as estruturas de falsidade que foram acumuladas ao longo das eras e que são mantidas por todos os poderes de inventividade da mente com respeito a cada uma das questões mais essenciais da vida.

E a segunda área — exatamente aquela de que a ciência moderna é tão orgulhosa e que é vista por muitos como a única ciência genuína — é prejudicial porque desvia a atenção das pessoas de assuntos realmente importantes para outros insignificantes; e, além disso, porque, devido à falsa ordem das coisas que é justificada e mantida pela primeira área da ciência, a maior parte das conquistas técnicas da ciência experimental não visa o benefício da humanidade, mas o seu mal. (TOLSTÓI, 2002, p. 262-263)

²² Grifo meu.

Eis em resumo, a polêmica visão de Tolstói. Ele divide a ciência em duas partes²³: a primeira, equivalente às humanas e sociais ocupava-se, naquele momento, em aceitar a ordem das coisas como elas estavam, e a segunda, hoje ditas exatas, dedicava-se a experimentos técnicos que apenas visavam aumentar os lucros das classes superiores.

Para a primeira, Tolstói afirmava a necessidade de que ela questionasse a vigente ordem social de então, desigual e reprodutora de pobreza e exploração, passando a oferecer soluções que pudessem, dentro do campo científico, dizer “como as pessoas deveriam viver para cumprir seu destino”. Ou seja, era da ciência sim a tarefa de responder àquela sua pergunta citada por Weber: “o que devemos fazer e como devemos viver?”. É possível que Weber tenha tomado Tolstói como interlocutor sem conhecer esta obra, terminada em 1898, mesmo considerando que a conferência *Ciência como vocação*, segundo Pierucci (2003), foi proferida em 1917. Parece-me estranho, todavia, que para um autor de posições tão radicais quanto Tolstói, tenha passado despercebido para Weber essa ideia de ciência tão distante de seu posicionamento no que diz respeito às ciências humanas, tal como ele o coloca no famoso texto da *Objetividade do conhecimento nas ciências sociais*: o cientista das humanidades até pode expressar seus valores, desde que deixe clara a fronteira que determina onde terminam as conclusões que são fruto da própria ciência, e onde começam as posições valorativas pessoais.

Importante este ponto porque, ao lermos, nos próprios textos de Weber, tantas referências a esta questão levantada pelo escritor russo e, dado que Weber usa a pergunta de Tolstói como fonte de ratificação desta mesma questão por ele levantada, sem acrescentar a polêmica resposta que o escritor russo tinha a respeito da mesma, erroneamente somos levados a enxergar um posicionamento congruente entre ambos. Assim também se dá com a afirmação de Schluchter supracitada de que “Neste ponto Max Weber está seguindo Leon Tolstói”. Quanto a Schluchter, ao afirmar que Weber está seguindo Tolstói, não parece indicar que um dos mais eminentes estudiosos de Weber está concluindo que eles concordem quanto à resposta da questão sobre a ciência dar sentido à vida, mas que esteja apenas indicando que ambos tratem da mesma problemática. Já quanto a Weber, deveria

²³ Remete-nos, também, a celeuma contemporânea a Weber, da qual as ciências sociais eram o centro do problema, em torno da divisão da ciência em nomotéticas e idiográficas.

soar estranho, em todo caso, que ele se utilize de um autor como Tolstói, nada imparcial e comedido ao fazer da arte ideologicamente engajada um palco de lutas, dada a sua absoluta repulsa a utilização da arte como canal de lutas e posicionamentos políticos, como no conhecido caso do poeta Stephan George.²⁴

Parece-me, portanto, que Weber sabia da visão Tolstoiana de ciência, mas escolheu dialogar no ponto que ambos tinham em comum, o do diagnóstico dos efeitos técnico-rationais que esta mesma ciência impõe à modernidade. Analisar a fundo esta contradição quanto ao posicionamento tão receptivo de Weber, em se tratando de um autor engajado como Tolstói, exigiria uma pesquisa mais aprofundada, que incluísse um minucioso levantamento bibliográfico do acesso que Weber possuía dos textos russos: se eram apenas os romances (e isso explicaria um suposto erro de interpretação, dada a subjetividade da linguagem literária, apesar de Tolstói ser bem generoso ao colocar tais posicionamentos em suas obras), ou se lia também obras nas quais o próprio Tolstói opinava sobre esses pontos, como *O que é a arte?*. Sendo assim, não me arrisco a resolver tal problema neste trabalho, e tomo como base o fato de que ambos convergem em suas leituras dos efeitos do avanço do processo de *desencantamento do mundo* pela ciência.

Já para a segunda categoria de ciência, a mais técnica e experimental, Tolstói via que estes mesmos avanços técnicos estavam sendo utilizados para ratificar a injusta ordem de coisas e todo um sistema que funcionava para sustentar

²⁴Em pesquisa anterior, analisei esta questão mais profundamente com base nos textos de Ringer (2004, 2000) e Lepenies (1996): “Para Stefan George e seu círculo, [...] era possível blindar a Alemanha contra o movimento e a ideologia capitalista e racionalista. Bastaria, para isso, a manutenção e fortificação do modelo de Estado já praticado naquele país, que privilegiava o funcionalismo público e que defendia a *bildung* como norteadora de uma sociedade única, que prezasse pela sua cultura e tradição. A separação entre estado e sociedade também era condenada pelo poeta. Stefan George creditava ao romantismo alemão e ao conceito de *bildung* a capacidade de formar uma intelligentsia que mantivesse os ideais da tradição alemã. Para isso, parte dessa intelligentsia alemã, como os próprios poetas ou acadêmicos, colocava-se em uma posição acima da sociedade e do povo comum, acima mesmo de cientistas e literatos, creditando a si mesmos um poder quase metafísico. O poeta não deveria imiscuir-se com questões sociais, pois, permanecendo acima delas, resguardava a sua integridade intelectual e criativa, além de transformadora. Se para Max Weber a ciência somente seria válida na medida em que os seus resultados permanecessem a salvo dos juízos de valor daquele que pretendesse produzi-la, para Stefan George, o poeta seria responsável, com sua capacidade de percepção e sentir diferenciados, pela transformação da sociedade e pelo resgate dos valores humanos em detrimento de uma sociedade tecnológica e moderna. O círculo de Stefan George, portanto, não se limitava a um fazer poético e estético, mas pretendia atuar como um modelo a ser seguido para resguardar a Alemanha do racionalismo francês, do capitalismo e do liberalismo. Era justamente essa postura que Max Weber não admitia e condenava pois, para ele, a Alemanha não precisava de profetas, mas de homens capazes de usar a razão para localizar e guiar lucidamente a sociedade emergente. Deste contexto de disputas Weber amadurece, segundo Lepenies, o conceito de “líder carismático”.

tal ordem. Isso se aplica ao desenvolvimento experimental de novas formas de alimentação e remédios, para as quais Tolstói era taxativamente contra, pregando um uso sustentável e natural da terra, coibindo assim o aparecimento das doenças. Como vemos, esta segunda categoria de ciência, para ser bem sucedida, deveria atuar em conjunto com a primeira, agora bem ajustada aos propósitos de dizer aos homens como estes devem viver.

Existe, no entanto, um elemento por detrás de tudo isso, e aqui, tanto quanto neste aspecto científico, Weber e Tolstói ora se aproximam, ora se distanciam. Este elemento é o que o escritor russo define como “consciência religiosa”. Para ele, esta consciência é que deve ditar à ciência o que pesquisar e quais tecnologias desenvolver, a fim de guiá-la na resposta de como devemos viver. Mas o que seria essa consciência religiosa? Tolstói assim a define:

O grau de importância tanto dos sentimentos transmitidos pela arte como do conhecimento transmitido pela ciência é determinado pela consciência religiosa de determinado tempo e sociedade – isto é, a compreensão geral, entre as pessoas daquela época e daquela sociedade, do propósito da vida. (TOLSTÓI, 2002, p. 261)

Mas o que Tolstói considera como o princípio norteador do propósito da vida? Aqui ele se afasta de Weber: o cristianismo. Ele dirá: não este cristianismo de hábitos e exegeses evangélicas, mas sim aquele de considerar os fatos da vida pelo prisma cristão, em seus aspectos morais. Como podemos ver, ciência e arte deveriam estar a serviço desta consciência religiosa fundamentada nos valores de união cristã. E onde então ambos dialogam? No fato de que Weber percebe, tanto metodologicamente quanto ideologicamente exatamente essa influência dos valores religiosos em todas as instâncias da vida, apesar de não concordar com Tolstói a respeito deste “dever ser” na relação entre ambas.

Esclarecidos estes aspectos, podemos retomar, agora, a análise na novela de Tolstói.

Se Weber seguiu Tolstói, a pergunta é: por que usa a morte e a admiração pelo escritor russo como élan relacional interpretativo deste outro sentido do termo *desencantamento do mundo*? O que os questionamentos do protagonista de Tolstói têm a ver com a luta de deuses e com o conflito de valores oriundos da modernidade?

Ora, perda de sentido pela racionalização técnico-científica certamente pode levar a angústia íntima, desilusão, arrependimento, mas com Weber o que está em jogo é um sentido mais estreito: baseando-me em quais valores devo guiar a minha vida? Diante do fato de que, ao deixarmos o “porto seguro” do sentido religioso da existência e zarparmos rumo aos mares vastos e tormentosos de uma vida desconhecida e desencantada pela ciência e pela técnica, sem sentido para os problemas últimos da existência, o que resta ao homem?

Curioso perceber que tanto Weber quanto Tolstói enxergaram na morte um fenômeno indicativo, diagnosticador e revelador desta nova realidade. Não é por acaso que Weber diz, novamente no trecho já citado e que retomamos agora, inserido em *Ciência como vocação*: “para o homem civilizado, a morte não tem significado. E não o tem porque a vida individual do homem civilizado, colocada dentro de um ‘progresso’ infinito, segundo seu próprio sentido imanente, jamais deveria chegar ao fim”. O *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica revelou a inexorabilidade de um mundo que se renova em velocidade muito maior do que a capacidade do homem de decifrá-lo. Ao contrário do que se pensava, a ciência não é capaz de promover, em sua completude, este ato cognitivo de apreensão do mundo em sua complexidade e grandiosidade, mas apenas de contribuir com pequenos pedaços de cada vez, na tentativa de reconstruir esta grande teia que é a realidade, dirá Weber. Diante deste quadro, “morremos cansados da vida, mas nunca saciados dela.” Na inversão da lógica que revela, pelo questionamento da falta de sentido da morte, a falta de sentido da vida, desfere Weber o golpe final: “E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido;”.

A grande questão para Ivan, que não é homem de ciência nem se preocupa com a reconstrução desta teia de significados é que a morte traz à tona os conflitos desta nova luta de deuses que, como revela Schluchter, permanece inconsciente por parte dos indivíduos, até que o fim de suas existências os coloquem diante de um processo avaliativo que revela as contradições e paradoxos de uma vida baseada em tais ou quais valores. Ironicamente, apenas no capítulo final da existência aqueles que se recusam a tomar consciência desta realidade são capazes de apreendê-la, daí o drama da morte na modernidade.

O caminho do agravamento do estado de saúde até a consumação da morte de Ivan é uma severa avaliação dos valores seguidos por ele durante toda a sua vida. São inúmeras as questões levantadas pelo protagonista, das quais destacamos as seguintes: *“Chorava a sua impotência, a sua terrível solidão, a crueldade dos homens, a crueldade de Deus, a ausência de Deus”*; *“Mas o que é isto? Para quê? Não pode ser. A vida não pode ser assim sem sentido, asquerosa.”*; *“Talvez eu não tenha vivido como se deve – acudia-lhe de súbito à mente. – Mas como não, se fiz tudo como é preciso?”*; *“E o que tu queres agora? Viver? Viver como? Viver como tu vives no tribunal, quando o meirinho proclama: ‘Está aberta a sessão!...’, Está aberta a sessão, a sessão – repetiu consigo. – Aí está o julgamento! Mas eu não tenho culpa! – exclamou com raiva.”*; *“Veio-lhe à mente: podia ser verdade aquilo que lhe parecera antes uma impossibilidade total, isto é, que tivesse vivido a sua existência de maneira diversa da devida”*.

Em todos os trechos acima se destaca o conflito de valores ressaltado na pergunta de Schluchter: “O que devemos fazer? Como devemos viver?” e, neste ponto, Ivan Ilitch, na agonia da morte, também está com Max Weber, em sua agonia da vida.

Este longo caminho percorrido pelo processo de *desencantamento do mundo*, que deixou os homens à margem de um sentido para a vida é comentado por Weber no já citado texto *A Ciência como vocação*. Texto no qual aparece a citação literal de Tolstói:

Depois da devastadora crítica feita por Nietzsche aos “últimos homens” que “inventaram a felicidade”, posso deixar totalmente de lado o otimismo ingênuo no qual a ciência — isto é, a técnica de dominar a vida que depende da ciência — foi celebrada como o caminho para a felicidade. Quem acredita nisso? — à parte algumas poucas crianças grandes que ocupam cátedras universitárias ou escrevem editoriais. Retomemos nosso argumento.

Sob essas pressuposições interiores, qual o significado da ciência como vocação, depois de desaparecidas todas essas ilusões antigas, o “caminho para o verdadeiro Deus”, o “caminho para a verdadeira felicidade”? Tolstói deu a resposta mais simples, com as palavras: “A ciência não tem sentido porque não responde à nossa pergunta, a única pergunta importante para nós: o que devemos fazer e como devemos viver?” É inegável que a ciência não dá tal resposta. A única questão que resta é o sentido no qual a ciência “não” dá resposta, e se ela ainda poderá ou não ter alguma utilidade para quem formule corretamente a indagação. (WEBER, 2002, p. 99)

“É inegável que a ciência não dá tal resposta”. A questão, no entanto, para Tolstói, Ivan Ilitch e até mesmo para Weber é que ao racionalizar a vida, a ciência retirou da religião a função de portadora das respostas, mas não assumiu seu papel. Não passou para nenhuma outra forma de conhecimento ou apreensão da realidade a tarefa de dar este sentido para a vida, de tal forma que restou aos homens se agarrar a um mundo em que os valores da religião são utilizados somente dentro de seu próprio campo de atuação, e as respostas da ciência e suas possibilidades servem para viver no mundo tal como ele é, assim como viveu Ivan Ilitch. O que está posto aí é exatamente a “luta de deuses” e o politeísmo de valores que obriga o indivíduo a executar a virada axiológica descrita por Schluchter anteriormente.

O retrato da vida de Ivan é característico desta vida desencantada pela ciência e pela técnica. Sua profissão é fruto da criação de cargos em um sistema judiciário em reforma, que fomenta a burocratização e tecnicização do estado russo, ainda com ecos das altas classes sociais tradicionais, processo que não escapou da análise fria de Tolstói, transformando-se no centro da crítica realizada na novela, como podemos observar no seguinte trecho:

Morria aos quarenta e cinco anos, juiz do Foro Criminal. Era filho de um funcionário, que fizera em Petersburgo, em diferentes ministérios e departamentos, aquele tipo de carreira que leva as pessoas a uma situação da qual elas, por mais evidente que seja a sua incapacidade para qualquer função de efetiva importância, não podem ser expulsas, em virtude dos muitos anos de serviço e dos postos alcançados; por este motivo, recebem cargos inventados, fictícios, e uns não fictícios milhares de rublos, de seis a dez, com que vivem até a idade provecta.

Tal era o conselheiro privado Iliá Iefimovitch Golovin, funcionário inútil de diversas repartições desnecessárias.

Teve três filhos. Ivan Ilitch era o segundo. (TOSTÓI, 2009, p. 17-18)

Tolstói acusa uma cisão entre a capacidade das pessoas e a função que elas ocupam, um típico desligamento entre personalidade e função profissional, entre a vida e seus valores e a execução de tarefas impessoais, bem característicos da burocracia racional e técnica correspondente à *dominação legal* weberiana. Weber define assim a burocracia: “A burocracia é o meio de transformar uma “ação comunitária” em “ação societária” racionalmente ordenada.” (WEBER, 2002, p. 160). Comunidade, aí, está vinculado a um período pré-racionalista e técnico-científico,

exatamente como a Rússia na fase pré-moderna. A Rússia de Ivan e Tolstói passa exatamente por essa transformação. Mas este movimento repercute também nas instâncias individuais e transforma as relações que se estabelecem, aos quais obedecem também a esta característica de impessoalidade e mecanicidade, ratificadas também na fala de Weber, onde lemos que “o burocrata profissional está preso à sua atividade por toda a sua existência material e ideal.” (WEBER, 2002, p. 160). O movimento dialético-mecânico não condiciona somente os aspectos materiais do burocrata, mas também os ideais. Passa a ser uma práxis, e determina o sentido da ação racionalmente motivada. Tolstói prossegue e continua a desenhar o quadro da vida profissional e do casamento de Ivan:

Muito em breve, não mais de um ano após o matrimônio, Ivan Ilitch compreendeu que o convívio conjugal, embora apresente algumas comodidades para a vida, é na realidade algo muito complexo e difícil, com respeito ao qual, se se deseja cumprir o dever, isto é, levar uma vida decente, aprovada pela sociedade, é preciso elaborar um tipo determinado de relação, tal como no serviço.

E Ivan Ilitch elaborou para si uma tal relação com a vida a dois. Ele exigia da vida de família somente as comodidades do jantar, da dona de casa, do leito, comodidades essas que tal vida podia proporcionar-lhe, e sobretudo aquela decência das formalidades exteriores determinada pela opinião pública. E, quanto ao mais, buscava encanto e alegria e, encontrando-os, ficava muito grato; se, pelo contrário, defrontava-se com resistência e resmungos, transferia-se imediatamente para o seu mundo isolado, que cercara de uma barreira, o mundo da sua vida funcional, e nele encontrava encanto.

Ivan Ilitch era apreciado como bom funcionário, e, passados três anos, tornou-se suplente de promotor. As novas obrigações, a importância destas, a possibilidade de processar e fazer encarcerar qualquer um, o caráter público dos seus discursos, o êxito que tinha, tudo isto atraía-o ainda mais para a sua vida funcional. (TOSTÓI, 2009, p. 25)

Mais à frente, em detalhes, a práxis de Ivan, retrato da especialização e do tratamento estritamente funcional, característico da técnica e da racionalização:

Erguia-se às nove, tomava café, lia o jornal, depois vestia o uniforme e ia para o tribunal. Ali já estava pronta a canga sob a qual trabalhava; num instante, atrelava-se a ela. As partes, as informações na chancelaria, a própria chancelaria, as sessões, tanto as públicas como as deliberativas. Em tudo isto, devia-se saber excluir toda aquela parte úmida da vida cotidiana, que sempre estorva o desenrolar correto dos casos administrativos: não se deve

permitir nenhum tipo de relação com as pessoas, além das relações de serviço, o pretexto para elas deve ser também de serviço, e as próprias relações, exclusivamente funcionais. Por exemplo, vem uma pessoa e deseja saber algo. Não exercendo um cargo burocrático, Ivan Ilitch nem pode manter qualquer espécie de relação com essa pessoa; mas se ela tem algo a tratar com um juiz, algo que pode ser expresso em papel timbrado, Ivan Ilitch faz, no limite dessas relações, tudo, decididamente tudo o que é possível, respeitando ao mesmo tempo uma aparência de relações humanas e amistosas, isto é, mantendo-se no plano da polidez. Mas apenas terminam as relações de serviço, acaba também tudo o mais. Ivan Ilitch possuía no mais alto grau esta capacidade de isolar o lado funcional, não o confundindo com a sua vida verdadeira, e, graças a uma prática prolongada e a talento, cultivou essa capacidade a tal ponto que até, como um virtuose, permitia-se às vezes como que misturar, brincando, as relações humanas e funcionais. Permitia-se isto porque sentia em si forças suficientes, sempre que lhe era necessário destacar apenas o funcional e repelir o humano. Esta operação desenvolvia-se para Ivan Ilitch não só leve, agradável e decentemente, mas até com virtuosismo. (TOLSTÓI, 2009, p. 32)

Quando Tolstói, no trecho acima, afirma que Ivan não exercia um cargo burocrático, o que está em pauta é o tipo de atividade que é executada, não a análise da sua tipologia, como quando Weber faz uso do termo. Do que concluímos que Tolstói deseja destacar que, para atender a tal indivíduo, a função desempenhada deveria corresponder à demanda ali apresentada, eliminando qualquer ligação essencialmente humana. À luz da teoria weberiana, porém, todo o aparato judiciário russo transformava-se em um grande sistema técnico-burocrático especializado e, como podemos ver, essas representações, agora coletivas na alteração das relações em seu nível comunitário para um nível societário, frio e impessoal, foram devidamente introjetadas por Ivan. E este movimento foi exitoso a tal ponto que Tolstói retrata, com maestria, uma tal habilidade natural conquistada por Ivan em separar as relações pessoais das funcionais que, algumas vezes, até se permitia misturá-las, apenas para constatar o pleno domínio que obteve deste novo *habitus* burocrático.

Após estes relatos, nosso protagonista consegue uma promoção, é transferido de setor e todas estas conquistas exteriores conferem ao seu casamento e a sua felicidade uma estabilidade momentânea satisfatória. Daí para frente, no entanto, inicia-se o grande processo da morte de Ivan. Uma dor resultante de um pequeno acidente doméstico, ironicamente ocorrido quando da reforma de seu novo

apartamento, agrava-se e passa a exigir maiores cuidados. Neste ponto, aprofunda-se a grande análise cirúrgica e detalhada que Tolstói promove deste processo de burocratização e tecnicização. Colocado no outro lado da moeda, agora como ator social que necessita do sistema permeado por esta nova ideologia funcional, inclusive a atividade de natureza médica, Ivan será capaz de iniciar seu processo de conscientização da luta de deuses a que se refere Schluchter, que se desenrola em todos os níveis e aspectos das relações humanas, desencantadas e normatizadas pela racionalidade científica, como podemos constatar na cena de sua primeira consulta médica:

Ele foi. Tudo se passou como esperava, isto é, como sempre acontece nessas ocasiões: a espera, um ar importante e artificial, doutoral, que já conhecia, aquele mesmo que ele sabia que tinha no tribunal, as batidas no paciente, a auscultação, as perguntas que exigiam respostas formuladas de antemão e, ao que parece, desnecessárias, a expressão significativa, que sugeria o seguinte: basta que você se submeta a nós, e havemos de arranjar tudo, sabemos sem nenhuma dúvida como arranjá-lo, temos um padrão único para todas as pessoas. Tudo era exatamente igual ao que sucedia no tribunal. Assim como ele assumia certa expressão para falar com os acusados, o médico famoso também assumia determinada expressão.

O doutor dizia: isto e mais aquilo indicam que o senhor tem no seu interior isto e mais aquilo; mas se isto não se confirmar pela pesquisa disto e de mais aquilo, teremos que supor no senhor isto e mais aquilo. E supondo-se que tenha isto e mais aquilo, então... etc. Somente uma questão tinha importância para Ivan Ilitch: a sua condição apresentava perigo? Mas o doutor não dava importância a esta questão inconveniente. Do seu ponto de vista, ela era ociosa e não merecia exame; existia somente uma avaliação de possibilidades entre o rim móvel, o catarro crônico e uma afecção no ceco. Não se tratava da vida de Ivan Ilitch, o que existia era uma discussão entre o rim móvel e a afecção no ceco. E o doutor resolveu esta discussão brilhantemente, na presença de Ivan Ilitch, a favor do ceco, fazendo também a observação de que o exame de urina poderia fornecer novos indícios, e que então o caso seria reexaminado. Tudo isto era exatamente o mesmo que o próprio Ivan Ilitch fizera mil vezes, com o mesmo brilhantismo, em relação a um acusado. De maneira igualmente brilhante, o doutor fez o seu resumo e, com ar triunfante, alegre até, lançou um olhar por cima dos óculos, para o acusado. Ivan Ilitch concluiu desse resumo que as coisas iam mal, embora isto fosse indiferente ao médico e talvez a todos os demais. E esta conclusão impressionou Ivan Ilitch morbidamente, despertando nele um sentimento de grande comiseração por si mesmo e de profundo rancor contra aquele médico, tão indiferente a uma questão de tamanha importância.

Mas, sempre calado, levantou-se, pôs o dinheiro sobre a mesa, suspirou, e só então disse:

— Nós, doentes, provavelmente fazemos ao senhor muitas vezes perguntas inconvenientes. Num sentido genérico, é uma doença perigosa ou não?...

O médico olhou-o com severidade, com um olho só, por trás dos óculos, como se dissesse: acusado, se o senhor não se mantiver nos limites das perguntas que lhe são apresentadas, serei obrigado a tomar providências para o seu afastamento da sala das sessões.

— Eu já disse ao senhor aquilo que considere necessário e conveniente — disse o doutor. — O exame indicará o resto. — E o doutor inclinou-se, despedindo-se. (TOLSTÓI, 2009, p. 37-38)

Ivan Ilitch, outrora fiel cumpridor de seus deveres, admirador da alta sociedade, aquele que mantinha as relações em nível estritamente impessoal e burocrático, não ultrapassando os limites de sua função agora percebe, como sujeito passivo, as consequências desta vida racionalizada na qual a falta de sentido leva os homens a se tornarem, na fala de Weber, “Especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (WEBER, 2004, p. 166).

Como podemos ver, a partir de uma base de leitura sociológica, a interpretação rasa apostaria que Tolstói se apoiou na ideia do “carma” para desenhar uma justa punição ao seu protagonista. Nada mais ingênuo, pois que a obra não é, apesar de retratar a vida de Ivan, a simples análise da vida de um homem, mas ultrapassa esse fator e, enquanto crítica à modernidade automatizada pela técnica e pela ciência do cálculo revela que a conduta do médico deixa entrever uma espécie de epidemia deste novo habitus. Ivan encontrou, no tratamento do médico conferido a ele, mais do mesmo, mais de si, mas acima de tudo mais daquilo que introjetou de um avanço inevitável de transformações. A medicina, enquanto ciência, também se desencanta e elimina a alma como elemento a ser considerado pelo único fator de que não pode ser estudada, apreendida, e relega para a religião este objeto misterioso que parece mais místico. O cálculo e a naturalização invadem a práxis médica, do diagnóstico à representação social desenhada pelo médico de Ivan, e revela apenas um cálculo baseado em um conjunto de evidências observáveis, para o qual o sofrimento moral do paciente não é objeto aferível e daí para frente, nem de interesse. A indiferença do médico é, como denuncia Tolstói, a indiferença de Ivan

como burocrata, mas principalmente a indiferença calculada, impessoal e fria de uma época na qual a técnica e a razão determinam o *modus operandi* de todas as instâncias da vida moderna. Pierucci revela esta faceta também diagnosticada por Weber em sua conferência sobre a ciência:

São muitas as linhas de pensamento abertas por essas considerações de Weber perante a jovem plateia de Munique. A propósito da ciência, ele volta, por exemplo, a tematizar a questão do cálculo. A ciência desencanta porque o cálculo desvaloriza os incalculáveis mistérios da vida. Tema simmeliano por excelência (cf. Waizbort, 2000), o cálculo é um traço inescapável da intelectualização modernizadora e, por conseguinte, ato próprio da mente quando abstrai, essa subversiva força propulsora do moderno que a tudo e em toda parte penetra e se aprofunda para, no entanto, manter a alma na superfície “naturalizada” de suas objetivações. Weber parece sugerir que já em seu tempo um tipo diferente de desafio, inteiramente trivial e, nesse sentido, onipresente e por isso mesmo incontornável, perpassava de ponta a ponta a cultura moderna. Por isso essa outra definição do desencantamento do mundo explode as fronteiras de sua acepção estritamente religiosa de “eliminação da magia como meio de salvação” para abranger toda a mentalidade de uma época que, de modo mais geral e mais a fundo, desvaloriza o misterioso porque incalculável, em favor do conhecimento hipotético-matemático cientificamente configurado, para o qual “é possível, em princípio, tudo dominar mediante o cálculo”

Em *A ciência como vocação* a calculabilidade surge diretamente como o operador específico do desencantamento especificamente moderno, desse momento da racionalização do mundo que pode ser chamado de plenamente moderno e que por isso se presta a ser tratado de forma crítica, ou ao menos com um naco de ironia. Quando usado nessa dimensão ampliada, o conceito de desencantamento se torna definitivamente um item básico do diagnóstico do tempo, e o tema do desencantamento ganha notas de melancolia e pessimismo. Se em sentido estrito ele era um conceito “produtivo”, agora ele se transmuta num conceito “crítico” ainda que, para o gosto de muitos, insatisfatoriamente crítico. (PIERUCCI, 2003, p. 160-161)

“Existia somente uma avaliação de possibilidades entre o rim móvel, o catarro crônico e uma afecção no ceco.” Nada do sofrimento de Ivan, suas preocupações, empatia, nada que fugisse das responsabilidades “exatas” da medicina. É “toda a mentalidade de uma época” representada em Ivan e no seu drama.

Na contramão deste *ethos*, como é comum em Tolstói, o apreço e admiração pelas classes camponesas vão aparecer, nesta novela, na figura de Guerássim, um simples mujique, ajudante de copeiro que, na verdade, nos leva de volta a uma vida comunitária, pré-burguesa, ainda não alcançada em primazia pelo avanço do cálculo e da técnica comuns à vida burocrática societária burguesa. Ele é o contraponto, oposto revelador das contradições modernas que, agora, se mostram aos olhos de Ivan e por isso fazem deste simples mujique o único que o compreende, exatamente porque ele ainda é, em sua representação individual, aquele que nos remete à coletividade do qual é oriundo, aquilo que a sociedade de Ivan não mais é capaz de ser, e que ele também não mais o é, daí a empatia: “[...] ninguém queria sequer compreender a sua situação. Guerássim era o único a compreendê-la e compadecer-se dele. E por isso Ivan Ilitch sentia-se bem unicamente na presença de Guerássim.” (TOLSTÓI, 2009, p.56). Pequenos gestos não calculados e não automáticos, como segurar seus pés e velar com ele em noites de insônia são agora significativos para Ivan.

Indo na contramão das apostas de Weber, podemos sugerir que Tolstói talvez tenha conseguido realizar uma espécie de profecia. Ivan Ilitch, fruto deste processo de *desencantamento do mundo* pela ciência é este “especialista sem espírito” para quem a morte traz de volta a verdadeira vida. Novamente afirmamos: a morte em Tolstói nada mais é que um veículo da verdade, quebrando a rija *crosta de aço* da modernidade e devolvendo a Ivan a capacidade de pensar sobre este sentido, problematizá-lo, buscá-lo, ainda que as respostas não sejam satisfatórias. Este é, sem dúvida, o objetivo de Tolstói nesta novela. Nada da resignação passiva weberiana frente à racionalização técnico-científica. Tudo em busca das respostas que estariam presentes num cristianismo racionalizado, espécie de amor universal pelo qual vale a pena lutar, em detrimento dos convites do mundo.

Retornemos a pergunta: por que Weber usa a morte e a admiração por Tolstói como élan relacional interpretativo deste outro sentido do termo *desencantamento do mundo*?

A morte de Ivan Ilitch é, em nível micro, aquilo que Max Weber revela em nível macrossociológico. Um estudo de caso, amostra singular e individual de um

processo amplo em curso no Ocidente: *desencantamento do mundo*, no segundo sentido anteriormente indicado: racionalização do mundo pela ciência e pela técnica.

A vida de Ivan Ilitch é a personificação dos efeitos deste processo, sua morte uma tentativa de libertação. A “dor moral” que Tolstói descreve ao final da novela é aquela da perda de sentido provocada pelo *desencantamento do mundo*. Interessante notar que é exatamente o processo da morte que traz à tona tais questionamentos para a vida de Ivan. Até então a superficialidade e a tranquilidade proporcionadas pela busca dos valores da alta sociedade nunca o haviam incomodado. A falta de sentido é revelada na fala de Ivan em alto e bom som:

“Mas o que é isto? Para quê? Não pode ser. A vida não pode ser assim sem sentido, asquerosa. E se ela foi realmente tão asquerosa e sem sentido, neste caso, para quê morrer, e ainda morrer sofrendo? Alguma coisa não está certa.”

“Talvez eu não tenha vivido como se deve — acudia-lhe de súbito à mente. — Mas como não, se eu fiz tudo como é preciso?” — dizia de si para si, e no mesmo instante repelia esta única solução de todo o enigma da vida e da morte, como algo absolutamente impossível.

“E o que tu queres agora? Viver? Viver como? Viver como tu vives no tribunal, quando o meirinho proclama: ‘Está aberta a sessão!...’ Está aberta a sessão, a sessão” — repetiu consigo. — Aí está o julgamento! Mas eu não tenho culpa! — exclamou com raiva. — Por quê? — parou de chorar e, voltando o rosto para a parede, pôs-se a pensar sempre no mesmo: por que, por que todo esse horror? (TOLSTÓI, 2009, p. 67-68)

A pergunta de Ivan, na novela de Tolstói, é a pergunta de Weber ao diagnosticar este mundo desencantado pelo avanço da ciência, do cálculo, da técnica, não é por acaso que, como outrora citei e agora relembro, o próprio Weber responde:

“O homem civilizado, colocado no meio do enriquecimento continuado da cultura pelas ideias, conhecimento e problemas, pode “cansar-se da vida”, mas não ‘saciar-se’ dela. Ele aprende apenas a minúscula parte do que a vida do espírito tem sempre de novo, e o que ele aprende é sempre algo provisório e não definitivo, e portanto a morte para ele é uma ocorrência sem significado. E porque a morte não tem significado, a vida civilizada, como tal, é sem sentido; pelo seu “progresso” ela imprime à morte a marca da falta de sentido. (WEBER, 2002, p. 97)

Ivan cansou-se da vida pequeno-burguesa burocrática, perfeita, tudo *comme il faut*²⁵, na expressão tantas vezes repetida pelo narrador, mas nunca se

²⁵ Em francês: Como é preciso.

saciou dela, pois que a ciência e a técnica não podem dar a resposta a respeito do sentido da vida. A questão é radicalizada quando, em seu solilóquio, Ivan pergunta “E o que tu queres agora? Viver? Viver como? Viver como tu vives no tribunal?”. A morte colocou Ivan diante da necessidade deste sentido, de sua conduta, ao mesmo tempo em que revelou de forma aterrorizadora a ausência do mesmo.

Não é a toa que Weber foi buscar, na fascinação de Tolstói sobre a morte, este vínculo com a falta de sentido da vida na modernidade desencantada pela ciência. E é exatamente a morte que parece retirar Ivan do paradoxo descortinado por Weber. A morte, para quem fica, continua a não ter sentido, mas a morte descrita pelas asas mais livres da criação literária, no olhar do moribundo e questionador Ivan se revela esta luz na escuridão da racionalidade moderna:

E justamente então Ivan Ilitch caiu no fundo, viu a luz e percebeu que a sua vida não fora o que devia ser, mas que ainda era possível corrigi-lo. Perguntou a si mesmo: “mas o que é ‘aquilo’?” — e silenciou, o ouvido atento. [...].

Em lugar da morte, havia luz.

— Então é isto! — disse de repente em voz alta. — Que alegria!

Tudo isso lhe aconteceu num instante, e a significação desse instante não se alterou mais. Mas, para os presentes, a sua agonia ainda durou duas horas. Algo borbulhava-lhe no peito; o seu corpo extenuado estremeia. Depois, o borbulhar e o rouquejar tornaram-se cada vez mais espaçados.

— Acabou! — disse alguém por cima dele.

Ouviu essas palavras e repetiu-as em seu espírito. “A morte acabou — disse a si mesmo. — Não existe mais.”

Aspirou ar, deteve-se em meio do suspiro, inteiriçou-se e morreu. (TOLSTÓI, 2009, p. 75-76)

A morte como veículo da vida. A vida alcançada por meio da morte. *Desencantamento do mundo* em Weber e Tolstói tem a ver com sentido da vida, politeísmo de valores, luta dos deuses, busca por respostas. O sociólogo e o literato mantinham posições pessoais divergentes sobre a resolução de tal conflito, apesar de chegarem ao mesmo ponto de leitura dos efeitos da racionalidade técnico-científica na modernidade. Ivan Ilitch é a expressão desta dicotomia, destas duas leituras, das duas tomadas de posição. Sua vida e sua morte materializam esta dualidade.

Como podemos ver, a morte ou a vida de Ivan, neste sentido de continuidade da existência física ou de suas desilusões românticas são irrelevantes. Importa que o protagonista mova, no leitor, o incômodo necessário a esta mesma tomada de posição. A morte e a agonia de Ivan são instrumentos que nos falam das consequências deste processo de racionalização e tecnicização pela ciência. A leitura da morte de Ivan é esta experiência prospectiva que clama à Rússia uma reação diante do *desencantamento do mundo*. Sobre esta capacidade da literatura de, “em termos imaginativos” proporcionar ao leitor uma experiência de análise da realidade, afirma novamente Eagleton:

[...] há muito que dizer da opinião de que, ao confrontarmos a morte, podemos aprender um pouco acerca de como viver. Se dispomos de recursos para nos deparar com nossa própria morte sem um terror indevido, então provavelmente também dispomos de alguns recursos para viver bem; e a tragédia nos concede oportunidades para tal encontro em termos imaginativos e, portanto, não perniciosos. (EAGLETON, 2013, p. 68)

Para Tolstói, esta experiência de morte via literatura deveria proporcionar um encontro com estes “recursos para viver bem” que, para ele, eram uma imersão naquela consciência religiosa anteriormente analisada, guia da ciência e da arte na realização de seus verdadeiros ideais. Weber, enquanto leitor de Tolstói, deve ter encontrado ali, senão as mesmas conclusões engajadas do escritor russo, ao menos as mesmas bases analíticas dos efeitos da ciência na modernidade que ele diagnosticou. No entanto, seus “recursos para viver bem” eram exatamente essa lucidez científica que se contenta em desvendar o mundo em suas conexões lógicas.

Mas a morte não é o único instrumento pelo qual o *desencantamento do mundo* pela ciência aparece na literatura russa. Em outras obras Tolstói e Dostoiévski abordaram o tema, em algumas de forma mais central, em outras de forma mais espaça. A seguir, vamos ver como o conceito weberiano ganha nova luz em relação com o texto dostoiévskiano *O sonho de um homem ridículo*.

3.3 A ciência enquanto sonho de um homem ridículo

Permanecendo dentro do grande eixo temático “ciência”, é necessária uma afinação conceitual em torno do significado que este termo ganha quando saímos do texto de Tolstói anteriormente analisado para o de Dostoiévski aqui selecionado.

Mais de um século após o contexto russo tratado nas obras de Dostoiévski, não podemos confundir os sentidos atribuídos ao termo ciência, com os que lhe são conferidos atualmente, nem com os que ele possui no texto de Tolstói, sob pena de, anacronicamente, turvamos a análise comparativa entre o que o próprio Weber assim define e um dos significados que o mesmo possuía no contexto russo do século XIX. Joseph Frank, autor da mais extensa biografia de Dostoiévski afirma, por exemplo, ao falar do protagonista de *O Duplo* que “Sua paixão é a ciência (que no contexto russo de então tem o sentido amplo de ‘filosofia’” (FRANK, 2008, p. 425), para afirmar, logo em seguida, algumas linhas abaixo que “é verdade que a mesma palavra ‘ciência’ (nauka) era usada comumente para designar as teorias socialistas utópicas” (Ibid). Como podemos verificar, a palavra *ciência* possuía um acepção ainda indefinida, que buscava dar conta de todo um novo panorama e conjunto de preceitos que invadiam as concepções de mundo e as verdades instituídas, sejam em seus aspectos políticos, culturais ou religiosos.

O sistema socialista utópico, dentro deste círculo de significados, é um elemento que faz convergir este aspecto polissêmico do termo *ciência* no contexto russo de então. Mas tudo isso fica ainda mais claro quando analisamos o embate ideológico travado no seio da intelligentsia russa em torno das mudanças que adentravam aquele país, oriundas do Ocidente. Como outrora já explicitiei no item que fez um breve resumo do contexto russo, movimentos de ocidentalização no interior da Rússia dividiam opiniões por parte dos intelectuais. Aliando-se a isso uma breve análise da postura de Dostoiévski, é possível demonstrar o caráter polissêmico do termo ciência, passo importante para continuarmos a análise comparada com Weber em torno do tópico em pauta.

Primeiramente, dois trechos retirados da biografia de Dostoiévski demonstram que ele tinha uma visão bastante controversa e cautelosa sobre este socialismo, indicando-nos que, ao contrário do que se imagina, ele foi muito mais que este fervoroso revolucionário político, participante do *círculo de Petrachevski*,²⁶ preso na Sibéria e condenado à morte por conspiração contra o czar. Frank (2008)

²⁶ O Círculo de Petrachevski foi um grupo de intelectuais russos que se reunia na casa de Mikhail V. Petrachevski para debater temas como política, ateísmo e o futuro da então sociedade russa em profundas transformações. Posteriormente este grupo foi acusado de tramar a morte do czar Nicolau I e seus membros, incluindo Dostoiévski, foram condenados à morte ou a trabalhos forçados na Sibéria.

indica que Dostoiévski frequentava as reuniões do grupo, mas mantinha severas reservas quanto às ideologias ali fomentadas, especialmente no que tange ao socialismo utópico. Frank desenha um cenário onde Dostoiévski participava deste grupo de intelectuais mais como fonte de informação e instrução do que como militância política específica na causa socialista. Na verdade, foi ali que Dostoiévski desenvolveria e amadureceria seu posicionamento político, mas direcionando-o para uma intensificação a respeito das injustiças sociais e a uma admiração pelas comunidades camponesas russas, algo como uma espécie de populismo russo, ou ainda parte de um subgrupo dentro do círculo de Petrachevski que busca “uma solução russa para os problemas sociais russos.” (FRANK, 2008, p. 330). Com a palavra, o próprio Dostoiévski:

“O socialismo oferece milhares de métodos para organizar a sociedade”, observa, “e como todos estes livros são escritos com inteligência, fervor e, frequentemente com genuíno amor pela humanidade, eu os leio com curiosidade. Mas justamente porque não sou adepto de nenhum dos sistemas socialistas, estudei o socialismo em geral, todos os seus sistemas, e é por isso que (embora meus conhecimentos estejam longe de ser completos) enxergo erros em todos eles. Estou certo de que a aplicação de qualquer um deles acarretaria uma inevitável desgraça, e não me refiro apenas ao nosso caso, mas até ao caso da França. (BIÉLTCHIKOV, 1936, p. 146 *apud* FRANK, 2008, p. 326-327)

Com destaque para “não sou adepto de nenhum dos sistemas socialistas”, fica devidamente claro que a posição de Dostoiévski não era essa. Avancemos. Mais à frente veremos ainda que:

O depoimento de Dostoiévski contém ideias muito semelhantes a essas formulações protopopulistas. “O fourierismo, e com ele qualquer sistema ocidental, é tão impróprio ao nosso solo, tão estranho às nossas condições, está tão distante do caráter de nossa nação – e, por outro lado, é de tal modo uma excrescência do Ocidente, um produto da ordem ocidental das coisas, na qual a questão proletária tem de ser resolvida a qualquer custo [... que] agora, para nós que não temos um proletariado, seria mortalmente ridículo”. (BIÉLTCHIKOV, 1936, p. 112 *apud* FRANK, 2008, p. 332-333)

Portanto, ciência para Dostoiévski, grosso modo, é todo e qualquer sistema filosófico ocidental que busque uma resolução para problemas ocidentais. Mas também, para ele, a Rússia não tem problemas ocidentais, a Rússia tem problemas russos que devem ser resolvidos pelos caminhos russos, como fica claro no trecho

acima em “para nós que não temos um proletariado, seria mortalmente ridículo”. Nem “fourierismo, e com ele qualquer sistema ocidental”.

A faceta do socialismo que cativava Dostoiévski era aquela da luta contra as desigualdades com bases num forte humanitarismo, que ele associava à figura de Cristo, que tanto admirava. Daí sua admiração, por exemplo, para com as obras dos socialistas franceses como Victor Hugo (cf. FRANK, 2008, p. 150). Porém, Josef Frank também relata que, posteriormente, Dostoiévski viria a associar o socialismo ao ateísmo, após as influências dos hegelianos de esquerda em sua campanha contra a religião. Estas constantes alterações das interpretações dos diferentes sistemas filosóficos eram bastante comuns na Rússia do século XIX. Outros intelectuais também mudavam suas posições conforme novos sistemas e obras filosóficas adentravam a Rússia e iam se mesclando ou rompendo tradições. Apesar destas oscilações, é possível afirmar que a visão de Dostoiévski sobre a “ciência” político-filosófica ocidental era essa: nada de adaptações descontextualizadas nem de soluções ocidentais para problemas de natureza russa, ou seja, ele pendia para um nacionalismo com peso religioso e humanitário, absolutamente convencido de que a figura e moral do Cristo deveriam ser as bases de uma nova Rússia.

Se desenharmos breve esboço do campo intelectual russo, veremos um embate que gira fundamentalmente em torno desta questão: o avanço de ideias ocidentais modernistas dentro de um país eminentemente tradicional, agrário, comunitário, com uma aristocracia tentando se adaptar aos riscos e transformações que aquele cenário europeu fornecia e os czares, de forma geral, procurando manter sua posição de mando. É uma série de questões que precisam ser analisadas e que nascem, grosso modo, do desdobramento do termo ciência. Vamos nos deter nelas, para embasar a análise do conto de Dostoiévski.

A recusa de Dostoiévski em adaptar modelos ocidentais filiados, por exemplo, à teoria marxista, se dá fundamentalmente pela sua vasta leitura e conhecimento desta proposta, como vimos nas citações anteriores. Ele sabia que, nesta base de transformação da realidade, o mundo ideal só seria alcançado com o esgotamento de determinadas etapas, tais como a industrialização e o avanço do capitalismo, para que daí adviesse a revolução do proletariado. No entanto, ele afirma: “para nós que não temos um proletariado, seria mortalmente ridículo”. Mas não há que se

acreditar, por isso, que ainda que houvesse um proletariado a recusa seria retirada. Aliás, este é um ponto cabal no debate entre aqueles que se colocavam a favor da ocidentalização e modernização e os seus antagonistas. É sempre ingenuidade polarizar uma análise de um contexto político-histórico, como se na realidade a intelligentsia russa se dividisse assim, tão claramente entre duas posições fechadas e prontas, mas podemos considerá-las, na tipologia weberiana, como tipos-ideais, para daí compararmos em que medida e graus as demais posições se aproximam ou se afastam das mesmas. O surgimento de um cenário intelectual russo com seus grupos e ideologias delimitadas tem, por sua vez, origem em algumas mudanças promovidas ao longo do tempo pelos governantes. O surgimento do campo literário russo, por exemplo, e a própria constituição de uma intelligentsia só foram possíveis em função da abertura da Rússia, em alguns aspectos, às ideias que migravam do Ocidente, e Catarina, a Grande, tem um papel fundamental neste contexto. Veremos quais são essas mudanças para depois retornarmos à análise do cenário intelectual propriamente dito.

Rememorando o breve resumo do período histórico realizado anteriormente, Catarina, a Grande, que reinou de 1762 a 1796, inaugurou um período de fortes e intensas mudanças na Rússia, das quais citaremos três pontos: a) muitos intelectuais russos viajaram para Europa, encorajados por fortes mudanças no sistema de educação russo promovidas por Catarina e mantiveram intenso contato com as ideias fundamentais do Iluminismo bem como, quase no final de seu reinado, com a revolução francesa. A partir da revolução, somada à morte de Catarina, teremos, por parte de seu filho, que assumiu o trono e reinou de 1796 a 1801, um retorno ao conservadorismo, pressionado pelos avanços de Napoleão, fator este que, me arrisco a dizer, marca o embate mais intenso entre prós e contras à ocidentalização e modernização russa. Mas já seria tarde, a influência das novas ideias que migravam da França já tinha seu impacto na constituição do campo de embate intelectual na Rússia; b) Catarina iniciou um grande processo de secularização de terras na Rússia, retirando-as do domínio da igreja, e substituiu os bispos, outrora ucranianos e voltados para um ascetismo e misticismo²⁷, por bispos russos com uma forte influência luterana voltada ao proselitismo. Isto foi

²⁷ No capítulo sobre *desencantamento do mundo* enquanto eliminação dos meios mágicos de salvação pela religião analiso, à luz de Max Weber, esses tipos da religiosidade russa e seus impactos na posição de Dostoiévski e Tolstói.

determinante para uma transformação da religiosidade russa no sentido da formação de dois elementos essenciais de seu caráter, a partir do século XIX: a ideia de messianismo da Rússia frente às potências europeias, à moda do cristianismo russo, e a união dos valores religiosos ao povo. Mais à frente esta questão será aprofundada; por fim, o terceiro e determinante elemento das mudanças de Catarina: c) por meio decreto de 1783, autorizar a edição e publicação privada. Ainda que sujeitos à fiscalização dos órgãos do governo, esta mudança ampliou o número de leitores para fora das cortes e foi cabal para a constituição do campo intelectual e literário russo que cativaria a Europa e Max Weber. Posteriormente, a literatura russa ganharia, exatamente pelo retorno intensificado da censura czarista sua maior característica, é o que Frank (1992) define como “densidade ideológica”. Ele assim explica esta ligação entre a censura e o desenvolvimento desta marca que caracteriza a literatura russa:

[...] a literatura serviu, mais ou menos, como uma válvula de escape através da qual assuntos proibidos podiam ser apresentados ou, pelo menos, sugeridos. Daí a notória densidade ideológica da melhor literatura russa — um traço que ainda continua a distinguir seus escritores — novelistas ou poetas — de seus colegas ocidentais mais livres, que às vezes invejam a intensidade da reação russa à literatura sem compreender completamente a razão para tal fervor. Isto se deve apenas ao fato de que a literatura não é um adorno ou acessório da existência cotidiana; é a única forma na qual os russos podem ver discutidos os verdadeiros problemas com os quais se preocupam e que seus governantes sempre acharam melhor que eles ignorassem.

Se a literatura russa foi, assim, criada em conexão tão íntima com o pensamento russo, foi também porque esse pensamento era ele mesmo tão amplamente focalizado nas preocupações políticas e socioculturais que ocupavam todo cidadão russo pensante; não havia qualquer incongruência na criação de personagens conscientemente absortas em questões aparentemente tão abstratas, “filosóficas”. (FRANK, 1992, p. 62)

Não é de estranhar, neste sentido, certa complexidade ideológica presente no conto aqui analisado. Como veremos, os conflitos morais, filosóficos e políticos que permeiam a personalidade do protagonista, bem como o sonho “fantástico” são, na realidade, uma espécie de parábola que reflete o caldo de cultura existente no campo intelectual russo e as ideias controversas que se digladiavam ali, recebendo, ao final, a posição de Dostoiévski sobre a questão em pauta: a solução russa para os problemas da Europa ocidental. O nascimento destes espaços simbólicos e de suas vozes em profundo debate tem como base, portanto, os três fatores que

analisamos acima: intercâmbio intelectual russo com o contexto francês, mudanças na estrutura da igreja ortodoxa e constituição de um campo literário russo.

Fica mais nítida ainda a articulação destes três fatores quando retomamos o embate dentro do campo intelectual russo e vemos os grupos que ali se desenhavam, bem como os atores sociais e suas posições. Vamos situá-los, de forma geral, em suas leituras e posicionamentos no que tange à modernidade e seus efeitos na Rússia.

Os primeiros debates em torno da relação da Rússia com o Ocidente podem ser demarcados, grosso modo, como demonstramos acima, na afinidade de Catarina com o Iluminismo e no incômodo que algumas de suas medidas geraram na sociedade russa. No entanto, é no reinado de Alexandre I que este enfrentamento ideológico vai se tornar mais evidente. Este foi, de fato, o último imperador a tentar promover mudanças que colocassem a Rússia algo mais próximo das grandes potências europeias. Como vimos no breve resumo histórico, foi Alexandre I que inaugurou o Estado burocrático russo mantendo, no entanto, o modelo monárquico, o que é bastante representativo do embate intelectual em torno desta mesma equação de solução complicada: abrir ou não a Rússia para as mudanças ocidentais e quais os efeitos da aceitação ou recusa deste movimento.

Josef Frank, em artigo que analisa a obra do estudioso polonês especializado em cultura russa Andrzej Walicki, em especial aquela intitulada *História do pensamento russo* traz à tona importantes questões levantadas por Walicki e comentadas por ele. O artigo *Pensamento russo: o caminho para a revolução*, faz um apanhado geral das principais correntes ideológicas desde a entrada do Iluminismo no cenário russo até a culminância da revolução de 1917. Vamos seguir as pistas por ele deixadas e invocar ainda alguns autores na reconstrução parcial deste panorama.

Inicialmente Frank destaca, da análise do estudioso polonês, a controvérsia entre a pequena aristocracia conservadora, por um lado, e a pequena aristocracia revolucionária, por outro. Josef desenha, com Walicki, um quadro onde esta aristocracia conservadora tem como principal representante Nikolai Karanzim, grande historiador russo que, atemorizado pela revolução francesa, tornou-se defensor da autocracia russa. Aqui, Frank discorda de Walicki, quando este o

desenha como alguém desinteressado pelas questões sociais e prefere colocá-lo mais ao centro, como um intelectual que até defendia determinados aspectos da ocidentalização, mas que alertava seus conterrâneos a não seguirem, definitivamente, os caminhos pelos quais a Europa já havia trilhado. Por outro lado – representando a pequena aristocracia revolucionária - temos o famoso grupo dos decembristas que, nas palavras de Frank “organizaram a primeira revolta da classe alta russa contra o trono que foi mais do que uma conspiração de corte.” (FRANK, 1992, p. 66). Ele destaca que este grupo foi o primeiro a perceber que as comunidades rurais, transformadas em espécies de comunas (*obschina*), poderiam ser os protótipos de um modelo especificamente russo, mas que promovesse as mudanças necessárias ao avanço da nação russa, por isso se mantinham muito mais ligados aos desenvolvimentos sociais europeus. Frank ainda filia ideologicamente tal movimento à corrente do liberalismo clássico e o situa junto às ideologias europeias:

Os decembristas, entretanto, não deram a devida importância à *obschina* e tinham seus olhos firmemente fixos nos desenvolvimentos sociais e políticos europeus, que tomavam como modelo. De fato, eles são retratados por Walicki como a única — e de muito curta duração — manifestação de grupo do liberalismo clássico na cena social russa, embora tenham sido aclamados como predecessores por gerações de revolucionários russos inspirados por ideias socialistas e comunistas. (Lênin os chamava “os filhos diletos da pequena aristocracia”.) “A ideologia decembrista”, comenta Walicki, “não encontrou continuadores no pensamento russo posterior. Nenhum movimento radical na Rússia produziria uma concepção liberal ou mesmo uma concepção liberal-aristocrática de liberdade ou apoiaria o liberalismo econômico”. A ausência de tais movimentos, de fato, constitui uma das diferenças mais pronunciadas entre o desenvolvimento sociopolítico russo e o da Europa ocidental. (FRANK, 1992, p. 66-67)

Apesar do fracasso do movimento, é curioso notar que apesar das diferenças ideológicas, os decembristas, pela coragem de questionar de forma mais massiva o poder da autocracia czarista, acabaram por inspirar os demais grupos revolucionários que viriam após.

Inaugurado o debate, diversos intelectuais representaram então, em suas obras, facetas e posicionamentos que pendiam, de forma geral ou para um conservadorismo que podia ganhar facetas nacionalistas e religiosas, ou para um ocidentalismo mais radical, anárquico mesmo. Vejamos melhor alguns destes atores sociais e seus embates no campo de produção simbólica para que possamos situar

à quais tradições Dostoiévski se filia e com quais antagoniza, o que viabilizará, então, a análise do conto *O sonho de um homem ridículo* que é, claramente, um ponto de localização dostoiévskiana neste contexto intelectual.

Superando o fracasso dos decembristas, Frank destaca que “a intelligentsia fidalga procurou consolo nos rigores burocráticos do regime de Nicolau I no idealismo alemão e na literatura romântica” (FRANK, 1992, p. 67), e traz à tona o pensador Piotr Tchaadáiev. O destaque deste intelectual na análise de Walicki, recuperada no artigo de Frank, justifica-se em função de uma tese sua que iria fundar toda uma tradição em torno da missão da Rússia diante do Ocidente, com a qual se filiam Dostoiévski e Tolstói, é o que Walicki define como “o privilégio do atraso”. Este termo define uma suposta vantagem da Rússia, pelo seu desenvolvimento tardio, diante das nações europeias que já apresentavam sinais do desgaste da industrialização, utilitarismo, racionalismo, bem como da falência dos ideais de liberdade, igualdade e fraternidade, sarcasticamente analisados por Dostoiévski em *Memórias do subsolo* e *Notas de inverno sobre impressões de verão*. De posse destas experiências, Tchaadáiev propõe que a sua nação busque soluções originais para os problemas já enfrentados na Europa, aperfeiçoando modelos políticos e filosóficos, não apenas copiando sistemas que não correspondem organicamente à sociedade russa e suas representações. O papel do “cristo russo”, para Dostoiévski e Tolstói, no que tange à uma transformação moral do homem, por exemplo, tem como base este messianismo russo junto à Europa, naquilo que seria uma regeneração da humanidade.

Prosseguindo na análise do texto de Walicki, Frank atinge o período mais profícuo do debate intelectual russo, onde destaca, como principais representantes, os eslavófilos e os ocidentalizantes.

Não opto por definir categoricamente cada um destes grupos. Apresento apenas algumas características gerais, para dar inteligibilidade ao posicionamento dos intelectuais neste palco. É sempre complicado caracterizar de forma taxativa determinados movimentos ideológicos em face das diversas nuances que eles tomam, ao passar pelos processos de reflexão e das disputas dentro do campo, principalmente em um contexto tão fluido, como a Rússia do século XIX. O que devemos ter em mente, no entanto, a priori, é o jogo de forças internas e externas,

entre a Rússia e a Europa ocidental, que vai ditar, de certa forma, influências políticas, literárias, filosóficas e culturais, promovendo uma profícua e ameaçadora transformação na Rússia.

Os eslavófilos herdaram, grosso modo, uma postura nacionalista, que tem como base a exaltação do povo e sua suposta missão messiânica junto à Europa, bem como o uso comum da terra como bases de sua resistência ao individualismo e utilitarismo, frutos das revoluções europeias. As ideias ocidentais de industrialização e filosofia ateísta são vistas como fontes de degradação humana. Somente um novo caminho russo seria capaz de conduzir a Rússia pelas transformações que ela deveria enfrentar, sem corromper a sua essência. A estrita confiança entre governo e povo deve ser mantida incondicionalmente.²⁸

Por outro lado, os ocidentalizantes se aproximam bastante daquela visão inicial de ciência que citamos, algo mais próxima do termo filosofia. Frank assim os define:

Os ocidentalizantes, é claro, tomaram precisamente a direção oposta, e as polêmicas entre os dois campos encheram os periódicos da época. Os ocidentalizantes são muito mais conhecidos (Bakúnin, Bielínski e Herzen são os mais importantes) e todos eles passaram por uma evolução mais ou menos similar. Começaram com alguma forma de romantismo social ou filosófico, mergulharam em Hegel, seguiram sua recomendação de prestar atenção à “realidade” e, finalmente, inspirados pelos hegelianos de esquerda e

²⁸ Este ponto é bastante significativo para a compreensão desta visão messiânica eslavófila e da origem desta confiança no governante. Josef Frank explica, em uma importante nota de rodapé, o tema de uma obra do escritor Mikhail Tcherniávski intitulada *Czar e Povo*, a qual cito na íntegra, dada a riqueza do trecho para o entendimento das origens desta visão algo sagrada do povo russo em torno do governante e de si mesmo: “O subtítulo do livro de Tcherniávski é *Estudos sobre Mitos Russos*. É uma das análises mais penetrantes da cultura russa que jamais encontrei. Os mitos que o interessam derivam de uma qualidade sagrada atribuída aos soberanos russos, que diferiam dos governantes ocidentais num ponto fundamental. “No Ocidente, a tensão era entre duas entidades desiguais [incorporadas na pessoa do governante], uma superior e uma inferior, uma natureza divina e outra humana. Na Rússia, a tensão era entre a natureza divina do poder do príncipe e a natureza santa do príncipe como homem”. Isso tornou o poder soberano russo completamente idêntico ao cristianismo. “Não havia um conceito de Estado secular na Rússia, nenhum conceito fora do cristianismo e seus propósitos”, pois o governante nunca agia em qualquer condição não-religiosa, simplesmente como homem. Essa equação inconsútil entre o soberano russo e o objetivo divino tornou-se a fonte do messianismo russo no momento em que as “terras” russas foram amalgamadas em um grande Estado; e, embora seus governantes não fossem mais príncipes-santos, mas czares imperiais, eles eram invariavelmente caracterizados com a designação santa “gentílico”. Quando Pedro, o Grande, se tornou imperador secular em vez de czar, causou uma terrível crise na autoconsciência russa. A religiosidade messiânica, previamente vinculada à pessoa do governante, foi transferida para a noção de “Sagrada Rússia” e finalmente para “o povo” enquanto corporificação da “Sagrada Rússia”. O fascinante exame de Tcherniávski sobre esse processo lança uma forte luz histórica sobre um dos pontos mais obscuros do que costumava ser chamado “a alma russa”. Michael Tcherniávsky, *Tsar and People*, Nova York, 1961.” (FRANK, 1992, p. 68)

particularmente por Feuerbach, voltaram-se para uma filosofia da ação política a fim de transformar o mundo à luz da razão consciente. O ideal, tal como no jovem Marx, era fundir os resultados da filosofia alemã com o ativismo político francês. Bakúnin fixou-se na fase negativa dessa dialética e cunhou o famoso slogan que adornou as paredes da Sorbonne em 1968: *Die lust de Zerstörung is auch eine schaffende Lust* (“A paixão pela destruição é também uma paixão criativa”). Bielínski, que não era realmente filósofo, mas um brilhante crítico literário, escreveu sua famosa carta a V. P. Bótkin denunciando o universal hegeliano em nome do indivíduo sofredor (muito provavelmente uma das fontes para a revolta de Ivan Karamázov contra o mundo de Deus). Herzen fez as mais importantes contribuições ao que chamamos filosofia em seu *Diletantismo na Ciência e nas Letras acerca do Estudo da Natureza*, que procura a síntese do empirismo (materialismo) e do idealismo, isto é, a dialética hegeliana, que Herzen chamava “a álgebra da revolução”. (FRANK, 1992, p. 70)

A trajetória traçada por Frank é questão central na análise que farei do conto dostoiévskiano. É premente considerar que se os intelectuais russos eslavófilos se aproximaram do romantismo alemão conservador, aquele que nasce como contrarresposta ao iluminismo francês, o fizeram pelo mesmo motivo que atribuímos o interesse de Weber pela Rússia: ambos os países apresentavam estágios “atrasados” de modernização e industrialização. Por outro lado, a preferência dos ocidentalizantes pela filosofia alemã que foi base para um engajamento político intelectual vai exatamente ao encontro de uma postura que visa transformação social e que, posteriormente alcança o socialismo ateísta, atraindo alguns grupos ainda mais radicais.

Aqui, é importante situar, entre os ocidentalistas, o crítico literário Bielínski e o escritor Turguêniev como expoentes desta posição mais ocidentalizante. Ambos tiveram participação importantíssima na inserção e legitimação de Dostoiévski dentro do campo literário e intelectual russo. Otto Maria Carpeaux, em sua *História da Literatura Universal*, situa Bielínski como alguém que “viu na europeização da Rússia não um rompimento com o passado, mas uma mediação hegeliana entre a Rússia e a Europa, modernizando a primeira e rejuvenescendo a outra.” (CARPEAUX, 2011, p. 1.577). Seja nos relatos de Carpeaux ou nas cartas de Dostoiévski, é possível notar as constantes mudanças de posição de Bielínski. Em carta a seu irmão Mikhail datada de novembro de 1846 Dostoiévski afirma, a respeito do crítico russo: “Quanto a Bielínski, é tão flexível que mesmo em questões literárias é capaz de mudar sua opinião cinco vezes em uma única semana.” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 48). Essa impressão pode ser confirmada

novamente nas análises de Carpeaux. Ele afirma que Bielínski revia a sua posição com relação à literatura

[...] declarando a guerra a todas as tendências conservadoras na literatura e proclamando a substituição do romantismo reacionário pelo realismo de tendências sociais; a própria razão de ser da literatura seria a descrição realista e impressionante dos sofrimentos do povo, para criar a mentalidade revolucionária.

A consequência imediata dessa atitude era a formação de uma literatura que não quis ser literatura e sim propaganda. No fundo, isso não era antirromantismo, e sim “romantismo social” no sentido dos franceses, baseado no socialismo utopista do “jovem hegelianismo”, mas sem capacidade de chegar à conclusão final, ao marxismo. (CARPEAUX, 2011, p. 1.839)

Novamente vemos um complexo entrelaçamento entre as posições de Bielínski, no campo literário, e as influências filosóficas dentro daquilo que estamos aqui conceituando como “ciência”. Frank (2009) também traz, à exaustão, inúmeras mudanças de posição de Bielínski que acompanham a análise de Carpeaux. Este hegelianismo metafísico que ainda não alcançou a inversão dialética no rumo do marxismo faz da literatura russa, especialmente carregada de ideologia e filosofia, um espaço onde os estilos e os temas vão se transformando sob a busca de respostas para o destino da Rússia. Já ao final da vida, no entanto, Bielínski pendeu para um cientificismo com aspectos moralizantes. Esta culminância nos fala das últimas etapas desta caminhada do pensamento russo antes da revolução de 1917. A ciência, aqui, com sua técnica e racionalidade recebeu, como depósito de esperanças, a tarefa de regenerar a humanidade. Dostoiévski não compra esta ideia e rejeita que ela possa trazer qualquer contribuição neste sentido, na contramão de Tolstói, como vimos outrora, que acreditava em uma ciência norteadora da moralização do mundo, desde que guiada pela moral cristã.

Turguêniev, por sua vez, escreveu uma das obras mais representativas deste processo de mudança na Rússia. *Pais e Filhos*, publicado em 1862, retrata o conflito entre gerações russas que viviam nesta transformação social e ideológica. Importante destacar que, tanto a geração de pais, conservadora e defensora das tradições russas, quando o protagonista Bazárov, niilista²⁹, materialista e ateu defensor do novo cientificismo recebem tratamento igual na obra. *Pais e Filhos* foi

²⁹ Estudos apontam para a popularização do termo niilista na Rússia a partir da publicação de *Pais e Filhos*.

muito bem recepcionado pela crítica ocidental. Carpeaux traça um panorama geral tanto da recepção da obra quanto, por via inversa, das influências que foram determinantes para essa posição neutra do autor com relação às questões ideológicas tratadas na tessitura do texto. Ele afirma:

Turguêniev foi o primeiro romancista russo que se tornou famoso na Europa. Ali se conheceram pouco as discussões entre eslavófilos e ocidentalistas; os europeus até não eram bem capazes de distinguir entre liberais e radicais; tudo pareceu “niilista” e tudo muito simpático. Turguêniev é, realmente, um autor capaz de sugerir simpatia. Muito influenciado por George Sand, na qual aprendeu a combinação de tendências sociais e ambientes bucólicos, Turguêniev era menos exótico do que, até então, os russos foram imaginados; tinha algo do humorismo de Dickens, um dos autores de sua predileção, mas sem vulgaridade alguma; era um aristocrata afrancesado, vivendo de 1855 a 1870 na mundaníssima estação de águas de Baden-Baden, depois em Paris, sempre acompanhando a famosa cantora Pauline Viardot-Garcia, à qual dedicou o amor mais fiel e infeliz; mantinha relação de amizade com Flaubert, com o qual se parecia pelo cuidado da elaboração artística dos romances. Se Turguêniev foi incoerente na ideologia, não foi incoerente na composição. Os seus romances são os mais curtos entre os romances russos, construídos à maneira francesa: não são vastos panoramas, mas dramas rápidos. *Pais e Filhos* é, do ponto de vista da técnica novelística, uma das grandes obras-primas do século XIX. Turguêniev é artista. Sempre se disse isso para explicar a hostilidade dos russos contra ele, acostumados à literatura propagandística, e, por outro lado, a admiração dos europeus, estetas requintados ou leitores ingênuos. Turguêniev é artista, quase do “l’art pour l’art”; as discussões ideológicas só têm para ele a mesma importância dos caracteres humanos e das paisagens; e mais importantes que tudo isso são, para Turguêniev, as reminiscências indelévelis da mocidade, passada nos grandes latifúndios do interior da Rússia; reminiscência que guardava e evocava a fidelidade comovida de um Proust. (CARPEAUX, 2011, p. 1.849)

Turguêniev se arriscou ao se posicionar, do ponto de vista literário, à moda moderada dos europeus. Como destaca Carpeaux, a literatura russa, carregada ideologicamente, não estava acostumada a uma obra que retratasse, de forma relativamente “imparcial”, as posições existentes naquele contexto de embates e mudanças. Deste modo, Turguêniev acabou criticado por conservadores e ocidentalistas e, seja no retrato que fez de uns ou de outros, manteve em suspenso a sua tomada de posição, ofertando aos russos um dos primeiros retratos deste conflito entre modernização e tradição.

A influência dos escritores europeus citada por Carpeaux certamente também se estende, em maior ou menor grau, para toda uma geração de escritores russos que enxergam, em Turguêniev, um marco da literatura russa a ser igualado ou

superado. As descrições saudosas do campo vão aparecer em Tolstói, muito mais preocupado, claro, com a ideologia em si. Neste, os recursos técnicos são observados apenas como garantia de qualidade estrutural da obra, sendo a mensagem a ser passada o cerne do texto Tolstoiano. Em Dostoiévski, se existe uma complexidade definida por Bakhtin como *polifonia*, ou seja, a capacidade que o mesmo tinha de articular e contrapor diferentes vozes e posicionamentos ideológicos, sem assumir escancaradamente nenhum deles, a meu ver, Dostoiévski não está tão liberto da tentação de deixar a sua mensagem, apenas o faz de forma mais subliminar e perspicaz, como demonstrarei na própria análise que aqui desenvolvo.

É exatamente por este mesmo motivo que Dostoiévski e Tolstói tiveram um impacto na Europa, senão menor, bastante diverso deste moderado Turguêniev. Carpeaux destaca ironicamente que

Bem observa Wladimir Weidle que os europeus não leram bem Tolstói nem Dostoiévski, mas um produto de sua imaginação, o “grande escritor revolucionário e cristão Tolstóiévski”. O cristianismo angustiado de Dostoiévski foi interpretado como socialismo cristão. A psicologia de Dostoiévski deu a dimensão de profundidade ao socialismo religioso de Tolstói, que continuou sendo a maior influência espiritual da época. (CARPEAUX, 2011, p. 2.099)

Além dos risos, este trecho evoca bem as representações ocidentais que estavam envolvidas na leitura e interpretação de ambos os escritores russos. Para além dos erros e desta mistura grotesca, podemos ficar, porém, com a influência hermenêutica que um tinha sobre o outro, do ponto de vista europeu, bem como com o posicionamento claro de ambos no sentido de um cristianismo puro à moda russa, como alternativa aos modelos políticos e filosóficos europeus, um dos pontos centrais de minha tese.

Retornando à análise de Frank, ele cita ainda uma série de outros intelectuais russos defensores da posição eslavófila ou ocidentalizante com os quais não me ocuparei, tendo em vista o foco da análise nos conceitos weberianos. Contudo, neste breve retrato do campo intelectual russo, colocado não por acaso na análise do conto dostoiévskiano, fica nítida a celeuma em torno dos processos de modernização em curso na Rússia e como os intelectuais se posicionavam, de forma geral.

Todo este cenário é bastante representativo do que cerca o texto *O sonho de um homem ridículo*. A narrativa retrata o sonho do protagonista, ao ser transportado para outro planeta, onde tudo aparentemente é perfeito. Todos são gentis e cordiais. Não há maldade nem corrupção da natureza humana. No entanto, ao conviverem com o novo hóspede, esses habitantes são adulterados na sua inocência e o que acontece, logo após, com esta comunidade, é tal qual uma versão resumida da história da humanidade terrestre, com com todas as suas fases e conquistas. A questão é: o que está por trás do provocante desfecho? Veremos que a ficção de Dostoiévski é, na verdade, ao mesmo tempo uma crítica a este caminho ocidentalizante, mas também uma censura à ideia de que a “idade do ouro” possa advir de sistemas filosóficos ou políticos que, naquele contexto, como vimos, eram denominados genericamente pelo termo “ciência”.

Encontraremos, por exemplo, em *Os Demônios*, obra eminentemente política, as palavras do personagem Chátov, a respeito do papel da ciência e da religião:

— Povo nenhum — começou como se lesse algo ao pé da letra e ao mesmo tempo continuando a olhar ameaçadoramente para Stavróguin —, nenhum povo se organizou até hoje sobre os princípios da ciência e da razão; não houve uma única vez semelhante exemplo, a não ser por um instante, por tolice. O socialismo, por sua essência, já deve ser um ateísmo, precisamente porque proclamou desde o início que é uma instituição ateia e pretende organizar-se exclusivamente sobre os princípios da ciência e da razão. A razão e a ciência, hoje e desde o início dos séculos, sempre desempenharam apenas uma função secundária e auxiliar; e assim será até a consumação dos séculos. Os povos se constituem e são movidos por outra força que impele e domina, mas cuja origem é desconhecida e inexplicável. Essa força é a força do desejo insaciável de ir até o fim e que ao mesmo tempo nega o fim. É a força da confirmação constante e incansável do seu ser e da negação da morte. O espírito da vida, como dizem as Escrituras, são “rios de água viva” com cujo esgotamento o Apocalipse tanto ameaça. O princípio estético, como dizem os filósofos, é um princípio moral, como o identificam eles mesmos. É a “procura de Deus”, como eu chamo tudo o mais. O objetivo de todo movimento do povo, de qualquer povo e em qualquer período da sua existência, é apenas e unicamente a procura de Deus, do seu deus, forçosamente o próprio, e a fé nele como o único verdadeiro. Deus é a personalidade sintética de todo um povo tomado do início ao fim. Ainda não aconteceu que todos ou muitos povos tivessem um deus comum, mas cada um sempre teve um deus particular. Quando os deuses começam a ser comuns, é sinal da destruição dos povos. Quando os deuses se tornam comuns, morrem os deuses e a fé neles junto com os próprios povos. Quanto mais forte é um povo, mais particular é o seu deus. Ainda não existiu, nunca, um povo sem religião, ou seja, sem um conceito de bem e de mal. Cada povo tem seu próprio conceito de bem e de mal e seu próprio bem e mal. Quando entre

muitos povos começam a tornar-se comuns os conceitos de bem e de mal, os povos se extinguem e a própria diferença entre o bem e o mal começa a obliterar-se e desaparecer. A razão nunca esteve em condição de definir o bem e o mal ou até de separar o bem do mal ainda que aproximadamente; ao contrário, sempre os confundiu de forma vergonhosa e lastimável; a ciência, por sua vez, apresentou soluções de força. Com isso se distinguiu em particular a semiciência, o mais terrível flagelo da humanidade, pior que a peste, a fome e a guerra, flagelo desconhecido até o século atual. A semiciência é um déspota como jamais houve até hoje. É um déspota que tem os seus sacerdotes e escravos, um déspota diante do qual tudo se prosternou com amor e uma superstição até hoje impensável, diante do qual até a própria ciência treme e é vergonhosamente tolerante. Tudo isso são suas próprias palavras, Stavróguin, com exceção apenas das palavras sobre a semiciência; estas são minhas, porque eu mesmo sou apenas uma semiciência, logo, tenho um ódio particular por ela. Não mudei uma única palavra nas suas próprias ideias e nem mesmo nas próprias palavras. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 250-251)

Neste trecho, sobressai de forma bem explícita toda a complexidade do então debate em curso na Rússia que guarda, no seu interior, temas como ateísmo, religiosidade russa e sua tarefa junto ao Ocidente, bem como a eficácia do socialismo enquanto sistema político. De forma geral, tudo isso está dentro do grande guarda chuva do que, naquele contexto, era designado sobre o termo *ciência*. A tese, que pode ser lida sob o conceito de solidariedade e coesão social de Durkheim (2008), é a da religião e da crença em Deus – no caso o que era denominado por Dostoiévski como Deus Russo – como elementos aglutinadores e formadores de uma solidez que confere a cada povo sua fortaleza. O socialismo, neste sentido, já nasce potencialmente limitado por se vincular ao ateísmo, apesar de conter elementos que atraíam a atenção de Dostoiévski. Grosso modo, dentro do grande escopo teórico da filosofia, é a crença em uma ordem transcendente, tal qual o platonismo e toda a tradição filosófica que daí decorre, em antagonismo ao realismo aristotélico. Rememorando as descobertas de Tcherniávski sobre os mitos russos como base explicativa para a visão divina a respeito do povo e do governante (vide nota 28), o discurso de Chátov começa a ganhar ainda mais profundidade. Não era somente a recusa aos caminhos ocidentalizantes, mas também uma afirmação de uma proposta russa de autocracia aliada ao papel do povo e ao uso comum da terra que surge como caminho possível.

A questão toda é que as transformações que alcançam a Europa e corroem as velhas estruturas tradicionais – principalmente a Igreja Católica, já desgastada o bastante e sem pertencimento substancial com parte do povo e da intelligentsia -

não encontram as mesmas condições na Rússia. Se na França os ideais de liberdade, igualdade e fraternidade escamotearam os interesses da burguesia, que paulatinamente foram forjando o materialismo e o individualismo racionalista, tais efeitos, na Rússia, já chegavam de antemão como um alerta aos rumos que os valores europeus poderiam promover. A celeuma era, de certa forma, em torno da necessidade de se colocar a Rússia em condições de competir com as potências europeias, sem haver concordância, no entanto, quanto aos caminhos de tal processo de modernização.

A especificidade de Tolstói e Dostoiévski está sempre em torno do elemento religioso russo como poder transformador do homem, tudo isso elevado à comunidade e à sociedade: “Deus é a personalidade sintética de todo um povo tomado do início ao fim”, afirma Chátov. Correntes como Socialismo, Fourierismo e Materialismo parecem se enquadrar naquilo que Chátov define como semiciência, para a qual a própria ciência se curva. É sempre o termo *ciência* que aparece como definição representativa deste conjunto de princípios oriundos das consequências das transformações na Europa ocidental.

Como afirmei algumas linhas acima, em Dostoiévski é preciso muita prudência ao associar de forma direta as falas de suas personagens com seus posicionamentos pessoais. Todo o compilado conceitual e teórico da fala de Chátov não pode ser atribuído de forma automática como exato correspondente da posição pura de seu criador. Bakhtin (2008) aponta tanto a estrutura quanto as razões do que ele define como discurso polifônico no texto dostoiévskiano. Essa polifonia é a capacidade de dar voz independente e dialógica às mais divergentes posições político-filosóficas do intrincado contexto russo. Porém, uma análise mais minuciosa, por meio de um olhar cuidadoso para as correspondências de Dostoiévski e do embate travado no cenário intelectual russo de então é capaz de fazer com que sua posição pessoal sobressaia. Isso não diminui em nada a potência de uma literatura sempre preocupada, de fato, em dar voz às diferentes correntes que compunham o então cenário cultural e filosófico da Rússia, e aí se focaliza o poder da arte de Dostoiévski, mas não podemos deixar de trazer à tona a presença, aqui e acolá, em seus textos literários, de algo próximo à sua valoração pessoal sobre tais questões. Ademais, como já citei outrora, estou convencido de que apesar da pertinente análise de Bakhtin, Dostoiévski nem sempre estava plenamente consciente ou agia

com lucidez tamanha, conferindo um espaço para cada voz ideológica em seus romances. Acredito que esta polifonia deve-se, também, à própria dificuldade do escritor russo de se firmar em uma única posição extrema. Ele parecia dosar sua posição pinçando diversos pontos que julgava próximos do seu ideal: o modelo cristão. Por isso vamos encontrar prós e contras de sua parte tanto a ocidentalistas quanto a eslavófilos.

Em longa carta a Apollon Nikolaievitch, datada de agosto de 1867, Dostoiévski revela, por exemplo, sua ojeriza pela posição de Turguêniev (depois da sua admiração inicial a ele, Dostoiévski parece agora muito mais autônomo e legitimado dentro do campo para se posicionar na contramão de alguns dos cânones russos) e afirma uma visão algo próxima da de Chátov. O trecho é cheio de vida e carregado daquilo que caracteriza a personalidade do escritor russo:

Gontcharov falou-me incessantemente sobre Turguêniev [...] Não suporto o jeito aristocrata e farisaico com que nos abraça, e oferece a sua face para ser beijada. Tem um ar monstruoso — mas minha reclamação mais amarga em relação a ele é sobre “Fumo”, seu romance. Ele disse-me pessoalmente que a ideia central, a questão principal daquele livro é esta: “Se a Rússia fosse destruída por um terremoto e desaparecesse do globo terrestre, não haveria perda alguma para a humanidade — não seria sequer notada.” Ele declarou-me que essa é sua visão fundamental da Rússia. Encontrei-o de péssimo humor; estava assim por conta do fracasso de “Fumo”. Devo contar que, à época, eu desconhecia os detalhes completos desse seu insucesso. Havia recebido, em uma carta de Strakhov, o artigo sobre o livro no “Anais da Pátria”, mas não sabia que tinham destroçado seu trabalho em todos os outros jornais, e que em Moscou, creio que em um clube, coletou-se assinaturas em protesto à publicação de “Fumo”. Ele mesmo me contou isso. Para ser sincero, nunca imaginei que alguém pudesse, de modo tão ingênuo e atrapalhado, expor todas as feridas de sua vaidade do modo que Turguêniev fez naquele dia. E homens como ele dizem, orgulhosos, que são ateus. Ele declarou que é um ateu descompromissado. Meu Deus! É ao deísmo que devemos o Cristo — ou seja, o conceito de um homem de tal forma sublime que não se pode compreendê-lo sem se ter um senso de temor respeitoso —, um conceito do qual não se pode duvidar que representa o eterno ideal de humanidade. E o que devemos a essa pequena nobreza — Turguêniev, Herzen, Utin, Tchernichévski? Ao invés da elevada beleza divina na qual eles cospem, temos neles tanta vaidade hedionda, tanta suscetibilidade cínica, tanta arrogância ridícula, que é simplesmente impossível descobrir o que, de fato, eles esperam da vida, e quem irá tomá-los como guia. Eles desprezam e agridem a Rússia e os russos. Mas percebi algo: todos esses liberais e progressistas que derivam diretamente da escola de Bielínski encontram seu prazer e satisfação em vilipendiar a Rússia. A diferença é que os seguidores de Tchernichévski apenas ofendem, e em suas palavras desejam que a Rússia desapareça da face da Terra — isso, apenas para começar!

Mas os outros declaram, no mesmo fôlego, que amam a Rússia. E ainda assim, detestando o que nos é próprio, deliciam-se em caricaturar o país; e basta que alguém os contraponha com algum fato ao qual lhes fuja uma explicação ou uma galhofa — qualquer fato que os obrigue a reconhecer seu erro —, eles tornam-se seres profundamente infelizes, perturbados, desesperados até. E notei que Turguêniev — em verdade, é algo comum a todos que viveram por muito tempo no estrangeiro — não tem noção alguma dos fatos (ainda que leia os jornais), e perdeu de tal forma toda a afeição e entendimento sobre a Rússia que mesmo as questões mais comuns, que na Rússia nem mesmo os nihilistas renegam mais, a não ser nas caricaturas que ainda lhes fazem — Turguêniev e aqueles senhores não conseguem compreender. Entre outras coisas, Turguêniev sustenta que somos dignos de rastejar na poeira pisada pelos alemães, que não há outro caminho senão o universal e irrefutável — ou seja, o da civilização, e que todas as tentativas de se criar uma cultura russa independente são nada mais que tolice e teimosia. Ele disse que está escrevendo um longo artigo contra os russófilos e os eslavófilos. (DOSTOIÉVSKI, 2004, p. 250-251)

O trecho inicia com uma sarcástica leitura de Dostoiévski a respeito da má recepção da obra de Turguêniev – Fumaça³⁰ - pela crítica russa. Carpeaux relata um breve trecho da obra que é bastante ilustrativo para compreendermos seu título e o relato de Dostoiévski na carta, a respeito da intenção de Turguêniev ao colocá-lo. Ele assim descreve a cena: “o estudante Litvinov, observando a fumaça da locomotiva que se dissolve no céu como uma nuvenzinha – ‘e tudo lhe parecia fumaça, tudo, a sua própria vida, a vida russa, toda a vida humana, e sobretudo a Rússia inteira... fumaça’. É a poesia de despedida do homem irrealizado, infeliz como o próprio Turguêniev, o poeta das esperanças malogradas de pais e filhos.” (CARPEAUX, 2011, p. 1850). A fumaça, na poética de Turguêniev, agora ratificada pela correspondência de Dostoiévski, que traz a intenção do próprio autor do texto, seria essa: “Se a Rússia fosse destruída por um terremoto e desaparecesse do globo terrestre, não haveria perda alguma para a humanidade — não seria sequer notada”. É a clara desvalorização de um polo local ascendente – Rússia - em detrimento de outro, legitimado – Europa ocidental. Para escritores como Dostoiévski esta posição era inaceitável, e ele a contrapõe criticando o ateísmo de Turguêniev e fortalecendo o Cristo, seu “eterno ideal de humanidade”. Mas as posições dentro do campo, que giram em torno desta questão que estamos aqui definindo como “ciência”, ficam mais nítidas ainda quando Dostoiévski atribui esta

³⁰ Na tradução das correspondências de Dostoiévski, o título da obra de Turguêniev aparece como “Fumo”. Já no texto de Carpeaux aparece como “Fumaça”. Adotaremos esta segunda opção por se adequar melhor à proposta da obra, como ficará nítido no trecho da análise de Carpeaux que faz referência a ela.

valoração em favor da Europa contra a Rússia à toda uma tradição de “liberais e progressistas que derivam diretamente da escola de Bielínski” e que “encontram prazer e satisfação em vilipendiar a Rússia”. Ora, Bielínski e Turguêniev são pais fundadores do campo literário russo, no entanto, com muito menos projeção na Europa, apesar de suas posições claramente a favor da ocidentalização. Dostoiévski e Tolstói, por outro lado, com imensa repercussão lá fora, claramente seguiam uma posição inversa. É possível afirmar, neste sentido, especialmente nos casos de Dostoiévski e Tolstói, que o romance ideológico russo tanto mais se projetou no campo literário europeu como alternativa filosófica, intelectual e moral, quanto mais enveredou na constituição daquilo que seria seus traços marcantes – a forte presença de uma ideia moral e a alternativa aos rumos do Ocidente como forma de resistência aos caminhos especificamente Europeus. Outro escritor citado por Dostoiévski no trecho é Tchernichévski, um dos intelectuais que defendiam o socialismo utópico e autor de outra obra de grande impacto neste embate: *O que fazer?*, que também versa sobre os destinos da Rússia frente às transformações que ocorriam.

De forma resumida, a controvérsia era, portanto, o que fazer diante do surgimento de um protocapitalismo que encontra, como posição inversa, uma sociedade tradicional e comunitária que busca manter a coesão social. O desafio era fortalecer tal coesão e promover a modernização da Rússia, tornando-a competitiva diante das demais potências ocidentais. A questão, portanto, é que o arquétipo social russo ligado a estas bases tradicionais não foi tão facilmente substituído por um discurso científico, tal como no Ocidente, seja pelas experiências que já se demonstravam malogradas no que diz respeito a não resolução das questões sociais fundamentais, seja pelo curto tempo que o povo russo teve para assimilar tais mudanças. Diferentemente dos demais países ocidentais, que as maturaram em vários séculos, a Rússia vivenciava uma tensão oriunda principalmente de elementos externos a se introjetarem na sua cultura, o que seria, do ponto de vista sociológico, um desafio à manutenção da coesão social, tendo em vista a velocidade exigida para que estas transformações ocorressem. Interessante notar, nesta linha de análise, que a ascensão do comunismo e a tentativa de destruição da religiosidade russa, inclusive com a demolição de várias igrejas e catedrais históricas tiveram que ganhar contornos ditatoriais para se efetivar, sem aquele

amadurecimento para que a substituição das estruturas religiosas pudesse ser feita senão sem conflitos, mas em um intervalo de tempo maior.

São estas posições que ganham voz e são detalhadamente caracterizadas na escrita dostoiévskiana. Assim, Bakhtin cita Lunatcharski, a respeito desta polifonia, e lança interessante luz sobre o discurso de Chátov, sugerindo como devemos compreender as posições lá expostas que giram, de forma geral, sob esta acepção de ciência que estamos aqui definindo:

Somente a desintegração interna da consciência de Dostoiévski, concomitantemente com a desintegração da jovem sociedade capitalista russa, levou-o à necessidade de auscultar e reauscultar os processos do início socialista e da realidade, criando para esses processos as condições mais desfavoráveis ao socialismo materialista.

E um pouco adiante:

E aquela liberdade inaudita de “vozes” na polifonia de Dostoiévski, que impressiona o leitor, resulta justamente do fato de ser, em essência, limitado o poder de Dostoiévski sobre os espíritos que ele despertou [...]. (LUNATCHARSKI, 1956, *apud* BAKHTIN, 2008, p. 39-40)

Os elementos constitutivos do discurso retirado de *Os Demônios* bem definem tanto os principais tópicos abordados pela intelligentsia russa quanto dão algumas pistas a respeito do posicionamento de Dostoiévski sem, contudo, encerrá-lo em um território seguro capaz de defini-lo política e filosoficamente. A análise de Bakhtin ganha, a meu ver, seu ponto alto, quando ele define a escrita de Dostoiévski como uma *sociologia das consciências*, fornecendo uma “visão objetiva da vida das consciências e das formas de coexistência viva dessas consciências, possibilitando, por isso, um valioso material para a sociologia.” (BAKHTIN, 2008, p. 36). É a mesma mecânica que propomos na metodologia da tese que aqui se desenvolve, quando articulamos os conceitos de *representação coletiva* em Durkheim e de *ação social* em Weber. É aquele movimento que vai do indivíduo para o coletivo e permite, a partir de personagens literários e de suas subjetividades, o entendimento sociológico da sociedade russa. O texto literário não prescinde de tais consciências para existir, por mais naturalista que possa ser. E compreender a definição de ciência na Rússia do século XIX a partir de um diálogo dostoiévskiano e dos embates intelectuais no campo literário russo é a prova desta possibilidade.

A acepção que Weber dá ao termo *ciência* em seu texto não é, como já definimos na localização conceitual do termo desenvolvida no início deste capítulo, a mesma que constatamos existir no cenário russo. Não obstante, o que converge entre o cientista social alemão e o literato russo é a leitura das consequências do processo promovido pela ciência, e aqui, o acordo conceitual sobre como defini-la passa a ser irrelevante. É que a própria diferença entre os estágios do avanço capitalista no Ocidente e na Rússia, bem como as disparidades entre as estruturas sociais aí encontradas vão forçar esse desencontro conceitual inicial, sem afetar, no entanto, o entendimento que os avanços da ciência têm, seja na Rússia ou na Alemanha de Weber. E é sobre essas consequências, além da visão de Dostoiévski sobre os caminhos possíveis para Rússia diante deste quadro que trata *O Sonho de um homem ridículo*, o qual agora estou em condição de adentrar sem maior prejuízo.

A obra, que recebeu de Dostoiévski o subtítulo “narrativa fantástica” relata, segundo Paulo Bezerra³¹, o tema da utopia social da *Idade de Ouro*, demonstrando o posicionamento de Dostoiévski sobre a questão. Veremos, agora, como este posicionamento que já reconstruímos nas linhas anteriores aparece no cerne da narrativa, e como ele se relaciona com a análise de Weber da ciência.

Dostoiévski constrói o protagonista como alguém que traz, nas facetas de sua personalidade, o conflito diante das mudanças na Rússia, apesar deste elemento não aparecer explicitamente no texto. No entanto, após a breve reconstrução do então embate que se desenrolava na Rússia, podemos inferir algumas observações.

O próprio protagonista define sua posição de forma muito clara como um “moderno progressista russo e um petersburguês sórdido” (DOSTOIÉVSKI, 2003, p. 111). Já sabemos quais eram as visões dos progressistas, filiadas aos ocidentalistas. Importa ainda destacar que este conto foi publicado em 1877, fase na qual os debates no campo intelectual russo já tinham ultrapassado o estágio inicial que narramos com Bielínski e Turguêniev, e amadurecido no entendimento de que ciência - além de todo este conjunto de filosofias ocidentais, principalmente o

³¹ Paulo Bezerra é um dos tradutores que, sob o projeto coordenado por Boris Schnaiderman, estão traduzindo as obras de Dostoiévski direto do original russo, retomando seus traços estilísticos primordiais, bem como preservando os aspectos do texto característicos da sua escrita. A obra aqui analisada foi traduzida por Vadim Nikitim, que também faz parte da equipe de tradutores.

socialismo utópico - era um mecanismo de racionalização e entendimento do mundo. Com esta fase, veio a esperança de que este sistema racional e classificatório, investigativo da realidade apenas em sua concretude, pudesse descobrir e revelar os rumos morais do homem. Além deste aspecto, Dostoiévski mescla, no estereótipo de seu protagonista, os elementos que acreditava ser prejudiciais deste endeusamento da ciência em detrimento de uma moralidade humanitária e cristã – o niilismo, e esta conclusão de que o nada é o destino dos homens.³²

A estrutura da narrativa é uma visão retrospectiva dos acontecimentos, o que proporciona ao narrador uma leitura muito clara de seus sentimentos e de sua transformação diante da experiência vivenciada: o sonho. O primeiro parágrafo do texto indica, nesta perspectiva, alguém que, após a experiência que será narrada, já não se situa no lugar comum da opinião geral e que sabe deter uma espécie de verdade, o que é bastante significativo se levarmos em consideração que o final da trama indica, como veremos, uma crítica às propostas filosóficas materialistas e socialistas que ganhavam força na Rússia de então. O trecho elucida também o título do conto. O narrador afirma:

Eu sou um homem ridículo. Agora eles me chamam de louco. Isso seria uma promoção, se eu não continuasse sendo para eles tão ridículo quanto antes. Mas agora já nem me zango, agora todos eles são queridos para mim, e até quando riem de mim — aí é que são ainda mais queridos. Eu também riria junto — não de mim mesmo, mas por amá-los, se ao olhar para eles não ficasse tão triste. Triste porque eles não conhecem a verdade, e eu conheço a verdade. Ah, como é duro conhecer sozinho a verdade! Mas isso eles não vão entender. Não, não vão entender. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 91)

Mais à frente o protagonista planeja suicidar-se e afirma ter chegado à convicção de que “no mundo, em qualquer canto, tudo tanto faz”, e completa: “dava no mesmo que existisse um mundo ou que nada houvesse em lugar nenhum”³³ (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 92). O estereótipo do negador da existência e da perda de contato com a comunidade está aí expresso. Dostoiévski parece intencionalmente construir um tipo já *desencantado*. Muito cuidado, não afirmo aqui o sentido

³² Neste sentido, é dele a famosa frase “Não há virtude sem imortalidade”.

³³ Bastante provocativo relacionar esta passagem com o já supracitado relato de Dostoiévski sobre a intenção de Turguêniev ao intitular uma de suas obras como “Fumaça”, ou seja, tanto faz, para o escritor ocidentalista, se a Rússia deixasse de existir. Não faria falta alguma.

equivocado do termo weberiano interpretado como desilusão pessoal, como já explicitarei tantas vezes ao longo do texto, mas aquele no qual a ciência e a filosofia racionalizaram a existência, retirando dela o sentido até então calcado na religião, para deixar o homem moderno à deriva, como afirma Weber.

Assim como o Ivan de Tolstói, o protagonista de Dostoiévski vivencia uma experiência que lhe retira da condição de desencantamento e racionalidade pela ciência e lhe coloca de volta nas trilhas de uma crença na sociedade justa, cristã, ao gosto de ambos os escritores russos. Vamos ao evento principal.

No sonho, ele é levado a um mundo onde prevalece uma harmonia social e uma espécie de amor fraternal universal. Os longos trechos descrevem um povo absolutamente harmonizado com a natureza e entre si. Destaco, porém, naquilo que me interessa para análise, um trecho específico desta descrição:

Eles não desejavam nada e eram serenos, não ansiavam pelo conhecimento da vida como nós ansiamos por tomar consciência dela, porque a sua vida era plena. Mas a sua sabedoria era mais profunda e mais elevada que a da nossa ciência; uma vez que a nossa ciência busca explicar o que é a vida, ela mesma anseia por tomar consciência da vida para ensinar os outros a viver; ao passo que eles, mesmo sem ciência, sabiam como viver, e isso eu entendi, mas não conseguia entender a sua sabedoria. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 111)

Dostoiévski contrapõe, aí, duas visões: a primeira é a da sociedade terrestre, caracterizada como tendo uma ciência que “busca explicar o que é a vida e anseia por tomar consciência desta vida para ensinar os outros como viver”; a segunda é a deste mundo visitado pelo protagonista no sonho, para qual eles, mesmo sem ciência, “sabiam como viver e não ansiavam pelo conhecimento da vida”. Na análise de *A Morte de Ivan Ilitch* demonstramos que Weber, no texto *Ciência como vocação* já demonstrava que a ciência moderna calcula, explica, quantifica, demonstra, mas não poderá jamais dizer ao homem qual o sentido da vida. Dostoiévski retrata esta sociedade como tendo uma vida plena. A partir dos relatos e da caracterização acima, constatamos que ali o *desencantamento do mundo* pela ciência ainda não ocorreu. Aquele mundo encantado é portador de uma harmonia entre as criaturas, que desconhecem os mecanismos da vida e estão em pleno ajuste com o cosmos à sua volta. Pierucci (2003) caracteriza este estágio como sendo eminentemente mágico e anterior à religião, ao que acrescento, ainda

não desencantado por uma religiosidade racional nem pela ciência que explica e controla o mundo. Ele assim define:

Uma visão de mundo monista — e só neste sentido a magia constitui uma “imagem de mundo” em categorias weberianas [...] — para a qual o mundo dos espíritos faz parte do mundo dos humanos tanto quanto os animais e vegetais, e onde inanimados não há, uma vez que tudo quanto existe tem “alma”, ânima, animação. Um mundo animado, em suma. Um jardim encantado, dirá Weber. (PIERUCCI, 2003, p. 69)

Vamos com calma para não insinuar que uma espécie de amor universal, como este que Dostoiévski desenha e que em Weber está inserido não na categoria de magia, mas de religião, é o foco desta relação que estabeleci. O que destaco, tanto da sociedade fictícia do conto quanto da caracterização weberiana é o mundo monista, não particionado e escalonado por uma ciência preocupada em compreendê-lo e classificá-lo. Os aspectos religiosos, neste sentido que indiquei, não integram este momento da argumentação.

Ora, este mundo mágico foi desencantado inicialmente pela religião para que, posteriormente, fosse desencantado novamente no segundo sentido que Pierucci (2003) atribui a este conceito: *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica. Em torno deste processo de passagem do mundo de uma visão teocêntrica para outra antropocêntrica, convergem inúmeros debates e teorias filosóficas como, por exemplo, a do estado de natureza, da qual Hobbes, Locke e Rousseau são os maiores representantes. Grosso modo, todas elas descrevem, pró ou contra, esta passagem na qual o homem assume uma posição dominante e racional sobre o mundo, mas que traz, consigo, essa corrupção da natureza humana. Dostoiévski, envolto também nestes debates, promove uma guinada nos acontecimentos que levarão estes habitantes exatamente a este estágio de *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica, agora possuidores também de todo interesse individualista e racional, que tem este afã de entender o mundo nas suas entranhas. É o extremo oposto do trecho que selecionei mais acima, onde o narrador descreve estes seres como possuidores de uma vida plena, exatamente pela ausência deste conhecimento racional a respeito dos mecanismos da vida.

O narrador inicia, então, uma extensa caracterização desta transformação, na qual me deterei agora como coroamento da análise. Destaco de antemão que, unificadas, elas representam basicamente a história da humanidade, em todas as

suas fases. É como um resumo que condensa toda a história do pensamento humano e do desenvolvimento da filosofia e da ciência. Ele inicia o relato:

Eles aprenderam a mentir e tomaram amor pela mentira e conheceram a beleza da mentira. [...] Depois rapidamente nasceu a volúpia, a volúpia gerou o ciúme, o ciúme — a crueldade... Ah, não sei, não lembro, mas depressa, bem depressa respingou o primeiro sangue: eles se espantaram e se horrorizaram, e começaram a se dispersar, a se dividir. Surgiram alianças, mas dessa vez umas contra as outras. Começaram as acusações, as censuras. Conheceram a vergonha, e a vergonha erigiram em virtude. Nasceu a noção de honra, e cada aliança levantou a sua própria bandeira. Passaram a molestar os animais, e os animais fugiram deles para as florestas e se tornaram seus inimigos. Começou a luta pela separação, pela autonomia, pela individualidade, pelo meu e pelo teu. Passaram a falar línguas diferentes. Conheceram a dor e tomaram amor pela dor, tinham sede de tormento e diziam que a verdade só se alcança pelo tormento. Então no meio deles surgiu a ciência. Quando se tornaram maus, começaram a falar em fraternidade e humanidade e entenderam essas ideias. Quando se tornaram criminosos, conceberam a justiça e prescreveram a si mesmos códigos inteiros para mantê-la, e para garantir os códigos instalaram a guilhotina. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 117-118)

O relato foca, inicialmente, na corrupção da natureza moral do homem, com o advento dos vícios morais, ressaltando principalmente o surgimento de grupos diferentes e da autonomia e individualidade. Destaco também a divisão daquele mundo monista que outrora relacionei com o jardim encantado de Weber. Agora, natureza e cosmos devem ser dominados pelo homem, não integrados a ele. O trecho alcança seu ponto alto quando o narrador relata o surgimento da ciência que, nesta primeira parte, remete ainda àquele sentido polissêmico que inclui as diferentes correntes filosóficas na busca de uma solução para a questão social humana, com destaque para o socialismo utópico. Posso demonstrar novamente esta tese do avanço do sentido do termo “ciência” na Rússia de então, recorrendo aos dois momentos em que ele aparece no relato do narrador. O primeiro é este que citei, para o qual ele complementa explicando que “Quando se tornaram maus, começaram a falar em fraternidade e humanidade e entenderam essas ideias”, para logo em seguida completar: “conceberam a justiça e prescreveram a si mesmos códigos inteiros para mantê-la, e para garantir os códigos instalaram a guilhotina.” É uma clara alusão à revolução francesa e ao processo de secularização e racionalização do direito. Foi neste contexto que se desenvolveram as teorias sociais ocidentais que adentraram a Rússia, no final do século XVIII e início do XIX. Nesta fase o socialismo ainda era entendido na Rússia aos moldes do romantismo

social de Victor Hugo, por exemplo, com pinceladas de um cristianismo humanista que busca transformar a sociedade. Grande parte da intelligentsia russa aceitou e cultuou esta faceta socialista. Se o socialismo tinha, até então, grande entrada, era porque fazia convergir a crença em um messianismo russo junto ao Ocidente com o sonho de uma sociedade igualitária em suas estruturas sociais, daí o uso comum da terra ser sempre associado ao falanstério de Fourier. Tudo isso regado a toques de um cristianismo focado em seus aspectos morais, longe dos dogmas da igreja católica romana. Mas esta interpretação logo seria superada e, tanto Dostoiévski quanto os demais intelectuais acabariam por interpretar que o socialismo sempre esteve à mercê de um ateísmo que nada tinha a ver com o Deus russo. Parte dos intelectuais russos, é claro, seguiu o socialismo ateísta em seus caminhos de transformação até o hegelianismo de esquerda fomentar o materialismo histórico e, com ele, a teoria da revolução do proletariado, que viria a culminar com a revolução russa de 1917 e com a instauração de um regime comunista.

Antes disso, porém, já nas últimas décadas do século XIX, o termo ciência ganharia na Rússia sua acepção mais moderna, em perfeita conjunção com os rumos que a ciência ocidental tomaria: técnica e racionalização a serviço da explicação e decodificação do mundo. Esta fase mais madura de compreensão do termo é narrada pelo protagonista na continuidade do texto:

E, no entanto, se pelo menos fosse possível que eles voltassem àquele estado inocente e feliz do qual se privaram, e se pelo menos alguém de repente o mostrasse a eles de novo e lhes perguntasse: querem voltar? — eles certamente recusariam. Respondiam-me:

“E daí que sejamos mentirosos, maus e injustos, sabemos disso e deploramos isso, e nos afligimos por isso a nós mesmos, e nos torturamos e nos castigamos mais até, talvez, do que aquele juiz misericordioso que nos julgará e cujo nome não sabemos. Mas temos a ciência, e por meio dela encontraremos de novo a verdade, mas dessa vez a usaremos conscientemente, o entendimento é superior ao sentimento, a consciência da vida – é superior à vida. A ciência nos dará sabedoria, a sabedoria revelará leis, e o conhecimento das leis da felicidade é superior à felicidade. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 118-119)

Na contramão de Tolstói e de alguns outros intelectuais russos, Dostoiévski rejeitava a ciência como portadora do “conhecimento das leis da felicidade”. Aqui, ele indica seguir os passos de Weber tanto no diagnóstico quanto na avaliação

pessimista do advento desta ciência racional.³⁴ Ela decodifica o mundo, explica, calcula, mas no fim, ao contrário do que se esperara, ela não responde nada nem indica sobre como devemos viver, qual o sentido da vida e o caminho para a felicidade. Trago também, a título de exemplo, a posição de um dos cânones da literatura russa. A posição de Bielínski é bastante ilustrativa sobre este ponto. Ele depositava na ciência esta esperança, após quase abandonar as teorias socialistas. Frank relata:

A nova orientação de Belínski, que não era segredo para ninguém, aparece explicitamente nas páginas de *O Contemporâneo*. Seu importante manifesto, publicado no primeiro número, definindo a linha ideológica da nova fase da revista, demonstra de maneira inequívoca a mudança das suas ideias. “A psicologia que não se baseia na fisiologia é tão irrealista quanto a fisiologia que desconhece a anatomia”, afirma Belínski, influenciado por Littré. Antecipando os futuros êxitos da ciência física, ele prevê o dia em que “a análise química penetrará no misterioso laboratório da natureza”, e “observando os embriões [...] reconstituirá o processo físico da evolução moral”. (FRANK, 2008, p. 249)

Saindo do eixo Dostoiévski-Tolstói, podemos constatar, a partir de Bielínski, um dos grandes influenciadores do pensamento russo que, dentro do campo intelectual daquele país, as concepções de ciência e de seu papel iam se transformando conforme a influência dos debates ocidentais ia acontecendo. Vamos novamente desenhando um cenário onde as questões levantadas pelo advento desta concepção mais racional e técnica de ciência são abordadas tanto por Weber quanto pelos literatos russos. No que concerne a Dostoiévski, ele se esforçará, como veremos no final do conto, em sugerir que não cabe à ciência tal papel, e permanecerá firme em sua posição de que ela pode sim destrinchar os mecanismos da vida, mas o advento de um homem transformado pelo Cristo é a base para o entendimento da vida e para a construção de uma sociedade harmônica. Aqui Dostoiévski volta a concordar com Tolstói. De forma resumida, Weber e os dois escritores russos diagnosticaram essa racionalização da ciência e da técnica, bem como seus efeitos na construção de uma cultura eminentemente ocidental;

³⁴ Insisto e rememoro aqui minhas conclusões resultantes da análise da novela de Tolstói: *A morte de Ivan Ílitch*. A princípio ele está com Weber no diagnóstico do advento desta ciência técnica e racional, mas não segue o entendimento do sociólogo alemão quanto à recusa de atribuir à ciência a revelação de valores que possam guiar a existência. Como constatamos, apesar do que possa indicar a constante presença de Tolstói nos textos de Weber, ambos não estão alinhados neste sentido. No texto *O que é a arte?* Tolstói deixa claro sua posição de que cabe à ciência fomentar tais valores na condução do homem rumo a uma vida harmônica e equilibrada. Neste ponto, Dostoiévski está com Weber.

Dostoiévski, assim como Weber, recusa atribuir à ciência o papel de conduzir o homem à felicidade; Tolstói está firme com Dostoiévski na crença em um cristianismo livre de dogmas que seja capaz de cumprir esta tarefa, mas acredita que a ciência, iluminada pelos valores cristãos, é capaz de revelar as leis da felicidade humana.

Kalberg (2010) destaca a posição de Weber no que concerne à ciência. Em item bastante ilustrativo intitulado *A necessária restrição da ciência*, ele demonstra, como já constatamos na análise do caso de *Ivan Ilitch*, a aversão de Weber a este profetismo da ciência. Sobriedade e cautela, aliados a um rigoroso método científico guiavam as concepções weberianas:

A ciência não pode e não deve nos dizer como temos de viver. Só é possível desenvolver noções de responsabilidade ética, honra, dignidade e dedicação a uma causa, escreveu Weber, quando as pessoas têm plena consciência de seus próprios valores — e isso somente ocorre quando os indivíduos têm de enfrentar repetidas vezes a necessidade de tomar decisões por si mesmos. E mais, se uma ciência — compreendida como conjunto de normas prescritas — se institucionaliza completamente, as decisões tomadas por “especialistas” podem ameaçar o dinamismo de uma sociedade e sua capacidade de administrar conflitos pluralistas.

Por conseguinte, é preciso circunscrever o domínio da ciência dentro de limites firmes. Suas tarefas devem permanecer restritas aos “métodos de pensar, aos instrumentos e à formação para o pensamento”, e à clareza, isto é, a avaliação da adequação dos meios para atingir determinado fim (inclusive um ideal ético) e as consequências não intencionais da ação relativa a ideais específicos. (KALBERG, 2010, p. 108-109)

O intrigante deste trecho é que Weber está consciente dos elementos morais e éticos nos quefazeres humanos. Ele não preconiza uma eliminação dessa instância, nem mesmo na própria ciência, mas prega uma lucidez intelectual e um autocontrole no sentido de se deixar bem nítido onde terminam as constatações da própria ciência e onde começam as valorações subjetivas. Defensor inveterado da liberdade individual, Weber recusa qualquer ciência que retire do homem o desenvolvimento de suas potencialidades ou motivações em nome de valores supostamente objetivos. A questão é intrincada e recebeu as mais diversas visões sobre como conciliar o desenvolvimento social e humano preservando a liberdade do homem.

Como literato, Dostoiévski vai mais além, e a crítica, que na verdade é a todo e qualquer sistema filosófico que preconize como solução social fórmulas e sistemas políticos que atuem no exterior do indivíduo – tais como o socialismo utópico - vai se transformar em indicação de que o único caminho possível está na mudança interna individual de cada um, resposta semelhante a que Tolstói dará. O caminho para esta mudança está no Cristo Russo e na resistência à tecnicização e automação do mundo pela ciência, mundo onde “a consciência da vida – é superior à vida, e o conhecimento das leis da felicidade é superior à felicidade.” Não importa conhecer e revelar leis, se isto apenas representa um acúmulo de conhecimento. Em via inversa, Weber se conformou, de certa forma, com o papel da ciência como fomentadora da “consciência da vida”, onde cada contribuição era uma soma nesta teia de significados que jamais poderia ser preenchida, lançando para fora da ciência as questões subjetivas de valores e da felicidade ligada ao sentido da vida. Dostoiévski também retirou do domínio da ciência a missão de demonstrar as “leis da felicidade”, mas depositou na sua religiosidade e em um cristianismo puro calcado essencialmente em valores morais esta tarefa.

Os caminhos da filosofia ocidental são meticulosamente representados, quando o narrador conclui a descrição dos fatos que se deram entre aquele povo gentil e inocente, agora arrancado desta condição e levado àquilo que os conservadores russos mais temiam: individualismo e uma racionalidade utilitarista. No mesmo trecho dá a deixa do que será essa *verdade* que descobriu:

Cada um tornou-se tão cioso da sua individualidade que não fazia outra coisa senão tentar com todas as forças humilhar e diminuir a dos outros, e a isso dedicava a sua vida. Surgiu a escravidão, surgiu até a escravidão voluntária: os fracos se submetiam de bom grado aos mais fortes, apenas para que estes os ajudassem a esmagar os que eram ainda mais fracos que eles mesmos. Surgiram os justos, que chegavam a essas pessoas com lágrimas nos olhos e lhes falavam da sua dignidade, da perda da medida e da harmonia, da sua falta de vergonha. Riam deles ou os apedrejavam. Sangue santo correu nas portas dos templos. Em compensação, surgiram pessoas que começaram a imaginar: como fazer com que todos se unam de novo, de modo que cada um, sem deixar de amar a si mesmo mais do que aos outros, ao mesmo tempo não perturbe ninguém, e possam viver assim todos juntos como que numa sociedade cordata. Desencadearam-se guerras inteiras por causa dessa ideia. Os beligerantes acreditavam firmemente ao mesmo tempo que a ciência, a sabedoria e o sentimento de autopreservação vão afinal obrigar o homem a se unir numa sociedade cordata e racional, e assim, enquanto isso, para apressar as coisas, os “sábios” esforçavam-se o mais depressa possível por exterminar todos os

“não sábios” que não entendiam a sua ideia, para que não interferissem no triunfo dela. Mas o sentimento de autopreservação começou rapidamente a enfraquecer, surgiram os orgulhosos e os lascivos, que exigiram sem rodeios ou tudo ou nada. Para tomar posse de tudo, recorria-se à canalhice, e se esta fracassasse — ao suicídio. Surgiram religiões que cultuavam o não-ser e a autodestruição em nome do repouso no nada. Por fim, esses homens se cansaram desse trabalho absurdo, e nos seus rostos apareceu o sofrimento, e esses homens proclamaram que o sofrimento é a beleza, já que só no sofrimento existe razão. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 118-119)

Uma espécie de profecia de uma filosofia existencialista e niilista é desenhada, na aurora de um tempo temido na Rússia como destruidor de seus valores mais orgânicos e nacionais. Mas Dostoiévski deixa sua posição final sobre esse *desencantamento do mundo* pela racionalidade científica e pela técnica. E é com ele que encerro as considerações deste capítulo, não sem antes retomar minha compreensão de que, apesar do esforço e da técnica dostoiévskiana tão altamente destacados, no sentido de dar vazão às mais divergentes vozes ideológicas – e isso geralmente é posto como parâmetro de comparação com uma literatura por demais preocupada em doutrinar, como a de Tolstói – ele não se furtou em deixar também sua posição pessoal. Somente é possível atribuir a Dostoiévski uma imparcialidade quase científica, onde ele poderia ser comparado a um estilo literário de Flaubert, por exemplo, quando lemos seus textos descolados de suas correspondências e de sua biografia. Dostoiévski e Tolstói receberam forte influência de escritores europeus, mas literatura russa não é, nem pretendia ser – principalmente da parte destes dois intelectuais – literatura francesa ou inglesa. Por este motivo encontraremos, no final do conto, o progressista russo que afirma ter se *desencaminhado* (esta é exatamente a expressão utilizada no texto) afirmar:

Mas é isso que os ridentes não entendem: “Viu um sonho, dizem, delírio, alucinação”. Eh! Que sabedoria é essa? E como eles se vangloriam! Um sonho? O que é um sonho? E a nossa vida não é um sonho? E digo mais: não importa, não importa que isso nunca se realize e que não haja o paraíso (já isso eu entendo!) — bem, mesmo assim vou continuar pregando. E no entanto é tão simples: num dia qualquer, numa hora qualquer — tudo se acertaria de uma vez só! O principal é — ame aos outros como a si mesmo, eis o principal, só isso, não é preciso nem mais nem menos: imediatamente você vai descobrir o modo de se acertar. E no entanto isso é só — uma velha verdade, repetida e lida um bilhão de vezes, e mesmo assim ela não pegou! “A consciência da vida é superior à vida, o conhecimento das leis da felicidade — é superior à felicidade” — é contra isso que é preciso lutar! E é o que vou fazer. Basta que todos queiram, e tudo se acerta agora mesmo. (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 123)

O desencaminhamento do progressista russo é o entendimento de que aquela utopia - a idade do ouro - presenciada naquele planeta fictício era apenas uma ilusão construída sobre fracos alicerces. Dostoiévski indica que a natureza humana vai despontar inevitavelmente em suas virtudes e vícios, mas a ciência, ah!, a ciência não pode responder a todas as questões e devemos resistir à tentação de delegar a ela essa árdua tarefa: “A consciência da vida é superior à vida, o conhecimento das leis da felicidade — é superior à felicidade” — é contra isso que é preciso lutar!” Qual o caminho, então para a Rússia? “O principal é — ame aos outros como a si mesmo, eis o principal, só isso, não é preciso nem mais nem menos: imediatamente você vai descobrir o modo de se acertar. E no entanto isso é só — uma velha verdade, repetida e lida um bilhão de vezes, e mesmo assim ela não pegou!” Apesar da figura do Cristo não ser citada diretamente, aí está, de forma clara, a visão de Dostoiévski a respeito deste *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica e a sua posição dentro de emaranhados de filosofias e utopias denominados, de forma geral, naquela Rússia, também pelo termo *ciência*.

CAPÍTULO 4

4.1 *Desencantamento do mundo* enquanto eliminação dos meios mágicos de salvação pela religião e os contrastes entre a Rússia e o Ocidente, na literatura de Tolstói e Dostoiévski

Os motivos em que se acredita – Por mais importância que possa existir em conhecer os autênticos motivos que guiaram a conduta da humanidade até hoje, talvez seja ainda mais importante, para o homem de conhecimento, saber quais são aqueles em que o homem pode acreditar, ou seja, aqueles que a sua imaginação pode considerar como alavanca dos seus atos até agora, uma vez que a sua felicidade e sua íntima miséria são efeitos da fé que teve nestes ou naqueles motivos, e não naquilo que foi o autêntico motivo. O autêntico motivo tem apenas um interesse secundário. (NIETZSCHE, 2007, p. 65)

É impossível compreender a análise sociológica da religião em Weber sem passar pelos conceitos fundamentais de sua sociologia, tais como o de dominação e poder. É que, para ele, o elemento religioso é instrumento, veículo, modo e práxis de poder. Logo no começo do texto *A ética protestante e o “Espírito” do capitalismo* encontraremos uma breve introdução de como a religião, como ferramenta de dominação, saiu de um estágio inicial, menos opressor e de caráter mais objetivo, para um mais regulador e simbólico. O primeiro equivale, grosso modo, ao catolicismo tradicional. O segundo ao protestantismo. Na esteira deste fenômeno, aprimorou-se o processo de racionalização da religião de forma muito mais intensa e rápida que nos séculos anteriores.

No aforismo nietzscheano, a provocação é: existem, para o homem de conhecimento, duas possibilidades de investigação a respeito da substância da conduta humana, a saber: o *motivo real* que movimenta esta conduta, e *aquela outro*, “que a sua³⁵ imaginação pode considerar como alavanca dos seus atos até agora”. Aqui, Nietzsche foi epígrafe não por acaso. Em Weber, o sentido deste aforismo parece soar como as duas descobertas de sua pesquisa, ou seja, a busca do *motivo real*, ou grande *leitmotiv* que une, em um mesmo nexos causal, protestantismo e capitalismo; racionalização da religião e da economia; dominação

³⁵ Na adaptação do aforismo nietzscheano ao nosso contexto de pesquisa, a partícula *sua* não faz referência ao próprio Weber, mas ao objeto de sua pesquisa, ou seja, as representações do homem religioso sobre si mesmo, em especial o protestante.

religiosa como embrião de uma dominação econômica. Inversamente, temos também *aquele outro* motivo, que diz respeito aos “efeitos da fé que teve nestes ou naqueles motivos, e não naquilo que foi o autêntico motivo.”

O grande motivo (*motivo real*), em Weber, é a conduta racional de vida, controlando ações e escolhas, no sentido de acúmulo e aplicação sistemática de capital. Por outro lado, o motivo de fé (*aquele outro*), no sentido metafórico e real desta expressão, é a comprovação para si mesmo da salvação, elemento individual e subjetivo do adepto ao protestantismo, posto o cenário de um processo de racionalização extremo da religião, alcançando o patamar de uma predestinação da salvação, vedado à criatura humana o conhecimento da escolha divina e até mesmo de qualquer alteração neste destino. Weber trouxe à tona, portanto, os efeitos subjetivos e os articulou em suas representações coletivas para diagnosticar um grande macroprocesso ocidental, estes como sendo os motivos reais.

Interessa perceber, neste preâmbulo, que a sociologia da religião weberiana, ao que já mencionamos com Pierucci (2003), não nasce com uma preocupação da religião em si, mas da religião como elemento e nexos causal de um grande processo que culminou na caracterização do que é o Ocidente. Destaco também que a análise microssociológica da conduta do indivíduo protestante vai desaguar na aplicação macrossociológica que deu inteligibilidade àqueles elementos que fazem do Ocidente o que ele é, e não outra coisa.

Estes dois eixos escolhidos – religião como elemento de análise comparativo e inaugurador de um *habitus* ocidental capitalista, bem como a análise subjetiva individual aplicada à formação deste mesmo *habitus* coletivo - são centrais na interrelação que faremos. Mais à frente, veremos que as personagens e trechos selecionados para esta relação são tipos e perfis psicológicos construídos por Tolstói e Dostoiévski, que dialogam criticamente com este *habitus* individual ou seus impactos na formação de uma cultura econômica ocidental, embate posto dentro do próprio mundo russo, diante do binômio ocidentalização-preservação.

Durkheim (2008) vislumbrou, de alguma forma, esta tensão intensificada na modernidade entre os ideais antigos e novos e seus impactos no organismo social, ao conceber as religiões como primeiras formas de leitura do mundo, como crenças e ritos que reforçam as representações coletivas e também em sua preocupação

com a coesão e saúde moral de um determinado grupo, que o auxiliam a manter-se unido e regulado em suas funções sociais. De fato, as contradições presentes nos mecanismos que regem a interação da religião com as estruturas sociais não são a substância da análise do sociólogo francês. Contudo, ele vislumbrou tais contradições e as concebeu como partícipes destas relações. Aparecem sob o prisma do jogo entre representações mentais e estruturas materiais, palco onde estas representações se firmam, se aprimoram e, por vezes, se conflitam nos processos de mudança social. Encontraremos, assim, na conclusão da obra *As formas elementares da vida religiosa* a seguinte análise:

Pois uma sociedade não é simplesmente constituída pela massa de indivíduos que as compõem, pelos movimentos que eles realizam, mas, antes de tudo, pela ideia que ela faz de si mesma. E, sem dúvida, acontece que ela hesita sobre a maneira pela qual deve se conceber: sente-se puxada em sentidos divergentes. Mas estes conflitos, quando explodem, tem lugar não entre o ideal e a realidade, mas entre ideais diferentes, entre o de ontem e de hoje, entre aquele que tem para si a autoridade da tradição e aquele que está na iminência de vir a ser. Seguramente pode-se investigar de onde vem que os ideais evoluam; mas, para qualquer solução que se dê a este problema, ainda permanece o fato de que tudo se passa no mundo ideal. (DURKHEIM, 2008, p. 226)

As contradições entre a tradição e a mudança, reveladas em ideais diferentes que abalam as estruturas sociais a partir de alterações na representação que uma sociedade tem de si mesma, caminham para um diagnóstico singular da modernidade. Na contramão de uma interpretação simplista do autor em pauta, que coloca os indivíduos como simples componentes integrantes de um complexo social, soma bruta destas personalidades e seus valores, vem à tona toda uma estrutura conceitual cunhada por ele que se articula no entendimento das sociedades pré-modernas e modernas, bem como de que forma se deu esta passagem. Isto será especialmente importante no método que desenvolvemos e na análise do mundo russo. Merece destaque, ainda, na complexidade analítica de seu método, o conceito de representação, ainda mais próximo de instâncias subjetivas, apesar do cuidado permanente de Durkheim em demarcar as fronteiras entre a ciência social e a psicologia, então disciplinas nascentes.

Investigando este mesmo prisma, a sociologia weberiana terá, aí sim, no seu centro, a análise das contradições postas nas relações entre a esfera religiosa e as

demais, que se emanciparam em virtude de tensões internas e de mudanças na ideia que a sociedade pré-moderna tinha de si mesma, adaptando as palavras de Durkheim.

As representações também não escapam à análise de Weber, mas podemos reconhecê-las sob o conceito de ação social. Esta comparação não deve soar estranha, se levarmos em consideração que ambas tratam dos aspectos mais subjetivos das ideias e condutas humanas, com vistas a articulá-los ao entendimento de processos sociais que se iniciam ou se desenvolvem neste âmbito e ganham corpo nas tensões e contradições sociais.

Entender estes meandros é de fundamental importância, tanto para destacar as estratégias de Weber na compreensão do tipo capitalista moderno, ligado ao *desencantamento do mundo* e a racionalização do Ocidente, quanto para demonstrar de que forma os perfis subjetivos e as ideias das personagens de Dostoiévski e Tolstói podem se revelar materializações destas contradições. Sigamos, portanto, este foco analítico.

No item sobre o nascimento das religiões, na obra *Economia e Sociedade*, Weber dirá, parafraseando um trecho do antigo testamento, que “A ação religiosa ou magicamente motivada, em sua existência primordial, está orientada para *este mundo*³⁶ [...] devem ser realizadas ‘para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra’” (WEBER, 2009, p. 280). Esta constatação, surpreendente e reveladora por contrariar a visão comum moderna, na qual sempre remetemos a religiosidade para o transcendente, apesar de sua práxis ser voltada sim, em esmagadora maioria, para este mundo, traz consigo os elementos que acompanharão todo o processo de desmagificação da religião até as suas últimas consequências éticas. É nela que Weber vai encontrar o fio da meada da concepção racional do mundo. Deteremo-nos, portanto, neste ponto.

Ocorre que, no princípio, no mundo regulado e dominado pela magia, ou podemos dizer pré-religioso em sua ausência de racionalização, as contradições entre a esfera metafísica e a material nem sequer eram consideradas. As instâncias metafísicas, a princípio, existem, com relação à esfera material, como a outra face

³⁶ Grifo do autor

de uma mesma moeda que serve para a mesma operação financeira, pagam o mesmo tributo. Neste mundo unitário, os espíritos - seres animistas que participam da realidade imediata - dão vida e explicam fenômenos naturais, bem como servem aos homens em suas necessidades materiais e são conjurados por estes. Diante desta realidade não particionada, não há espaço para conflitos éticos oriundos de exigências morais originadas no mundo metafísico racionalizado ou em virtude deste. Pierucci desenha, com Weber, o retrato, em trecho já parcialmente utilizado que retomo aqui:

Neste sentido, a magia representa para Weber o momento anterior da religião, com nítida afinidade eletiva com estágio “animista” de uma humanidade imersa num mundo cheio de espíritos, não essencialmente bons nem essencialmente maus, apenas capazes de influir “favorável” ou “prejudicialmente” nos *affaires* humanos, povoando invisivelmente um universo concebido de forma não dual (pois dual é o mundo pensado pela religião). Uma visão de mundo monista – e só neste sentido a magia constitui uma “imagem de mundo” em categorias weberianas [...] - para a qual o mundo dos espíritos faz parte do mundo dos humanos tanto quanto animais e vegetais, e onde inanimados não há, uma vez que tudo quanto existe tem “alma”, anima, animação. Um mundo animado, em suma. Um jardim encantado, dirá Weber. (PIERUCCI, 2003, p. 69)

Deste mundo mágico tal qual jardim encantado, a religião trabalhou e reformulou a práxis da relação entre o mundo dos homens e as instâncias metafísicas. No caso do especificamente ocidental, fez emergir a ética que se quer reguladora da conduta de vida, presente no ascetismo intramundano, e a conseqüente racionalização que fez do mundo moderno o que ele é, e não outra coisa: uma jaula de ferro. Ainda com Weber, resultado este não programado pelas éticas religiosas nascentes, já que a irracionalidade caminha *pari passu* com a racionalidade.

Seguindo a trilha de Weber, chegamos a outro ponto demarcatório: pode-se indicar uma etapa, um movimento, tal qual um *creciendo* nesta grande composição religiosa, para qual o sociólogo alemão alegava não ter ouvido musical e, talvez exatamente por isso a decifrou tão detalhadamente? Em outras palavras: é possível, dentro da leitura que Weber faz da religião, apontar o momento no qual esta concepção racional do mundo nasce? A resposta afirmativa pode ser validada no texto *A ética econômica das religiões mundiais*, onde se encontra, além de uma

breve introdução ao estudo do que Weber denomina de “religiões mundiais”³⁷, uma forte base argumentativa que revela, em seus meandros, toda a metodologia construída por ele na tentativa de coadunar fatores econômicos, religiosos, psicológicos e culturais na interpretação e compreensão do papel do fenômeno religioso para a racionalização do mundo, de forma mais geral, bem como no especificamente ocidental.

Pierucci (2003) indica que, dentro deste momento, o papel dos intelectuais da religião foi determinante no sentido de desenvolver uma doutrina que busque dar significado a este mundo, mas ainda assim não nos aponta este marco de forma específica, para o qual conduzi a busca e o encontrei no seguinte trecho, de significativa importância tanto para o entendimento da própria lógica interna da argumentação weberiana quanto de minha tese:

Sempre que as promessas do profeta ou do redentor não atenderam suficientemente às necessidades das camadas socialmente menos favorecidas, uma religião de salvação, secundária, desenvolveu-se regularmente entre as massas, sob a doutrina oficial. *A concepção racional do mundo está encerrada, em germe, dentro do mito redentor. Uma teodiceia racional de infortúnio foi, portanto, em geral, uma evolução desta concepção do mundo*³⁸. (WEBER, 2002, p. 194)

Aí estão, expostos em destaque, o “momento histórico”, o meio e os mecanismos que representam o caldo de cultura no qual nasceu a concepção racional do mundo. Não se pode ler a afirmação de que o surgimento de religiões de salvação e sua busca por uma racionalização que desse sentido às desigualdades do mundo esteja, de forma monocausal, ligada a uma suposta luta de classes com conotação metafísica. Weber não aceita a relação diretamente proporcional, indicada pelo marxismo vulgar, no sentido de condicionar unicamente às causas econômicas ou bases materiais da existência as mudanças na superestrutura social, mas toma as categorias marxianas como tipos ideais para o estabelecimento de uma relação multifatorial entre os diversos elementos que se articulam para construir

³⁷ Ipsis litteris, segundo o texto weberiano: “Entendemos pela expressão ‘religiões mundiais’ as cinco religiões ou sistemas, determinados religiosamente, de regulamentação de vida que conseguiram reunir à sua volta multidões de crentes. [...] A ética religiosa confuciana, hinduísta, budista, cristã e islâmica pertencem todas à categoria das religiões mundiais. Uma sexta religião, o judaísmo, também será examinada aqui, porque contém as condições históricas preliminares decisivas para o entendimento do cristianismo e do islamismo e pela sua significação histórica e autônoma para a evolução da moderna ética econômica do ocidente [...]” (WEBER, 2002, p. 189)

³⁸ Grifo meu.

o mundo tal qual ele é (cf. WEBER, 2003, p.64). No mais, ele mesmo dirá sem que restem dúvidas que:

Nossa tese não é a de que a natureza específica da religião constitui simples “função” da camada que surge como sua adepta característica, ou que ela represente a “ideologia” de tal camada, ou que seja um “reflexo” da situação de interesse material ou ideal. Pelo contrário, uma interpretação errônea mais básica do ponto de vista dessas discussões dificilmente seria possível.

Por mais incisivas que as influências sociais, determinadas econômica e politicamente, possam ter tido sobre uma ética religiosa num determinado caso, ela recebe sua marca principalmente das fontes religiosas e, em primeiro lugar, do conteúdo de sua anunciação e promessa. Frequentemente a geração seguinte reinterpreta essas anunciações e promessas de modo fundamental, ajustando as revelações às necessidades da comunidade religiosa. [...] Outras esferas de interesse só poderiam ter uma influência secundária; com frequência, porém, tal influência é muito óbvia e, por vezes, decisiva. (WEBER, 2002, p. 191)

Portanto, a esfera religiosa é a fonte originária dos movimentos dialéticos de criação, interpretação e reinterpretação da sua doutrina. Os sacerdotes e profetas os atores envolvidos. Desenha-se, aí, a interpretação do conceito bourdieusiano de campo. A esfera religiosa, em seus aspectos próprios, vai ganhando complexidade e singularidade cada vez maiores.

Quanto às demais esferas, elas não são relegadas a segundo plano. Sua influência, apesar de secundária, pode ser por vezes decisiva. Insistimos neste aspecto metodológico da interpretação de Weber dos fenômenos sociais, em especial da religião, porque entender esta abordagem é de fundamental importância na compreensão da mecânica de funcionamento dos fenômenos de racionalização e *desencantamento do mundo*. Errar na leitura metodológica agora seria comprometer a análise dos aspectos sócio-político-culturais correspondentes encontrados nos textos literários como, por exemplo, a análise que Weber fará da revolução russa e a visão que Tolstói tinha dos processos sociais ligados aos fatores que gestaram este acontecimento. A disputa interna da esfera religiosa e a dialética de repercussão entre ela e as demais esferas é, assim, a tônica que Weber está invocando quando conecta a insatisfação das camadas socialmente menos favorecidas com a renovação dos dogmas religiosos.

Ora, é no seio desta luta de classes que vai surgir o cerne da concepção racional do mundo, quando os que sofrem começam a indagar a razão e o sentido de sua condição e o papel de Deus neste contexto. As religiões pertencentes às classes dominantes desenvolveram, dirá Weber, diversas saídas para esta questão como, por exemplo, a onisciência inescrutável de Deus, no Islão; o dualismo do bem e do mal no zoroastrismo; a predestinação das almas no calvinismo ou a doutrina do *karman* no hinduísmo (cf. Weber, 2006). O movimento dialético-ideológico presente neste embate tem seus ecos na dinâmica religiosa e proporcionou, juntamente com outros fatores, o surgimento de religiões de salvação e a ascensão de profetas, intelectuais da religião que foram paulatinamente desmagificando-a. O elemento econômico-social se une a outros na compreensão do fenômeno religioso, evitando uma sociologia reducionista monocausal. Talvez somente uma metodologia com este escopo pudesse dar conta de tornar inteligível o processo de racionalização do mundo ocidental, que aí se revela de forma impressionante.

Racionalização do mundo pela religião é, assim, um processo que possui diversas camadas dentro de uma estrutura única, onde a mais externa representa a magia e a mais interna o grau máximo da religião racionalizada, encontrando-se, neste estágio, a eliminação dos meios mágicos de salvação, onde insistimos, com Pierucci, no grau máximo que alcançou a ascese intramundana, movimento especificamente ocidental e historicamente localizado (cf. PIERUCCI, 2003, p. 94-97).

O processo de *desencantamento do mundo*, em seu sentido de eliminação dos meios mágicos de salvação, pode ser posto dentro do grande processo de racionalização ou da concepção racional do mundo, mas nem toda concepção racional do mundo encerrou em si, ou manifestou o processo de eliminação dos meios mágicos de salvação neste grau máximo encontrado no protestantismo ascético intramundano. Podemos falar, talvez, em racionalização ou concepção racional do mundo em sentido *lato sensu*, da passagem da magia para religião de forma mais geral, processo este que ocorre com a maioria das religiões mundiais, mas não em todas, ou racionalização ou concepção racional do mundo em seu sentido *strictu sensu*, ou seja, da continuidade do processo de racionalização como aprofundamento, manifestado na eliminação dos meios mágicos de salvação, agora já dentro da própria esfera religiosa, do qual o *desencantamento do mundo* é parte

integrante. Interessa saber que, apesar destes estágios, o processo tanto ganha um caráter geral com infinitos matizes, quanto possibilita o recorte de um contexto específico como, por exemplo, a tese sobre *A Ética protestante e o “Espírito” do Capitalismo*. É o conceito de tipo ideal que vai dar inteligibilidade a esta mecânica.

O processo *lato sensu* que ocorreria na Rússia alcança possibilidades comparativas com o *strictu sensu* no protestantismo ocidental. Ambos estão inseridos dentro do grande processo de racionalização do mundo pela religião. Weber buscou compará-los com vistas ao especificamente ocidental e nós seguiremos este caminho, a partir da literatura, para compreender tais processos na Rússia e lançar novas luzes sob a análise weberiana, bem como sob a literatura de Dostoiévski e Tolstói. Avancemos um pouco mais nos conceitos de magia e religião.

Magia e religião são, em sua essência, termos utilizados por Weber na tentativa de estabelecer uma leitura do avanço, no mundo, de uma crescente racionalização. São puros em sua concepção típica ideal, mas na realidade essas condições se interpenetram até os dias atuais³⁹. Não existe, na concretude do mundo das ações, um limite estreito, estereotipado, fronteira delineada entre ações mágicas e religiosas. Novamente, Pierucci captou com extrema perspicácia esse fato, destacando que “sendo principalmente *doutrina*, a religião representa um momento cultural de racionalização teórica, de *intelectualização*, com nítidas pretensões de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade e ao culto” (PIERUCCI, 2003, p. 69). Destacamos o trecho, “momento cultural de racionalização teórica”, por indicar que ele está inserido, portanto, em outro grande macroprocesso. Em outras palavras, o grande processo de racionalização comporta, dentro do grande guarda-chuva da passagem da magia para religião, outros processos menores que o definem e concretizam pouco a pouco, *estando aí o embrião da “concepção racional do mundo”* que, como tal, representa um estágio no grande macroprocesso de racionalização, sendo o mito redentor e a teodiceia racional de infortúnio, em geral, *“uma evolução desta concepção do mundo”*.

³⁹ Como exemplo, a venda de “objetos abençoados” por parte de algumas igrejas neopentecostais, que garantem o sucesso em determinada atividade. Religião e magia lado a lado.

A diferença cabal entre magia e religião está, essencialmente, como disse Pierucci, na “nítida pretensão de controle sobre a vida prática dos leigos, querendo a constância e a fidelidade à comunidade e ao culto”, e não no fato de a primeira agir com vistas a este mundo e a segunda visando o outro mundo.

Portanto, tanto a magia quanto a religião trabalham no sentido de atuar na realidade material deste mundo, realizadas “para que vás muito bem e vivas muitos e muitos anos sobre a face da terra” com exceção, por exemplo, do cristianismo (cf. WEBER, 2002, p. 196). Exceção que encerra um novo capítulo de extrema importância neste processo de racionalização, se imaginarmos o retorno ao cristianismo puro defendido por Tolstói e Dostoiévski, tema a ser desenvolvido posteriormente. Antes, precisamos entender o que representa este novo capítulo para o processo de racionalização, que vai desaguar exatamente na tese de *A Ética Protestante e o “Espírito” do Capitalismo*.

Recapitular toda esta trajetória do processo de racionalização é importante, pois é a partir desta compreensão que poderemos adentrar no mundo russo em breve. Assim, de tudo o que foi dito, temos as seguintes etapas até aqui: 1. Magia e religião agindo com vistas a este mundo, considerando-se a anterioridade da primeira com relação à segunda; 2. Religião racionalizando a magia, buscando o sentido racional para este mundo, no âmbito do desenvolvimento de doutrina e fidelidade ao grupo. 3. Análise do processo de racionalização ocorrido dentro da religião judaico-cristã e, finalmente, saindo de uma análise que até então comparava as religiões mundiais na busca do especificamente ocidental, o último estágio: 4. Racionalização interna do cristianismo desmagificando, em grau máximo, os meios mágicos de salvação, ou seja, o cristianismo como religião que atua no outro mundo, exatamente o sentido inverso dos estágios 1 e 2. Até aqui nos detemos nestes dois primeiros estágios. Agora vamos avançar para os seguintes: 3 e 4, concluindo assim este estudo inicial em torno dos aspectos gerais dos movimentos de racionalização e *desencantamento do mundo*.

Ora, o que leva Weber a colocar o Cristianismo primitivo como uma exceção às religiões que agem com vistas a este mundo? Quais impactos desta posição cristã nos processos internos de racionalização encontrados em seu

desenvolvimento histórico? Ainda no texto *A ética econômica das religiões mundiais*, encontraremos o seguinte trecho que é, para a etapa 3, nosso ponto de partida:

Para o estudioso empírico, os valores sagrados, diferindo-se entre si, não devem ser interpretados apenas, e nem mesmo preferencialmente, como “voltados para o outro mundo”. Isso ocorre à parte o fato de que nem toda religião, nem toda religião mundial, conhece o “além” como um centro de promessas definidas. A princípio, os valores sagrados das religiões primitivas, bem como cultas, proféticas ou não, eram os bens sólidos deste mundo. Com a única exceção parcial do cristianismo e de uns poucos outros credos especificamente ascéticos, consistiam tais bens em saúde, vida longa e riqueza. Eram essas as promessas feitas pelas religiões chinesa, védica, zoroastriana, hebraica antiga e islâmica; e da mesma forma pelas religiões fenícias, egípcia, babilônica e alemã antiga, bem como pelo hinduísmo e budismo aos devotos leigos. Somente o virtuoso religioso, o asceta, o monge, o sufi, o dervixe, lutavam pelos valores sagrados, que se ligavam ao “outro mundo”, em comparação com os bens sólidos deste, como saúde, riqueza e vida longa. (WEBER, 2002, p. 196)

Weber inicia o parágrafo alertando que todo estudioso da religião deve interpretar os valores sagrados como, em sua maioria, voltados para este mundo. É como já dissemos anteriormente. Mergulhados nas consequências éticas e científicas do século do iluminismo e racionalismo, já dividido entre discurso religioso - sempre remetendo ao transcendente - e discurso científico - como o representante deste mundo - tendemos a fazer esta dicotomia de forma automática. Mas o que Weber nos chama à atenção é que, em sua maioria, os valores e práticas religiosas são voltados para este mundo e buscam nele se situar, postas aí as exceções do budismo e do cristianismo.

Sob este aspecto, Weber fará uma importante distinção a respeito deste conflito das ordens religiosas com o mundo e as saídas possíveis encontradas, expressas em duas tipologias: “ascetismo” e “misticismo”. Importa determo-nos um pouco nesta diferença, já que ela é importante tanto para a continuidade da análise do processo de racionalização e *desencantamento do mundo*, quanto para as futuras correlações com as visões de Tolstói e Dostoiévski sobre o mesmo tema expressas em suas obras.

Segundo a interpretação weberiana, *ascetismo* remete à polaridade na qual o que se espera é uma “ação, desejada por Deus, do devoto que é instrumento de

Deus”. Por outro lado, no *misticismo*, que é a posse contemplativa do sagrado, o devoto é “recipiente do divino”, não seu instrumento. Assim, o ascetismo aparece como a ação no mundo para “domesticar o que é da criatura e maligno através do trabalho numa vocação mundana”, e o misticismo como uma fuga a este mundo, visto como “um perigo para o estado irracional e outros estados religiosos voltados para o outro mundo”. Apesar dessa dicotomia, Weber dirá que este contraste pode ser diminuído em dois casos: a) quando o asceta limita-se a “controlar e superar a malignidade” em sua própria natureza, ou quando b) o místico resolve “permanecer nas ordens do mundo”⁴⁰ (cf. WEBER, 2002, p. 228).

Importa destacar, novamente, que estes tipos puros nunca serão encontrados assim na realidade, podendo apresentar-se num grau de proximidade máxima com a tipologia ou afastando-se dela em determinados aspectos, até mesmo misturando-se ambos em tipos correlatos.

Interessante observar que, ainda na análise de Weber, “Os judeus desenvolveram o misticismo, mas quase nenhum ascetismo do tipo ocidental” (WEBER, 2002, p. 227). Na diferença de posição entre cristianismo e judaísmo, quanto a uma teodiceia anteriormente referida, a corrente mais espiritualizada do judaísmo, os essênios, que faziam oposição aos saduceus como a seita mais materialista – a que pregava uma recompensa terrestre aos devotos – desenvolveu o caminho extremo oposto, uma fuga do mundo, até onde posso afirmar algo próximo deste misticismo classificado por Weber. O cristianismo aqui analisado apresentará exatamente este misticismo enquanto fuga ao mundo.

Pensando nas implicações futuras para as relações com a literatura russa que esta exceção classificada por Weber revela, em um texto que localiza e compara as religiões mundiais, percebi que a nossa proposta analítica e comparativa é muito mais profícua dos que as hipóteses iniciais poderiam indicar, especialmente quanto à leitura que Dostoiévski e Tolstói fazem do cristianismo. E não só deste ponto de vista, mas do fato de que, ao sugerir, como já dissemos, o protestantismo ascético intramundano como o grau máximo de desmagificação que uma religião pode alcançar, localizando este fenômeno em um momento histórico e geográfico

⁴⁰ Apenas como provocação inicial, veremos que Aliócha, o herói de *Os irmãos Karamázov*, será convidado, pelo seu tutor espiritual no mosteiro a sair da reclusão e estar no mundo como forma de caminho para a virtude.

específico no mapa (cf. PIERUCCI, 2003, p. 94), Weber parecia remeter sua análise à árvore genealógica do grande processo de racionalização, enxergando esta exceção parcial do cristianismo como uma bifurcação, onde inicialmente temos um amor universalista com conotações místicas de afastamento do mundo, para que, mais tarde, pudesse conferir ao Ocidente esta especificidade cultural, ética e econômica, aí sim já transmutada em ascetismo intramundano. Não é a toa que Weber classifica o cristianismo como “exceção parcial”, já que, internamente, ele comporta dois movimentos: ascetismo intramundano e misticismo de afastamento ao mundo, apesar de originalmente corresponder a esta última característica. O ascetismo intramundano promovido pelos calvinistas com intenso controle ético sobre os indivíduos corresponde a um refinamento do grande processo de racionalização, o qual Weber vai localizar especificamente dentro de outro processo, aí sim conceituado como *desencantamento do mundo*. É preciso muito cuidado para não embaralhar os elementos conceituais que Weber vai construindo e relacionando, por isso dissemos outrora que o grande processo de racionalização da religião com relação às práticas mágicas comporta, aí dentro, outros movimentos singulares e historicamente localizados, como o de *desencantamento do mundo*. Traçar essa trajetória e suas demarcações ideológicas é importante para localizar algumas nuances que nos auxiliarão a compreender o tipo de cristianismo defendido por Tolstói e Dostoiévski.

Inicialmente, podemos indicar que a radicalização desta mística cristã pura, por parte dos dois escritores russos, os conduziu a uma exigência ética da conduta de vida próxima do que o ascetismo intramundano protestante chegou, mas as afinidades acabam aqui. Incomodados com o individualismo que esta racionalização promovia, embarcaram em uma espécie de cristianismo virtuoso, que encontra na transformação do homem as bases para as mudanças sociais. Esta posição os coloca em constante conflito com a demais esferas existentes e revela toda a tensão presente na modernidade. Este era um dos pontos do interesse de Weber na literatura russa. Avancemos então, no sentido de localizar o cristianismo neste grande processo de racionalização e qual o seu papel específico no *desencantamento do mundo*. Deterei-me, a partir daqui, também na caracterização da figura de Jesus e sua doutrina, neste contexto, pela importância que Tolstói e Dostoiévski atribuíam a ele.

O cristianismo nasceu no centro cultural do judaísmo. Lembrando que Weber aloca o judaísmo antigo fora da exceção das religiões que voltaram suas promessas para o “além”, ou seja, para ele, a recompensa dos fiéis eram bens materiais no aqui e agora. Curiosamente, Jesus é um profeta que nasceu no seio das seitas judaicas menos favorecidas, o que de certa forma nos remete, também, à leitura weberiana de que, quando as religiões oficiais não responderam a contento as demandas questionadoras de sentido quanto à lógica do sofrimento, ai nasceram profetas que desenvolveram uma ética alternativa, racionalizando a religião oficial e desenvolvendo uma nova doutrina, o qual atestaremos logo mais.

O povo judeu possuía diversos grupos e seitas que discordavam em certos pontos, das quais citaremos apenas três como forma de ilustrar esta diversidade interpretativa da lei judaica, a saber: os essênios, seita judia que surgiu por volta de 150 anos A.C. e acreditava na imortalidade da alma e na ressurreição; os saduceus, seita que surgiu por volta de 240 anos A.C. e não acreditava na imortalidade da alma nem na ressurreição e os samaritanos, que após os cisma das dez tribos perpetuaram sua luta com os reis judaicos. Como se pode notar, a religião judaica não era perfeitamente unificada do ponto de vista da interpretação doutrinária, tendo os livros dos profetas antigos, incluindo o de Moisés, como suas escrituras sagradas, mas como possuidora de interpretações diversas. Ora, é neste contexto que vai surgir a cisão histórica que irá separar o cristianismo do judaísmo em sua acepção original.

Jesus ganhou rapidamente a adesão das massas sofredoras e excluídas da salvação e da inserção nos círculos de maior prestígio social, revelando a elas uma nova teodiceia do sofrimento. Nesta, não são mais os bens deste mundo nem as altas posições sociais que ele pode oferecer em recompensa aos fiéis, mas sim a realidade escatológica reservada para estes excluídos da terra. Esta inversão coloca, como exigência a estes excluídos, uma ética de afastamento do mundo ainda mais profunda, e direciona seu olhar para esta realidade transcendente. Weber dirá, com relação às características gerais do judaísmo e do cristianismo:

O judaísmo origina-se numa comunidade hierocrático-burguesa liderada por profetas, sacerdotes e, por fim, por intelectuais com formação teológica que não se interessava pelo Além e aspirava ao restabelecimento, no Aquém, de um reino nacional destruído, e, de resto, um bem-estar burguês neste mundo, conseguido pela

observação de uma lei casuística. *O cristianismo, por fim, desenvolveu-se a partir de uma comunidade de participantes no culto místico de Cristo na comunhão, cheia de esperanças escatológicas postas em um reino universal de Deus, inimiga de toda violência e de resto indiferente diante das ordens de um mundo cujo fim parece iminente*⁴¹, liderada carismaticamente por profetas e hierocraticamente por funcionários. Mas estes inícios tão fundamentalmente diferentes, que não podiam deixar de manifestar-se em atitudes diferentes diante das ordens econômicas, e os destinos igualmente diferentes na evolução destas religiões não impedem que a hierocracia, correspondendo às suas condições de existência universalmente semelhantes em seus pontos importantes - uma vez passada a época dos heróis carismáticos da religião e concluída a adaptação à vida cotidiana - produza, em certo sentido, efeitos semelhantes sobre a vida social e econômica - mas, conforme ainda veremos, com algumas exceções importantes. (WEBER, 2009, p. 386)

Interessante notar que hoje, após séculos de racionalização, as religiões neopentecostais, mesmo tendo como base a doutrina cristã e seu declarado distanciamento para com as ordens e bens deste mundo, possuem um vasto apelo para com estes mesmos bens palpáveis no aqui e no agora. Para fugir a esta discrepante contradição doutrinária, realizaram uma espécie unificação de textos sagrados do antigo e novo testamento, eliminando as diferenças marcantes do ponto de vista de suas teodiceias, já que é exatamente nos textos do antigo testamento onde vamos ler as promessas religiosas voltadas para este mundo. Mas tudo isso é fruto também de um processo onde a hierocracia e suas constantes reinterpretações, como diz Weber, produziu efeitos semelhantes sobre a vida social e econômica, apesar da origem dicotômica. Precisamos explicitar, agora, essa diferença na teodiceia do cristianismo e do judaísmo, destacando os aspectos particulares do primeiro. Vale a pena recorrer a um breve contexto histórico.

Utilizo, aqui, um breve trecho do texto do professor e historiador Géza Vermes, um dos maiores estudiosos do cristianismo e defensor de uma leitura histórica de Jesus. A partir dela, poderemos contextualizar ainda mais as origens desta teodiceia cristã de amor místico e conflito com as ordens do mundo, aspecto marcante da “filosofia” de Tolstói e Dostoiévski, bem como do movimento de racionalização aí iniciado. Geza traça um breve contorno do mundo em que Jesus viveu, como podemos averiguar:

⁴¹ Grifo meu

Permitam-me fazer um esboço do mundo em que viveu Jesus, na juventude e começo da idade adulta, na primeira e na segunda décadas do século 1. Na distante Roma, Tibério reinava supremo. Valério Grato e Pôncio Pilatos governavam a Judéia. José Caifás era sumo sacerdote dos judeus, presidente do Sinédrio de Jerusalém e dirigente dos saduceus. Hilel e Shamaí, os líderes das mais influentes escolas farisaicas, possivelmente ainda estavam vivos e, no curso da vida de Jesus, Gamaliel, o Velho, tomou-se sucessor de Hilel. Não muito longe de Jerusalém, alguns quilômetros ao sul de Jericó, às margens do Mar Morto, os ascéticos essênios cultuavam Deus em sagrado recolhimento e planejavam a conversão do resto do povo judeu ao verdadeiro judaísmo, conhecido somente por eles, os seguidores do Mestre de Justiça. E, no vizinho Egito, em Alexandria, o filósofo Fílon ocupava-se de harmonizar o estilo de vida judaico com a sabedoria da Grécia, sonho cultivado pelos judeus civilizados da Diáspora.

Na Galiléia, o tetrarca Herodes Antipas permanecia como senhor da vida e da morte, continuando a alimentar (em vão) a esperança de que um dia o imperador pusesse fim à sua humilhação, concedendo-lhe o título de rei. Ao mesmo tempo, depois da revolta que se seguiu ao cadastramento de contribuintes, ou censo, ordenado em 6 d.C. pelo embaixador da Síria, Públio Sulpício Quirino, Judas, o Galileu, e seus filhos estimulavam as tendências revolucionárias dos violentos nortistas, tendências que resultaram na fundação do movimento zelote. (VERMES, 1996, p. 13-14)

Em poucas linhas, podemos traçar um amplo diagnóstico das disputas políticas internas do judaísmo, bem como do anseio de que o povo judeu pudesse por fim aos anos de submissão a Roma. É conhecida a promessa de diversos profetas judeus a respeito do Messias que viria retirá-los da vergonhosa condição na qual se encontravam. A esperança, portanto, era a de um messias apoiado na teodiceia voltada para este mundo, ou seja, que viria devolver ao judaísmo seu lugar de destaque e de povo escolhido diante das demais civilizações. Certamente, como veremos, Jesus não correspondeu a este anseio e aí está o cerne da cisão que faria do cristianismo uma nova religião. Percebemos ainda, na passagem, as disputas internas dentro do campo religioso judaico, onde por um lado temos José Caifás, sumo sacerdote e presidente do Sinédrio, adepto da seita dos saduceus que, como já destacamos, eram a vertente mais “materialista” do judaísmo e, por outro, os essênios que a ele faziam oposição como a vertente mais “espiritualista”. Diante disto tudo, as lideranças religiosas atuavam no campo político para tentar atenuar as tentativas de revolta contra o império. Foi neste contexto que Jesus reinterpretou a

lei mosaica invertendo a lógica ética e direcionando-a exclusivamente para o outro mundo.

Aqui, temos mais uma reveladora pista para compreender os posicionamentos de Tolstói e Dostoiévski: especialmente este último conferia à Rússia uma espécie de missão messiânica junto ao Ocidente, qual seja a propagação deste cristianismo puro que é, em essência, este amor fraternal universalista e com fortes exigências éticas. Se para o judaísmo o profeta vinha restabelecer um reino neste mundo e retirá-los da condição de submissão na qual se encontravam, para Dostoiévski o cristianismo russo, em sua pureza ética, salvaria o cristianismo ocidental de sua corrupção mundana, fruto de sua mescla com as disputas políticas e econômicas. Mais curioso ainda é perceber que Weber faz uma enorme correspondência entre o primeiro movimento mais intenso de racionalização dos meios mágicos de salvação pela religião – o judaísmo – e o protestantismo. Lembrando, contudo, que o cristianismo nascente racionalizou a magia apenas em exigências éticas voltadas para uma ordem transcendente. O protestantismo, portanto, faz parte deste legado cristão, mas difere-se dele essencialmente neste quesito. Aí está, novamente, o foco que nos interessa, comparativamente, e também ao próprio Weber, entre a religiosidade ocidental e a russa. Preciso é, portanto, aprofundarmo-nos ainda mais na compreensão deste cristianismo puro.

No texto *As religiões culturais e o mundo* Weber classifica Jesus a partir de dois aspectos centrais: seu “carisma de dominar os demônios e da sua veemente pregação” (cf. WEBER, 2006, p. 313). Ambos os fatores se articulam na construção de um profeta que rompe com a tradição intelectualista do judaísmo e faz surgir esta nova forma de teodiceia, voltada para os desgraçados deste mundo.

Esta veemente pregação, explica Weber, tem como contrapartida o fato de que Jesus “não é comentarista das escrituras” e, no entanto, exorta a todos a buscar uma radical “pobreza de espírito”, exatamente esta que vai à contramão do intelectualismo elitista da raça judaica. Ele afirma:

[...] o aparecimento de Jesus coincide com uma época das mais intensas esperanças messiânicas – e, por outro lado, pelo caráter intelectualista que a erudição bíblica adquirira nas mais altas esferas da religiosidade judaica. O Evangelho cristão surgiu, em oposição a isso, como uma proclamação dirigida por um não intelectual somente a não intelectuais, aos “pobres de espírito”. (WEBER, 2006, p. 313)

Essa ruptura calcada nestes dois aspectos: carismático e verbalista, que interpreta as escrituras direcionando-as a estes pobres de espírito será determinante na mecânica de afastamento do mundo que ganharia o cristianismo e explica, ainda, uma contradição⁴² existente na interpretação de Weber, a saber, situar Jesus como o profeta que atrai às multidões, exatamente em função de seu carisma mágico e de sua pregação voltada a esta classe estropiada, para afirmar, logo em seguida que, no entanto, o cristianismo não é esta religião com “supostos ‘instintos proletários’”, ou uma “proclamação para toda gente e para todos os fracos”, ou seja, apesar de os efeitos do carisma anti-intelectualista, a ética nascente nesta nova interpretação da lei mosaica é rigorosa e exige uma espécie de heroísmo de seus seguidores. É exatamente este heroísmo cristão que será buscado por Tolstói e Dostoiévski em suas personagens e diagnosticado por Weber naquilo que Schluchter, analisando a sua sociologia, conceitua como “luta de deuses”. Weber afirma:

[...] Esse rasgo anti-intelectualista, a rejeição da sabedoria tanto helênica como rabínica, é o único elemento “de classe” e sumamente específico da sua anunciação. De resto, está longe de ser uma proclamação para toda a gente e para todos os fracos. O jugo é leve, com certeza, mas apenas para aqueles que são capazes de voltar a ser como crianças⁴³. Na verdade, a sua revelação apresenta exigências enormes e limita rigorosamente a salvação a uma aristocracia. Nada está mais longe de Jesus do que a ideia de um universalismo da graça divina, contra o qual luta, pelo contrário, toda a sua pregação: *poucos* são eleitos para passar pela estreita porta, e são aqueles que fazem penitência e acreditam nele; os outros, o próprio Deus os torna impenitentes e duros, sendo, como é natural, precisamente os orgulhosos e ricos que estão mais sujeitos a este destino. (WEBER, 2006, p. 314)

Esta contradição é central, também, naquilo que me interessa, por ser a partir dela que, a meu ver, nesta nova ética cristã baseada nessa teodiceia voltada para o outro mundo, vai ocorrer um novo estágio de racionalização já iniciado, como define o próprio Weber, no judaísmo. Ocorre que, essa primeira racionalização judaica estava fincada, também, neste intelectualismo, que ao ser contestado por Jesus faz convergir a salvação quase que exclusivamente nas exigências éticas, chegando mesmo a opor quaisquer mecanismos práticos de caráter exterior como passíveis de

⁴² Contradições das quais a sociologia weberiana está cheia como, por exemplo, nos conceitos de racionalidade e irracionalidade e sua constante interrelação.

⁴³ Tal qual o príncipe Míchkin, em *O Idiota*, assim considerado exatamente pela sua bondade absoluta e inocente para com as ordens e ações malignas deste mundo.

proporcionar esta graça. Em outras palavras, eliminação dos meios mágicos de salvação.

Gostaria de destacar, assim, uns poucos trechos presentes nos evangelhos que mostram que este cristianismo primordial, em sua essência, racionalizou o judaísmo no sentido de uma nova teodiceia, já que tanto Tolstói como Dostoiévski apontam para um ideal que converge para um retorno a este cristianismo puro.

É comum aos dois literatos russos utilizarem-se de passagens bíblicas em seus textos, ratificando suas posições ideológicas e indicando ao leitor uma espécie de referencia ético-evangélica, ponto de partida e chegada que define a bússola moral da trama. Utilizo-me, agora, do mesmo recurso para avançar um pouco na exceção weberiana, tentando demonstrar a lógica interna do cristianismo a partir de sua própria literatura, para desdobrarmos, posteriormente, essa lógica no processo específico de racionalização interno sofrido em seu seio.

Passemos aos oito trechos⁴⁴ selecionados, que trazem consigo uma representação mais intensa desta nova teodiceia à luz da teoria weberiana. Classificaremos as citações com uma letra, a fim de recorrermos a elas posteriormente ao longo da tese, quando servirem de aporte comparativo.

Trecho a) Bem-aventurados os aflitos, porque eles serão consolados. Bem-aventurados os mansos, porque eles herdarão a terra. Bem-aventurados os que têm fome e sede da justiça, porque eles serão saciados. Bem-aventurados os misericordiosos, porque eles receberão misericórdia. Bem-aventurados os limpos de coração, porque eles verão a Deus. Bem-aventurados os pacificadores, porque eles serão chamados filhos de Deus. Bem-aventurados os perseguidos por causa da justiça, porque deles é o Reino dos Céus. Bem-aventurados sois vós, quando vos injuriarem e perseguirem, e {mentindo} disserem todo mal contra vós, por causa de mim. Alegrai-vos e regozijai-vos, porque é grande a vossa recompensa nos Céus, pois assim perseguiram os profetas anteriores a vós. (Mateus, 5:1 a 12)

Trecho b) Ouvistes que foi dito: “Olho por olho e dente por dente”. Eu, porém, vos digo para não se opor ao malvado. Pelo contrário, ao

⁴⁴ Optamos por utilizar a tradução do Novo Testamento, de Haroldo Dutra Dias, por ser realizada, de forma inédita, direto dos manuscritos gregos, com foco na linguagem, respeitando questões culturais, históricas e teológicas, sem alterações de cunho dogmático. Haroldo Dutra estudou grego clássico, literatura grega, paleontografia e crítica textual, hebraico, aramaico e tradição judaica. Optamos também por colocar as referências dos trechos bíblicos após as citações. As referências da tradução aqui utilizada podem ser encontradas na bibliografia.

que te bater na face direita, vira-lhe também a outra. E ao que deseja levar-te a juízo, para tomar-te a túnica, deixa-lhe também o manto. E quem te compelir a caminhar uma milha, vai com ele duas. Dá ao que te pede e não dês as costas ao que deseja tomar-te um empréstimo. Ouvistes que foi dito: “Amarás o teu próximo” e “Odiarás o teu inimigo”. Eu, porém, vos digo: Amai os vossos inimigos e orai pelos que vos perseguem, para que vos torneis filhos do vosso Pai, {que está} nos céus, já que seu sol desponta sobre maus e bons, e cai chuva sobre justos e injustos. Pois, se amam os que vos amam, que recompensa tendes? Não fazem o mesmo os publicanos? E se saudais somente os vossos irmãos, que fazeis de extraordinário? Não fazem também os gentios o mesmo? Portanto, sede vós perfeitos, como é perfeito vosso Pai Celestial. (Mateus, 5:38 a 48)

Trecho c) Não entesoureis tesouros sobre a terra, onde a traça e a corrosão consomem, e os ladrões arrombam e roubam. Entesourai para vós tesouros no Céu, onde a traça nem a corrosão consomem e onde os ladrões não arrombam nem roubam. Pois onde está o teu tesouro ali estará também o teu coração. (Mateus, 6:19 a 21)

Trecho d) Outro dos {seus} discípulos lhe disse: Senhor, permite-me ir primeiro enterrar meu pai. Jesus, porém, lhe diz: Segue-me, e deixa que os mortos enterrem seus próprios mortos. (Mateus, 8:21 e 22)

Trecho e) Não penseis que vim trazer paz sobre a terra. Não vim trazer paz, mas espada. Pois eu vim separar o homem do seu pai, a filha da sua mãe e a nora da sua sogra; e os inimigos do homem {serão} os membros de sua casa. Quem ama pai e mãe mais que a mim, não é digno de mim; quem ama filho ou filha mais que a mim, não é digno de mim. E quem não toma sua cruz e {não} segue atrás de mim, não é digno de mim. Aquele que tiver encontrado a sua vida a perderá, e aquele que tiver perdido a sua vida por minha causa, a encontrará. (Mateus, 10:34 a 39)

Trecho f) Pois quem quiser salvar a sua vida a perderá, e quem perder a sua vida por minha causa, a encontrará. Porquanto que benefício terá o homem se ganhar o mundo inteiro e sua alma sofrer perda? Ou que dará o homem em troca de sua alma? Pois o filho do homem está para vir na glória do seu Pai, com os seus anjos; então restituirá a cada um segundo as suas ações. (Mateus, 16:25 a 27)

Trecho g) Disse-lhe Jesus: Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céus; vem e segue-me. O moço, ouvindo essa palavra, saiu entristecido, pois era possuidor de muitos bens. (Mateus, 19:21 e 22)

Trecho h) Disse Jesus aos seus discípulos: Amém vos digo que um rico dificilmente entrará no Reino dos Céus. Novamente, vos digo: é mais fácil um camelo passar pelo buraco de uma agulha, do que um rico entrar no Reino de Deus. (Mateus, 19:23 e 24)

De forma geral, podemos elencar algumas características presentes nestes oito trechos, que destacam esta alta exigência ética, a saber: a recompensa para a conduta ajustada a esta nova ética é sempre no outro mundo, em outra instância (celestial) – trechos *a* e *f*; a adesão a esta nova ética coloca o adepto em permanente conflito com este mundo e sujeito a perseguições, pelas quais será devidamente recompensado se suportar com resignação – trechos *a*, *b*, *c*, *d* e *e*; exige-se uma postura de não resistência ao mal, mesmo reconhecendo a divisão gerada pela conduta do adepto baseada nesta ética de não violência, bem como a devida retribuição, com o bem, ao algoz, contra o mal sofrido – trechos *a* e *b*; os bens prioritários devem ser os da outra vida (virtudes), já que os desta vida não somente o afastam desta recompensa celestial como representam enorme risco, pelo seu grau de corruptibilidade – trechos *c*, *g* e *h*.

Weber faz referência a dois destes trechos selecionados no texto sobre as *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*. O primeiro ao argumentar sobre as profecias de salvação e os conflitos que criam com o clã natural, ao qual o adepto pertence – trecho *e*, e o segundo ao argumentar sobre o conflito gerado pela emancipação da esfera política e a exigência do Estado de fazer valer o direito pelo uso exclusivo da força, em contradição com a ética da não violência – trecho *b* (cf. WEBER, 2002, p. 230 e 233).

O cristianismo aparece, então, dentro do grande esquema desenhado por Weber das grandes religiões mundiais, como aquela exceção à teodiceia voltada para este mundo, direcionando o olhar para outra realidade imaterial e inacessível, por enquanto, aos devotos que, na terra, devem agir conforme esta nova ética recomenda. A desmagificação dos meios de salvação parece ser, neste cristianismo puro, tão acentuada quanto no protestantismo ascético intramundano, com agudas diferenças, no entanto, com relação a um desenvolvimento de uma tentativa de entender o problema do mal no mundo e o papel de Deus neste contexto, do qual a tese da predestinação da salvação seria um dos resultados. Aqui, já vislumbrando implicações de minha tese, quando da análise relacionada entre o sociólogo alemão e os literatos russos neste aspecto específico, parece haver um cristianismo puro, (como veremos, defendido por Tolstói e Dostoiévski) identificável em essência, por exemplo, nos trechos dos evangelhos selecionados. Este cristianismo avançou no processo de racionalização realizado pelo judaísmo e desmagificou ainda mais a

salvação, eliminando os sacrifícios e todas as práticas rituais exteriores realizadas pelos judeus, como podemos verificar em inúmeras contendas levantadas pelos fariseus quanto à preservação do sábado ou limpeza das mãos antes das refeições, para as quais Jesus sempre contra argumenta elevando o sentido ético de uma conduta correta em detrimento de seus supostos efeitos prático-rationais. De forma resumida e cabal, este diagnóstico inicial de um cristianismo puro desmagificador aqui realizado, que é alicerce do que virá, encontrará sua maior comprovação novamente em alguns trechos do evangelho de Mateus, dos quais selecionei apenas três:

E se soubésseis o que significa: *Misericórdia quero, e não oferenda*⁴⁵, não teríeis condenado os sem culpa, pois o filho do homem é senhor do sábado. (Mateus, 12:7 e 8)

Ai de vós, escribas e fariseus, hipócritas, que pagais o dízimo da hortelã, do endro e do cominho, e deixais as {coisas} mais pesadas da Lei: a justiça, a misericórdia e a fé. (Mateus, 23:23)

Não compreendeis que tudo que entra na boca, vai para o ventre, e é expelido na latrina? Mas o que sai da boca procede do coração, e isso {torna} comum o homem. Pois do coração saem desígnios maus, homicídios, adultérios, fornicações, roubos, falsos testemunhos e blasfêmias. Estas coisas é que {tornam} comum o homem, mas comer sem lavar as mãos não {torna} o homem comum. (Mateus, 15: 17 a 20)

Como podemos notar agora, para um trabalho que versa, de forma central, sobre o conceito de *desencantamento do mundo*, era necessário fazer este longo percurso em torno do processo de racionalização da religião e localizar o cristianismo aí imerso, para que possamos, agora de posse desta segurança conceitual, avançar na análise relacional das obras literárias com os desdobramentos dos processos de racionalização, bem como do surgimento do protestantismo ascético e suas consequências.

4.2 Radicalidade moral e ética cristã: a ressurreição do homem em Tolstói

Ressurreição é uma das obras mais controversas de Tolstói. Integra exatamente aquelas que compõem o grupo pertencente à fase na qual ele deplorava a arte como redentora do homem e investia ferozmente na divulgação de suas

⁴⁵ Grifo meu.

verdades morais baseadas nos evangelhos. A pergunta incontida, que farei por todos os leitores desta tese é: o que a sociologia deve, neste sentido, à *Ressurreição*?

Muitos diriam que esta obra nada tem a oferecer, dada a sua carga doutrinária dentro daquilo que foi denominado como tolstoísmo. Não seria melhor renegá-la ao lugar que a crítica literária lhe conferiu e analisar, por exemplo, *Anna Karenina*, reconhecidamente uma obra prima por retratar aspectos da vida russa com tamanha perspicácia literária? Ou quem sabe *Guerra e Paz*, um dos maiores romances da história?

Não fosse a base weberiana que recortei como aporte analítico, todas estas questões poderiam ser respondidas no sentido de corroborar a minha má escolha, dentro do rol das obras de Tolstói. E aqui não me refiro somente às constantes citações de Tolstói na obra de Weber, mas ao fato de que o processo de *desencantamento do mundo* pela religião, especialmente nos conflitos éticos que produz, não poderia ser melhor retratado em outra figura do mundo russo, que não em Tolstói, e em poucas outras obras da literatura russa, que não *Ressurreição*.

Por isso, o tolstoísmo presente nas obras está carregado de representatividade a respeito dos embates éticos e morais que se desenrolavam na Rússia. Aí aparecem, sob a lente da questão do *desencantamento do mundo* pela religião, principalmente duas questões, nas quais me deterei: por um lado, como os russos encaravam a questão do uso da terra na construção de um caminho alternativo para a ocidentalização individualista e utilitarista e, por outro, as tensões referentes à esfera erótica, encarnadas por Tolstói nos conflitos de seu protagonista no ramo da sexualidade e da paixão dominadora.

Seguindo a metodologia desenvolvida, não me deterei nos aspectos lineares da obra nem em seu enredo propriamente dito. Escolherei trechos que se vinculem à proposta analítica e que entrecruzem, de certa forma, as questões pertinentes que já destaquei: a visão russa a respeito do uso da terra e as tensões oriundas da racionalização da esfera erótica.

Ressurreição é a saga do príncipe Nekhliúdob, que após engravidar e abandonar uma camponesa chamada Máslova, é convocado para atuar como jurado

no julgamento em que ela é injustamente condenada e acusada de ser cúmplice em um homicídio. No tribunal, diante de Máslova, Nekhlíúdiv tem uma crise de consciência e adentra, a partir daí, em um processo de profundas transformações morais, sentido-se convocado a auxiliar na defesa da jovem e no cumprimento de sua pena. A obra denuncia, também, a precariedade das instituições russas e das classes dominantes, bem como a artificialidade da igreja ortodoxa.

A primeira das questões que abordo é relacionada à tradição russa com relação ao entendimento que tinham do papel da terra na construção de uma sociedade igualitária. Este ponto vai nos conduzir tanto pelo debate político na Rússia daquele tempo, quanto demonstrar o conflito ético vivenciado pelo protagonista, a respeito de um afastamento dos bens terrenos, quando de uma religiosidade mística racionalizada em seu aspecto eminentemente ético.

Quanto mais Nekhlíúdiv vai adentrando com mais profundidade os conflitos éticos oriundos de sua crise de consciência, mais seus novos valores entram em tensão com as ordens econômicas e tradicionais do mundo da vida e atingem sua fonte de sustento: as terras herdadas. Não há dúvidas de que este aspecto do protagonista era também um conflito do autor da obra. A biografia de Tolstói traz inúmeros relatos desta mesma tensão e das constantes brigas com sua esposa e familiares em nome de um desapego dos bens materiais em função do estritamente básico. Weber (2006) já acusava, no famoso texto que retrata o processo de autonomização das esferas de valor, esta tensão:

A reacção⁴⁶ da ética religiosa virtuosista a essa relação tensa encontrou a sua forma exteriormente mais radical no repúdio da posse de bens económicos. Ou seja, a ascese própria da renúncia ao mundo, que proíbe ao monge a propriedade individual, lhe impõe uma existência garantida apenas pelo seu próprio trabalho e, sobretudo, a limitação das suas necessidades ao absolutamente indispensável, em conformidade com tais preceitos. [...] A via contemplativa de renúncia ao mundo apenas podia, em termos de princípio, impor a máxima, segundo a qual ao monge sem bens, para quem o trabalho até era algo que o distraía da concentração no bem de salvação contemplativo, tão-somente era lícito usufruir daquilo que lhe fosse espontaneamente oferecido pela Natureza e pelas pessoas: bagas, raízes e simples esmolas. (WEBER, 2006, p.327)

⁴⁶ A ortografia justifica-se em função da edição aqui utilizada ser traduzida para português de Portugal. Optei por manter o texto conforme original.

Na análise que empreendi deixei claro que, para Weber, o processo de racionalização da religião desenvolve, como resultado, duas saídas: ascetismo e misticismo. No primeiro, o que se espera do fiel é uma ação no mundo, no segundo, um afastamento dele. Demonstrei também que estes tipos somente são puros enquanto ideais, mas que na realidade eles se misturam, seja quando o asceta limita-se a “controlar e superar a malignidade” em sua própria natureza, ou quando o místico resolve “permanecer nas ordens do mundo”. Pois bem, esta religiosidade de Tolstói pendia para um misticismo de afastamento dos bens terrenos com pretensões, no entanto, de alguma ação no mundo com vistas a torná-lo mais justo. Isso explica também sua ligação com o socialismo cristão presente em Victor Hugo, por exemplo.

Curiosamente, Bartlett (2013) liga Tolstói a uma igreja que está nas raízes da religiosidade russa: a Igreja Moraviana. O biógrafo não chega a afirmar que Tolstói ou sua família a tenham frequentado, mas é certo que tinham acesso a algum material escrito dos Moravianos (cf. BARTLETT, 2013, p. 79). Em todo caso, quer Tolstói tenha se interessado mais profundamente ou não pelo credo, este contribuiu para forjar a tradição da igreja ortodoxa russa e desta tensão entre Tolstói e o mundo. Bartlett relata:

Estranhamente, o impulso religioso⁴⁷ que inspirou Tolstói na década de 1880 não era tão distante do ímpeto que movia os Irmãos Moravianos. A Igreja Moraviana, que ainda hoje continua a florescer, remonta à rebelião contra o catolicismo romano iniciada por João Hus no final do século XIV, mais de cem anos antes de Lutero e da Reforma Protestante. Hus e seus seguidores tchecos baseados na Morávia e na Boêmia, cuja população eslava tinha sido a primeira a ser convertida à Ortodoxia Oriental pelos missionários bizantinos São Cirilo e São Metódio no século IX. Os “hussitas” queriam restabelecer aquelas tradições, bem como rejeitar a prática contemporânea das indulgências ministradas pela Igreja Católica, à qual as populações locais tinham sido convertidas à força quando passaram a ser súditas do Império Austríaco. A ideia de salvação pessoal baseada na relação individual com Deus era e ainda é elemento fundamental na doutrina da Igreja Moraviana, e séculos depois Tolstói pregaria algo semelhante, quando se rebelou contra o que a seu ver era um excesso de dependência da Igreja Ortodoxa do ritual e da superstição. Os primeiros protestantes da Boêmia e da

⁴⁷ Bartlett se refere ao fortalecimento da tensão entre Tolstói e as ordens do mundo, bem como às suas ferrenhas críticas às práticas exteriores da Igreja Ortodoxa, em detrimento de uma moral cristã.

Morávia foram inevitavelmente perseguidos durante a Contrarreforma, e nos anos seguintes sua igreja acabou relegada à clandestinidade. Muitos de seus seguidores acabaram emigrando para partes da Europa mais tolerantes ao luteranismo, com cujas doutrinas tinham muito em comum. (BARTLETT, 2006, p. 80)

Montando o quebra cabeça, as peças trazidas por Bartlett indicam que estas bases racionalizantes da resistência de Tolstói encontram eco já antes da Reforma Protestante, a qual Weber se debruçou com esmero para desvendar as raízes da ética capitalista moderna. Mas o melhor ainda está por vir. As ligações entre Weber e Tolstói são mais intensas do que as citações no texto do sociólogo alemão podem indicar. Eis que neste mesmo trecho da biografia de Tolstói me deparo com o nome de Nikolaus Ludwig Von Zinzendorf, e minha memória me conduz imediatamente para o próprio texto weberiano em torno da reforma protestante. Lá, o nome de Zinzendorf aparecerá incontáveis vezes na análise que Weber faz das seitas protestantes, e as pontas soltas se unem na reconstituição de todo um cenário que reconstrói as representações não só da religiosidade de Tolstói, em constante tensão com o mundo, mas da própria tradição russa em torno do uso da terra. Ocorre que o fundador da Igreja Moraviana é o próprio Zinzendorf.

No texto de *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, Weber analisa as diversas seitas protestantes e suas tendências para o misticismo de fuga ao mundo ou racionalismo ascético intramundano. Em um destes trechos, ele associa o pietismo alemão, ligado à Igreja Moraviana, a esta tipologia que pende mais para o sentimento, amor fraternal e de fuga ao mundo, místico portanto, colocando em flagrante contraposição o calvinismo, que exige uma ação no mundo como forma de agradar a Deus e comprovar sua posição de eleito diante dos homens. Avança no sentido de, ainda que de forma introdutória, prever algumas consequências práticas destas tipologias em âmbito econômico, e sugere algo que vem perfeitamente ao encontro de nossa análise do mundo russo: liga o estereótipo pietista místico aos “empregadores de conformação preponderantemente patriarcal”, tal qual a posição de Conde Liev Tolstói, que “empregam sua *condescendência*⁴⁸ a fim de agradar a Deus”. Weber assim desenrola a análise, que trago como verdadeira pérola

⁴⁸ O grifo é do próprio Weber, certamente com intuito de destacar a pegada contrária ao calvinismo, mais ligado ao mundo burguês e capitalista.

norteadora desta argumentação que busca recuperar as bases religiosas e econômicas de Tolstói e da religiosidade russa:

Estranhamente, em seu conjunto, o pietismo de Francke e Spener a Zinzendorf, moveu-se no sentido de crescente ênfase no caráter sentimental. Não se tratava, porém, de nenhuma “tendência de desenvolvimento imanente” a expressar-se aí. Antes, aquelas diferenças resultavam de antagonismos do meio religioso (e social) de que provinham seus líderes. [...] Cabe lembrar aqui mais uma vez que as nuances que opõem esse pietismo sentimental e a conduta de vida religiosa do santo puritano apresentam-se, naturalmente, em gradações muito tênues. Se fosse preciso caracterizar ao menos provisoriamente uma consequência prática da diferença, pode-se apontar que as virtudes que o pietismo inculcava eram antes aquelas que podiam pôr em prática, de um lado, o funcionário, o empregado, o operário e o trabalhador que produz em domicílio “fiéis à sua profissão” e, do outro, empregadores de conformação preponderantemente patriarcal, ostentando sua condescendência a fim de agradar a Deus (à maneira de Zinzendorf). O calvinismo, em comparação, parece ter mais afinidade eletiva com o rígido senso jurídico e ativo do empresário capitalista-burguês [...]. Por menos exaustiva que seja essa caracterização, ela corresponde a certas diferenças ainda hoje presentes na peculiaridade econômica dos povos que estiveram sob a influência de uma ou outra dessas duas correntes ascéticas. (WEBER, 2004, p. 126)

Esta frase final do trecho aí posto, que fala das “peculiaridades econômicas dos povos” me permite concluir que, se o Ocidente foi forjado na influência calvinista ascética intramundana, ligada ao burguês-capitalista com traços de individualismo, naquilo que a própria ideologia religiosa aí incute, ou seja, da salvação como algo ligado à prosperidade individual neste mundo, o pietismo alemão, com bases no sentimento é o seu absoluto oposto, onde percebemos que as representações russas ligadas mais à comunidade e a salvação como *caritas* neste mundo se afinizam flagrantemente. A crítica de Dostoiévski e Tolstói aos valores burgueses ocidentais ganha, agora, uma profundidade muito maior. Não são somente posturas filosófico-políticas distantes, mas civilizações eminentemente diferentes em suas raízes religiosas e econômicas. Naquilo que a análise e o método de Weber sempre se propuseram a demonstrar a respeito do Ocidente, entrevejo neste mesmo passo as bases religiosas e culturais que conduziram a Rússia por caminhos diferentes. Ainda na citação, quando Weber fala deste *éthos* pietista de agrado a Deus à maneira de Zinzendorf, é possível compreender esta comparação retomando o texto

de Bartlett, onde ele descreve o seguinte, na continuidade da associação entre Zinzendorf, a Igreja Moraviana e Tolstói:

É intrigante que Tolstói também tenha algo em comum com o fundador da renascida Igreja Moraviana, o excêntrico conde Nikolaus Ludwig Von Zinzendorf, cujo ardoroso engajamento a serviço dos pobres levou-o a autorizar um grupo de irmãos a formarem uma comunidade em suas terras na década de 1720. Zinzendorf acabou deixando seu cargo junto à corte real saxônia em Dresden e renunciou a seu título e a seu estilo de vida aristocrático a fim de levar uma vida simples e devotar-se ao serviço de Deus. Ele deu unidade ao novo vilarejo fundado pelos imigrantes, que adotaram um “Acordo Fraternal”, e teve papel crucial na transformação espiritual que levou os irmãos a se amarem uns aos outros. Tolstói, é claro, jamais acreditou que estava iniciando uma nova igreja e também prescindiu de todos os sacramentos. Mas seu apelo às ideias ecumênicas de solidariedade e sua pregação a favor dos méritos de uma vida simples e de caridade alinharam seu pensamento aos ideais da Irmandade Moraviana. Ademais, como “irmão formiga” pioneiro, ele certamente teria aprovado o lema morávio: “Nas coisas essenciais, unidade; nas coisas não essenciais, liberdade; em todas as coisas, amor”. (BARTLETT, 2013, p. 80-81)

“À maneira de Zinzendorf”, portanto, significa essa experiência mais ligada à faceta mística de afastamento do mundo, expressa aí na recusa ao estilo de vida aristocrático, um dos aspectos do processo de racionalização em contraste flagrante com o ascetismo intramundano calvinista que forjou o “espírito” capitalista do Ocidente. Tolstói, à maneira de Zinzendorf, viveu este conflito e encarnou, no protagonista de *Ressurreição* o mesmo processo, realizando nele aquilo que não conseguiu concretizar.

Retomando à última citação weberiana, como já demonstrei a priori, ele associa determinadas éticas religiosas a determinadas correntes profissionais, estabelecendo assim um nexos entre as bases socioculturais da sociedade e suas bases econômicas. Neste sentido, vincula o pietismo, ligado de forma mais geral à racionalização da religião naquela faceta mística - que associo como elemento integrante da ética russa - às seguintes profissões: “o funcionário, o empregado, o operário e o trabalhador que produz em domicílio ‘fiéis à sua profissão’ e [...] empregadores de conformação preponderantemente patriarcal, ostentando sua condescendência a fim de agradar a Deus”. Claramente, neste último caso, se

encaixam Zinzendorf e Tolstói. Para os primeiros, toda uma classe de camponeses russos produtores em domicílio pode ser vislumbrada.

Assim, o conflito moral de Nekhliúdob tem como base histórica, cultural, religiosa e econômica todos esses matizes de conflito entre o Ocidente e a Rússia que podemos reconstruir. Por este prisma, o tolstoísmo deixa de ser uma mancha na literatura de Tolstói e passa a revelar, quando estudado pela lente da sociologia weberiana, as contradições de um processo de racionalização e desencantamento do mundo em curso no Ocidente e suas relações com o mundo russo. Nekhliúdob é a encarnação de um estereótipo místico, assim como Aliócha, de *Os irmãos Karamázov*, para quem o misticismo de fuga ao mundo (ligado àquela tradição cristã primitiva que já analisei) ganha nuances de ação no mundo apenas como caridade, para agradar a Deus, nunca como vocação à moda calvinista.

Este contexto em torno do conflito quanto à destinação de suas propriedades é parte da saga de Nekhliúdob em busca de sua redenção (ressurreição) e da de Máslova. Inicialmente, ele pensa em vender as terras a preços reduzidos, para depois, numa espécie de insight, mergulhar de vez neste desprendimento dos bens materiais e doá-las aos camponeses russos. Tolstói assim narra as conclusões de seu protagonista:

“O povo morre, está acostumado à própria mortandade, em seu meio criaram-se maneiras de viver propícias à mortandade — a morte de crianças, o trabalho das mulheres acima de suas forças, o alimento insuficiente para todos, sobretudo para os velhos. E o povo entrou nessa situação de modo tão gradual que ele mesmo não enxerga todo o seu horror e não se queixa disso. Portanto nós também achamos que tal situação é natural e assim deve ser.” Agora, para ele, estava claro como o dia que a causa principal das carências do povo, reconhecida e sempre declarada pelo próprio povo, era que os senhores de terra tomavam do povo aquela terra que era a sua única fonte de sustento. Ao mesmo tempo, estava perfeitamente claro que as crianças e os velhos perecem porque não têm leite, e não têm leite porque não têm terra para o gado pastar e para cultivar cereais e feno. Estava perfeitamente claro que toda a pobreza do povo, ou pelo menos que a causa principal e mais próxima da pobreza do povo consistia em que a terra que o alimenta não está em suas mãos, mas nas mãos de pessoas que, tirando proveito desse direito sobre a terra, vivem às custas do trabalho do povo. Assim, a terra, tão necessária ao povo, cuja falta leva as pessoas à morte, é cultivada por pessoas reduzidas à pobreza extrema, para que o trigo que vem dela seja vendido no exterior, para que os senhores de terra

possam comprar para si chapéus, bengalas, carruagens, objetos de bronze etc. Isso estava tão claro agora para ele como era claro que cavalos presos num curral, depois de comer todo o capim que havia sob os seus pés, vão emagrecer e morrer de fome, a menos que lhes deem a possibilidade de usar outra terra, onde possam encontrar alimento... E tal horror não podia e não devia existir, de maneira alguma. Era preciso encontrar meios para que aquilo não existisse, ou pelo menos para que ele não tomasse parte daquilo. (TOLSTÓI, 2013, p. 217-218)

Este era um debate intenso na Rússia de Tolstói, que se ligava à questão dos caminhos possíveis à ocidentalização. Especialmente os eslavófilos, a ala mais conservadora do debate, defendiam a *obschina*, unidade social da vida russa que previa o uso comum da terra. Frank (1992) relata, por exemplo, o posicionamento de um intelectual nativo que interpretou a Rússia aos moldes das conclusões de Max Weber, no que tange à outra especificidade do Ocidente em contraste com o Oriente, além daquelas de matriz religiosa já citadas: a influência da racionalização, em âmbito jurídico, do Estado romano. Ivan Kirêievski argumentava que o racionalismo jurídico “pressupunha o conflito entre indivíduos competidores”, o que necessariamente, em seu entendimento, forçava à necessidade de um autoritarismo para manter a coesão social, ao que ele conclui relacionando esse movimento à esfera religiosa: “e apenas o despotismo, como no catolicismo romano, podia impor algum tipo de unidade.” (cf. FRANK, 1992, p. 69). Esta diferenciação também é fundamental na compreensão do especificamente russo. Weber interpreta os alicerces do Ocidente no processo de racionalização da religião que culminou, somado a outros fatores, com a ética protestante e com o advento do capitalismo moderno, bem como com a influência de um direito romano secularizado e racionalizado.

Ora, como já pudemos constatar, os alicerces fundadores da cultura e do pensamento russo estão, na contramão do Ocidente, calcados em uma religiosidade mística comunitária, não ascética intramundana com traços individualistas; lá, o direito ainda estava em processos de amadurecimento e emancipação. É certo que no Ocidente a igreja católica o manteve preso às suas injunções, mas com a revolução francesa e o iluminismo as bases constitucionais já estavam relativamente preparadas pelo antigo direito romano, apenas retomaram uma posição estruturante e foram aprimoradas. No caso da Rússia, no entanto, o processo de secularização não fez emergir um direito romano, mas um leque de possibilidades originais da qual

a autocracia e a burocracia foram apenas um aspecto. A tentativa dos eslavófilos, por isso, era fundar um direito calcado na cultura comunitária coletivista, - por exemplo, do uso comum da terra – não individualista-competitiva capitalista. Do lado dos eslavófilos, podemos citar ainda o círculo de Pietrachévski, do qual Dostoiévski frequentou as reuniões, para o qual a proposta de uma comunidade aos moldes daquela sugerida por Fourier – o falanstério – vinha ao encontro do pensamento essencialmente russo a respeito do uso comum da terra.

Mas o humanitarismo de Tolstói, exposto nas reflexões de Nekhliúdob já não é capaz de conter os avanços da influência capitalista e individualista na Rússia. Tolstói vislumbrava uma solução excludente do jogo político, fundamentada numa transformação moral dos agentes sociais detentores de poder. Era um cristianismo puro, essencialmente moral, fundamentado nos evangelhos, especialmente nos fragmentos do novo testamento que analisei, quando do estudo das bases racionalizadas do cristianismo representantes desta visão: vide trechos *c, f g e h*.

Weber, como sociólogo, na contramão do Tolstói ideólogo-utopista cristão vê a questão com olhos muito mais complexos. Em seus *Estudos políticos: Rússia 1905 e 1917* ele se debruça sobre os destinos da Rússia frente ao avanço de uma cultura capitalista e identifica - assim como reconstruímos aqui, ligando Tolstói ao pietismo de Zinzendorf e à tradição comunitária russa – as bases da Rússia em antagonismo com os valores individualistas ocidentais. Descreve a atuação das forças políticas neste cenário e, apesar de afirmar que “Em certo sentido (aquelas) eram as últimas oportunidades para construir culturas livres⁴⁹, começando pelos alicerces”⁵⁰, ele acaba por reconhecer que:

⁴⁹ Agora está claro que, quando Weber analisa a Rússia como alternativa ao Ocidente, ele tem uma visão analítica que corresponde ao seu entendimento das raízes religiosas e econômicas russas, em perfeita contradição com as do Ocidente. Podemos acrescentar que essa liberdade por ele esperada talvez fizesse referência àquela *jaula de ferro - ethos* capitalista racional eminentemente ocidental, para qual a Rússia era uma das últimas alternativas de “cultura livre”, com seus alicerces econômico-religiosos diferenciados.

⁵⁰ Aqui novamente revela-se o interesse de Weber pela Rússia e pela literatura de Tolstói e Dostoiévski, enquanto últimas possibilidades, ainda que remotas, de um caminho alternativo àqueles tomados pelo Ocidente capitalista. Em certos aspectos, podemos dizer que Weber foi, de certa forma, uma espécie de profeta que previu o fato de que, se havia uma alternativa, ela terminaria por conduzir a Rússia a um sistema comunitário de caráter ditatorial. Em certo momento de seus estudos sobre a Rússia ele afirma, a respeito desta luta contra os valores econômicos ocidentais: “O desenvolvimento ulterior do capitalismo se encarregará da decomposição do “romantismo” populista. Na maioria dos casos o marxismo, sem dúvida, tomará o seu lugar.” (cf. WEBER, 2004, p. 101)

Por mais violentos que sejam os contragolpes sofridos, a Rússia entrou definitivamente pelo caminho do desenvolvimento especificamente europeu. A poderosa imigração das ideias do oeste vem dissolver o conservadorismo patriarcal e comunista da Rússia, da mesma forma como a imigração de europeus, e especialmente de europeus orientais aos Estados Unidos tem o efeito exatamente contrário, qual seja, o de minar suas velhas tradições democráticas. Em ambos os casos, esses fenômenos vêm em união com as forças do capitalismo. Apesar das enormes diferenças, em certo sentido pode-se dizer que existe um ponto de comparação no caráter econômico do desenvolvimento capitalista desses dois grandes núcleos populacionais “comunicantes”. O fato de haver um hiato entre a atualidade e o passado histórico é inevitável em ambos os países e age em conjunto com o aspecto “continental do cenário geográfico quase que ilimitado onde tais fatos se desenrolam. Mas, o mais importante nessas duas evoluções é que muita coisa depende tanto de uma como de outra. (WEBER, 2004, p. 107-108)

“Núcleos populacionais comunicantes” é o impressionante termo que Weber usa para conceituar a ligação que ele via entre a Rússia tradicional, representante de uma resistência aos valores individualistas e os EUA, representantes da ética capitalista que assolou a Europa ocidental. E mais, antevê os efeitos codependentes das possíveis trajetórias destes dois núcleos, apesar deste hiato entre passado e atualidade, naquilo que já pressupõe a guerra fria.

No que tange à questão da terra, Weber a analisa neste cenário político como questão central, haja vista o papel do povo russo na concepção dos eslavófilos, por exemplo, que entendiam a massa como portadora de uma espécie de aura sagrada, ainda naquele mito de sacralidade outrora atribuído ao governante e transferido para o povo (vide nota de rodapé 28). Não é por acaso que também em seus estudos sobre as revoluções russas de 1905 e 1917, ele coloca, logo nas primeiras linhas, o intenso questionamento: “Mas afinal, o que existe na Rússia de hoje que tenha bases históricas? Com exceção da igreja e das comunidades camponesas [...] não existe mais nada de ‘histórico’” (WEBER, 2004, p. 51).

No que concerne à cultura individualista burguesa, Josef Frank relata que

Oposta a tudo isso estava a Sagrada Rússia – pelo menos a Rússia do “povo” – cuja adesão à fé ortodoxa a salvou dos efeitos nocivos de tais ideias e que vivia baseada na confiança mútua entre governante e governados, na qual o “desintegrador egoísmo da propriedade privada” divorciada das obrigações sociais era desconhecido. A unidade social básica da vida russa era a *obschina*, fundada no uso comum da terra e governada segundo tradições

honradas pelo tempo e pelo princípio de unanimidade; o mesmo *ethos* também foi incorporado na doutrina ortodoxa da *sobornost* (“conciliaridade”), que excluía “tanto o individualismo voluntarioso quanto sua repressão pela coerção”. Essa forma de vida existiu, presumivelmente, na Rússia anterior a Pedro e foi preservada entre os camponeses, muito embora, desde Pedro, o Grande, a alta sociedade tenha sido corrompida por noções e valores ocidentais e tenha perdido o sentido de suas raízes russas. (FRANK, 1992, p. 69)

Ao que engato, como ilustração comparativa, a análise de Weber que segue a mesma trilha, novamente com conotações um tanto mais pessimistas:

É também nesse ponto que se encontra a base da atitude de reserva dos democratas em relação ao problema: é totalmente impossível conquistar a massa dos camponeses para um programa agrário “individualista”, no sentido europeu-ocidental. Não há dúvida de que, sendo mantido o sistema das propriedades coletivas, por mais que as redistribuições possam ser o produto de uma renhida luta de classes, não serão de forma alguma só os interesses econômicos das classes que haverão de influir, mas também certos conceitos de “direito natural”, profundamente arraigados. É claro e certo que o entendimento exigido para uma redistribuição das terras não costuma ser estabelecido somente por pessoas que esperam conseguir melhorar uma situação pessoal ou que tenham sido tornadas submissas por meio de violências e boicotes. Por outro lado, também é certo que justamente a redistribuição das terras, a qual parece ser o elemento de política agrária democrática mais importante nessa constituição social, muitas vezes se encontra no papel e não tem eficiência social e política alguma. (WEBER, 2004, p. 76-77)

Weber está trabalhando, também, com o conflito entre estruturas tradicionais russas versus valores econômicos ocidentais, ou seja, reconhece que a questão da terra na Rússia tem superior relevância em função de atrelar-se à toda aquela base que traz, no seu bojo, uma tradição religiosa, ética e jurídica absolutamente divergente daquelas encontradas no Ocidente. Na contramão da proposta cristã de Tolstói, faz uma interpretação bem mais fundamentada, como sociólogo, que enxerga na Rússia um vislumbre de alternativa aos caminhos ocidentais, mas que ao se aprofundar nas estruturas do processo de mudança percebe quão difícil é, para a Rússia, vencer a entrada do individualismo ocidental. É um grande choque de duas matrizes civilizacionais em andamento. Para a metodologia comparativa weberiana, que até então havia se debruçado sobre diversas matrizes culturais com vistas a compreender o especificamente ocidental, a Rússia é um valioso estudo de

caso também como possibilidade alternativa a esta disseminação ocidental capitalista.

Mas Tolstói não é cientista social, é literato. E como tal representa, para a Rússia e para esta tese, uma janela que encarna essa cultura tradicional russa e que, ao mesmo tempo, a supera, pregando um cristianismo purificado das práticas exteriores ortodoxas e recuperado naquilo que exigia dos adeptos: resistência moral ética diante das injunções do mundo. Aplicada à questão da terra, portanto, esta proposta abre mão dos embates políticos e prega uma conversão individual, no sentido de colocar o aristocrata em condições de assumir o protagonismo de resistência ao individualismo burguês e, concomitantemente, propor um caminho alternativo, à maneira de Zinzendorf, por exemplo.

Apesar de soar utópica, o que nos interessa, aqui, é a compreensão de que o texto literário tolstoiano aborda este ponto fundamental dos efeitos do choque entre duas matrizes religiosas que, ao se somarem aos demais fatores, produziram estereótipos culturais totalmente divergentes (calvinismo fomentando a ética protestante naquilo que se torna o “espírito” do capitalismo individualista; pietismo alemão ligado à ortodoxia fomentando uma cultura comunitária e tradicional), além dos aspectos individuais do protagonista da obra, que representa esta luta de deuses oriunda dos processos de *desencantamento do mundo*, naquilo que, para Tolstói, resultaria neste cristianismo purificado em seus aspectos morais. Não é por acaso que o narrador afirma, como constatamos no trecho supracitado que, para Nekhliúdob, “Era preciso encontrar meios para que aquilo não existisse, ou pelo menos para que *ele não tomasse parte daquilo*⁵¹.” Esta resistência individual é o centro do choque entre o cristão e o mundo. Mescla do místico que dele se afasta, mas que, ao mesmo tempo, espera contribuir para a correção daquilo que está errado. Nekhliúdob vai revelando, por meio de suas conjecturas, todo um sistema de desigualdades onde a propriedade da terra serve para que os senhores possam sustentar seus supérfluos, comprando “para si chapéus, bengalas, carruagens, objetos de bronze etc.” O protagonista assim conclui suas reflexões, com a firme decisão de romper com as pressões egoísticas do lucro e da posse:

⁵¹ Grifo meu

“E vou encontrá-los, custe o que custar” pensou Nekhliúdvov, enquanto andava para um lado e para o outro na alameda de bétulas mais próxima. “Nas sociedades científicas, nas instituições governamentais e na imprensa, debatemos sobre as causas da pobreza do povo e sobre os meios de elevar seu nível de vida, só não falamos do único meio indubitável, capaz de elevar seguramente o nível de vida do povo, que consiste em parar de tomar do povo a terra de que ele necessita.” E Nekhliúdvov lembrou-se nitidamente das posições fundamentais de Henry George⁵² e do seu entusiasmo por elas e admirou-se de ter sido capaz de esquecer tudo aquilo. “A terra não pode ser objeto de propriedade, não pode ser objeto de compra e venda, como a água, como o ar, como os raios do sol. Todos têm direito igual à terra e a todos os benefícios que ela oferece às pessoas.” E agora ele entendia por que sentia vergonha de lembrar o seu acordo em Kuzmínskoie. Estava enganando a si mesmo. Mesmo sabendo que o homem não pode ter direito à terra, atribuiu esse direito a si mesmo e presenteou os camponeses com uma parte daquilo que, no fundo da alma, ele sabia não ter o direito de possuir. Agora não faria o mesmo e em seguida iria modificar o acordo que tinha feito em Kuzmínskoie. E traçou na mente o seu projeto, que consistia em ceder a terra aos camponeses em troca de uma renda, mas reconhecer que essa renda era propriedade dos camponeses, para que com esse dinheiro pagassem os impostos e as obrigações comuns. Não se tratava da *single-tax*, porém era a maneira mais viável de se aproximar dessa ideia, nas circunstâncias vigentes. O principal era que ele se negava a exercer o direito da propriedade da terra. (TOLSTÓI, 2013, p. 218)

Como podemos constatar, o pessimismo de Weber é o mesmo de Tolstói: a questão da terra na Rússia, apesar de ser imensamente debatida nos círculos intelectuais pode, à revelia do destaque que este ponto tem naquele país, acabar não redundando em nada. É por este motivo que Tolstói ultrapassa os conservadores eslavófilos e propõe, com base num cristianismo puro calcado numa racionalidade mística de afastamento ao mundo, a conversão dos aristocratas donos das terras ao humanitarismo cristão e a doação das mesmas aos camponeses.

Tolstói tinha uma noção exata do que significa este embate com o mundo, por isso desenha as fases gradativas nas quais Nekhliúdvov ora titubeia, ora se fortalece na decisão de doar as terras. A referência, no trecho acima, ao acordo feito em outra propriedade sua onde apenas contemplava a venda por um valor menor, não a doação da terra, é fruto deste processo. Mas ao final, o homem velho vai dando

⁵² Economista americano que atacou fortemente a cobrança de impostos, em função do prejuízo que causam aos pobres e defendia, assim como Tolstói, uma legislação diferente para o tipo de posse que caracteriza o uso da terra, em função da origem “natural” deste bem.

lugar ao ressuscitado Nekhliúdob, que vence a tensão com o mundo e vai processando esta nova ética calcada nas recomendações morais de Jesus no que diz respeito à riqueza e aos bens materiais: “Não entesoureis tesouros sobre a terra, onde a traça e a corrosão consomem, e os ladrões arrombam e roubam”; “que benefício terá o homem se ganhar o mundo inteiro e sua alma sofrer perda? Ou que dará o homem em troca de sua alma?”; “Se queres ser perfeito, vai, vende os teus bens, dá aos pobres e terás um tesouro no céu; vem e segue-me” e, finalmente “vos digo que um rico dificilmente entrará no Reino dos Céus”.

Mas não é apenas nesta faceta econômica que Tolstói materializa a tensão entre Nekhliúdob e o mundo. A esfera erótica será outro grande motivo de conflito ético. Aliás, só aí se justifica a existência de Máslova, que será objeto da transformação do amor de Nekhliúdob de amor instintual animalizado em amor fraternal purificado. O enredo não é um romance no sentido comum da palavra. Ambos nem sequer ficam juntos ao final da obra. Máslova está lá apenas para representar, depois da conversão no que diz respeito aos bens materiais, aquela outra que representa uma transmutação do amor egoísta e possuidor em amor sublimado e divino.

Weber se ocupou do tema nas suas considerações sobre a tensão entre as diversas esferas de valor, que vão se tornando autônomas diante deste processo de *desencantamento do mundo*, na qual uma delas é a esfera erótica. Inclusive este é um dos textos no qual Weber cita diretamente Tolstói.

Ele inicia contrapondo uma “ética redentora da fraternidade” com “a maior força irracional da vida: o amor sexual” (cf. WEBER, 2006, p. 339-340). Segue afirmando que antes deste processo de *desencantamento do mundo* enquanto eliminação dos meios mágicos de salvação pela religião, ou seja, quando a magia era a lógica de um mundo monista, a sexualidade andava *pari passu* com o mundo do sagrado, bastando rememorar os rituais orgiásticos que promoviam o êxtase e colocavam o mago em contato com as divindades. Mas os meios exteriores e práticas rituais cederam espaço para ética que se faz controladora das condutas individuais, no que tange à salvação. Neste caminho, racionalizou-se o casamento, expandiu-se a castidade e, retirado do “ciclo orgânico da vida camponesa”, o homem alçou o erotismo para a “esfera daquilo que se goza conscientemente”, portanto,

integrando-o à tensão entre as exigências daquilo que se pode coibir em função de uma doutrina religiosa racionalizada em busca de redenção, ou a ética da fraternidade. Como é de praxe, Weber descerra uma lista de incontáveis exemplos dentro das diversas culturas por ele analisadas e afirma que essa “dimensão trágica foi inserida na esfera erótica, em primeiro lugar, graças a determinadas exigências de responsabilidade, que, no Ocidente, são de proveniência cristã.” (WEBER, 2006, p. 342). Este antigo êxtase encontrado na perfeita comunhão de almas, quando da relação sexual, é visto, por esta ética da fraternidade como ameaça concorrente ao único meio de salvação e êxtase realmente categóricos: o devotamento a Deus e a adaptação de sua ética à fraternidade universalista. O ponto culminante da tensão é assim descrito por Weber:

Uma ética religiosa da fraternidade, que seja coerente, assume perante tudo isso uma postura radicalmente hostil. Não só — do seu ponto de vista — essa sensação de redenção no âmbito terrenal faz, só por si, a mais forte concorrência que é possível ao devotamento ao Deus extramundano ou a uma ordem divina eticamente racional ou ainda à dissolução mística — para ela, a única “autêntica” — da individuação. Como também há, precisamente, certas relações de parentesco psicológico entre ambas as esferas que agravam a tensão. O erotismo mais elevado encontra-se numa relação de permutabilidade mútua, psicológica e fisiológica, com certas formas sublimadas de devoção heroica. Em contraste com a ascese racional activa, que rejeita a sexualidade logo por causa da sua irracionalidade, e que é entendida pelo erotismo como uma força mortalmente hostil, essa relação de permutabilidade aplica-se em especial à intimidade mística com Deus. Tendo como consequência a ameaça constante de uma vingança mortalmente refinada da animalidade ou de um súbito resvalar, saindo fora do reino místico de Deus para cair no domínio do demasiado humano. É exactamente essa proximidade psicológica que aumenta naturalmente a sua hostilidade íntima em termos de sentido. A relação erótica, quando considerada do ponto de vista de qualquer ética religiosa da fraternidade, não pode deixar de permanecer presa à brutalidade através de um certo grau de refinamento muito específico, e até tanto mais assim será, quanto mais sublimada ela for. Essa ética encara-a, inevitavelmente, como uma relação de luta [...]. (WEBER, 2006, p. 344-345)

A ética de fraternidade cristã e a redenção (poderia dizer, em trocadilho com Tolstói, ressurreição) contrastam intensamente com os instintos passionais e animalizados do erotismo autônomo. Ora, como descendente de uma religiosidade cristã, que acima Weber identifica como fonte desta tensão na cultura ocidental,

Tolstói encarnou em seu protagonista este conflito. Em dado momento da trama Nekhliúdob conjectura:

Nekhliúdob lembrou-se de sua ligação com a esposa de um decano da nobreza e sobre ele afluíram lembranças vergonhosas. “A animalidade de uma fera no homem é abominável” pensou, “mas quando se mostra em seu aspecto genuíno, você, das alturas da sua vida espiritual, a vê e a despreza e, quer sucumba, quer resista, permanece tal como era; porém, quando o animalesco se oculta sob um invólucro ilusoriamente estético, poético, e exige adoração, nesse caso, ao endeusar o animalesco, você passa por inteiro para dentro dele e já não distingue mais o bom do ruim: Isso então é horrível.”

Nekhliúdob via isso agora tão claramente como via os palácios, os sentinelas, a fortaleza, o rio, os barcos, a bolsa de valores.

E assim como, naquela noite, não havia na terra uma escuridão tranquilizadora e repousante, e havia sim uma luz artificial, sem alegria e sem fonte própria, também na alma de Nekhliúdob não existia mais a repousante escuridão da inconsciência. Tudo estava claro. Estava claro que tudo o que era considerado bom e importante, tudo isso era insignificante ou sórdido, e todo aquele brilho, todo aquele luxo encobriam crimes antigos, a que todos se haviam habituado, que não só não eram punidos como eram celebrados e enfeitados com todo o encanto que só as pessoas são capazes de inventar. (TOLSTÓI, 2013, p. 295)

Nekhliúdob atribui, agora, o destino cruel de Máslova à sua entrega aos impulsos de um erotismo sem fraternidade. A tensão entre a esfera erótica e a religiosa impressa nas suas reflexões é muito representativa do processo de racionalização, pela religião, dos meios mágicos de salvação – *desencantamento do mundo*. Ele chega a usar expressões idênticas às de Weber para caracterizar a visão da religião racionalizada diante do erotismo, como animalidade/animalesco. Dada a religiosidade independente forjada por Tolstói, em função de seu rompimento com a Igreja Ortodoxa russa, compreendo que, à revelia da crítica realizada por ele aos excessos de práticas exteriores, ele não somente herdou, mas aprimorou as exigências fraternais do cristianismo, eliminando o que lhe foi acrescentado pelos dogmas, e purificando os aspectos essencialmente morais. Este processo responde pelo agravamento da tensão entre sexualidade e religião expressos na própria personalidade de Tolstói, em seu credo - vulgo tolstoísmo - e em seu protagonista. Weber identificou esta tensão nos romances de Tolstói, quando ele mesmo afirma, exatamente aí, na continuidade da análise em torno do processo de autonomização da esfera erótica:

Sentindo-se como “bondade”, a euforia do amante feliz, com a sua amável necessidade de atribuir também expressões fisionômicas alegres a toda a gente ou, num ingênuo empenho em fazer a felicidade de outrem, de as obter por encanto, depara sempre, por isso, com o frio escárnio da ética da fraternidade radical, genuinamente fundamentada no plano religioso (o que se encontra, por exemplo, nas passagens psicologicamente mais coerentes das obras de juventude de Tolstoi. (WEBER, 2006, p. 345-346)

É difícil saber o que Weber define como “passagens psicologicamente mais coerentes”. No entanto, fica claro que ele enxerga, nos enredos de Tolstói, estes conflitos entre uma ética fraternal universal e um erotismo individualista. Em todo caso, demonstro aqui que, mesmo diante dos romances mais “doutrinários” de Tolstói, a sociologia encontra rico material para se debruçar. Especialmente neste caso, é possível compreender tanto melhor as tensões destacadas por Weber em sua análise da esfera erótica, a partir do protagonista de *Ressurreição*, quanto em que sentido a questão do uso comum da terra aparece na Rússia, atrelada aos valores religiosos diametralmente opostos aos do Ocidente.

Tolstói encerra o romance com uma reflexão de Nekhliúdob sobre uma série de mandamentos fundamentados em trechos dos evangelhos que ditariam sua conduta desde então. Não me deterei neste aspecto. No entanto, para finalizar este tópico e não deixar o leitor na mão, encerro com um trecho que demonstra o remate dado pelo literato, para esta tensão entre a esfera erótica autônoma e a ética de fraternidade cristã, materializada na relação entre Nekhliúdob e Máslova:

Experimentava por ela agora um sentimento que nunca havia experimentado. Tal sentimento nada tinha em comum com o primeiro entusiasmo romântico, menos ainda com a paixão sensual que experimentou depois, nem mesmo com o sentimento da consciência do dever cumprido, ligado ao narcisismo, com que, após o julgamento, decidiu casar-se com Katiúcha.⁵³ Aquele sentimento era o mesmo sentimento simples de pena e de ternura que Nekhliúdob experimentara na primeira vez em que a viu na prisão e, mais tarde, com uma força nova, depois do hospital, quando ele, após vencer a sua repulsa, perdoou Katiúcha pela história imaginária com o enfermeiro (cuja falsidade depois ficou esclarecida); era o mesmo sentimento, apenas com esta diferença: antes tinha sido passageiro e agora se tornou constante. O que quer que Nekhliúdob pensasse agora, o que quer que fizesse, seu estado geral de ânimo era um sentimento de pena e de ternura, não só por ela, mas por todos. (TOLSTÓI, 2013, p. 360)

⁵³ Apelido de Máslova.

A partir do coroamento dado por Tolstói no fim do parágrafo, fica nítido que a questão, aí, absolutamente não pretendia remeter a qualquer história de amor entre duas personagens. Quando Tolstói concebeu ambos, o que tinha em mente era certamente os aspectos morais de suas concepções a respeito de um amor fraterno cristão aplicado à questão da sexualidade entre duas pessoas, ou seja, à esfera erótica. De suas doutrinas pessoais, portanto, foi possível identificar representações individuais ligadas a modelos de conduta que refletem os conflitos analisados por Weber em seus estudos a respeito do especificamente ocidental, em comparação com demais civilizações.

Claramente procedemos com uma divisão em dois aspectos que consideramos centrais na obra. No primeiro, quando da questão da terra, foi possível entender o contexto russo retratado por Tolstói, nos conflitos éticos de seu protagonista, analisados à luz dos debates políticos e filosóficos em torno do tema. No segundo e último ato, procedi por um caminho onde o contexto social teve menor participação, mas assim como encaminhei a análise de *A morte de Ivan Ilitch*, a intenção era demonstrar os conflitos éticos das personagens à luz dos conceitos weberianos. Averigui as representações coletivas e individuais em torno da luta de deuses destacadas por Schluchter, naquilo que Waizbort (2000) aponta como uma troca dentro desta linha de trabalho, na qual apenas acrescento o nome do segundo literato aqui contemplado: Dostoiévski e Tolstói ajudam a pensar Max Weber, assim como Max Weber ajuda a pensar Dostoiévski e Tolstói.

4.3 Fé ortodoxa versus modernidade em Dostoiévski

Início o último tópico deste capítulo com certa alegria mesclada com angústia. Explico. Desde as minhas primeiras pesquisas nesta área de sociologia da literatura, especificamente nesta proposta relacional da sociologia weberiana com obras literárias, sempre tinha em mente o que poderia representar, para uma abordagem como esta, *Os irmãos Karamázov*. Já nas pesquisas com Dostoiévski desenvolvidas anteriormente, “guardei” esta obra para este momento, onde ela pudesse ser analisada em uma pesquisa de maior fôlego, seja pela proposta do que representa uma tese, não em nível de volume, mas estrutural, seja pelo próprio amadurecimento natural que eu julgava necessitar obter para manejar a teoria de

Max Weber com mais perspicácia, bem como os demais elementos que integram um esforço de análise como este.

Eis que, me vendo diante dela, alguns anseios permaneceram, outros se modificaram. A priori, julguei ser prudente realizar uma imersão detalhada e profunda na obra, e de certa forma hesitei em dividir o espaço dela com as demais obras que escolhi para integrarem este esforço analítico, julgando merecesse ela, talvez, um espaço exclusivo, quem sabe postergado para outro momento. Mas depois, me debruçando sobre a alta carga de material disponível a respeito dela, percebi que a mesma já foi explorada à exaustão, pelas mais diversas escolas de estudo que se entrecruzam com a literatura. Seja no esforço de revelar as injunções do contexto político e social que a cercam (Josef Frank produziu, talvez, o material mais rico neste sentido), seja em uma análise mais intimista das personagens, é possível encontrar uma vasta bibliografia que se debruça sobre *Os irmãos Karamázov*.

Foi então que meus anseios e angústias quanto ao tamanho - no sentido literal e simbólico desta palavra - da obra se acalmaram, para dar lugar à compreensão revigorada de que meu interesse, aqui, está focado no estudo do tema *desencantamento do mundo*, neste capítulo, especialmente em seu sentido de desmagificação, pela religião, dos meios mágicos de salvação. Assim como na análise de *Ressurreição*, mantendo-me firme à metodologia construída, não pretendo nem vou analisar minuciosamente personagens, passagens, enredo, mas fazer um esforço de captar, dentro do espírito da obra, quais de seus elementos dialogam com o diagnóstico de Weber sobre este processo de racionalização religiosa.

Claro que, dentro deste caminho, muitas vezes vão sobressair uma personagem, trecho ou leitura do contexto, observando, de novo, os elementos da metodologia que construí, e nem poderia abrir mão de puxar esses aspectos quando eles contribuírem para o estudo relacional com a teoria weberiana, mas claro está, agora, que esta não é uma análise da obra em si, mas uma leitura, a partir da sociologia weberiana, de como alguns processos dentro da esfera religiosa lá estão postos, naquilo que Weber nos ajuda a entender, comparativamente ao Ocidente, tanto da posição de Dostoiévski quanto da ortodoxia russa defendida por ele.

Não se assuste o leitor, portanto, se não encontrar aqui uma minuciosa e profunda análise da obra. Adianto que os elementos que são mais representativos dentro do meu foco analítico são, por exemplo, o stárietz⁵⁴ Zóssima e Aliócha, na fé mística de afastamento ao mundo e amor universalista que os caracteriza, bem como o trecho específico de *O Grande Inquisidor*, bastante significativo da crítica de Dostoiévski à igreja católica ocidental e a certas concepções europeias de Deus, para o qual contrapunha o Cristo Ortodoxo russo. Feitas estas considerações, iniciemos a análise propriamente dita.

Josef Frank (2008) observa alguns aspectos da religiosidade de Dostoiévski que nos interessam enormemente. Ele aponta para algumas influências dos pais do escritor russo, em suas admoestações religiosas a respeito da providência e misericórdia divina, mas ao mesmo tempo dos castigos de Deus. Frank observa que no garoto Dostoiévski “esse modo de pensar começou desde cedo a despertar reflexões sobre o mais profundo e mais difícil dos enigmas religiosos: o da relação de Deus com homem, da existência do mal, da dor, do sofrimento, num mundo em que a vontade de um Deus benevolente deveria prevalecer.” (FRANK, 2008, p. 85). Essas concepções são importantes por que falam não de um aspecto psicológico de Dostoiévski, o qual não é de meu interesse aqui, mas sim de representações que permeavam a religiosidade do povo russo. Mais à frente Frank faz inúmeras conexões entre estes aspectos da religiosidade de Dostoiévski e a obra que aqui analisamos à luz de Max Weber:

Muitos anos depois, relendo o Livro de Jó — como antes havia feito tantas vezes —, Dostoiévski escreveu à sua mulher que ficava num tal estado de “arrebato mórbito” que quase chegava a chorar. “É uma coisa estranha, Ánia, este foi um dos primeiros livros que me impressionaram na vida, e eu era quase uma criança”. Há uma alusão a essa experiência reveladora de infância em *Os Irmãos Karamázov*, quando o padre Zóssima recorda-se de ter ficado impressionado com a leitura do Livro de Jó, aos 8 anos de idade, e de sentir que “pela primeira vez na vida, recebia conscientemente a semente da palavra de Deus no meu coração”. Essa semente floresceria um dia no apaixonado protesto de Ivan Karamázov contra a injustiça de Deus e a Lenda do Grande Inquisidor; mas também se

⁵⁴ Stárietz é uma corrente contemplativa que integra o mosteiro russo, em contraposição aos monges adeptos de um ascetismo extramundano. A diferença entre estes grupos é basicamente a desconfiança quanto a uma vida contemplativa no que tange à salvação da alma. Os stárietzs são desenhados por Dostoiévski como representantes do que é essencialmente russo, e são adeptos desta mística contemplativa.

desenvolveria na submissão de Aliócha à grandiosidade do infinito diante do qual também Jó um dia se curvou; e ainda na pregação de Zóssima sobre a necessidade de uma fé inquebrantável na benevolência e no mistério da sabedoria divina. A genialidade de Dostoiévski como escritor está em ter sido capaz de sentir (e exprimir) os dois extremos, a rejeição e a aceitação. Não é verdade, como afirma Leo Chestov com tanta eloquência, que somente o polo negativo representa o “verdadeiro” ou “autêntico” Dostoiévski. Além disso, se a tensão contida nessa polaridade resultou da ambivalência da relação psicodinâmica de Dostoiévski com o seu pai, o mais importante é compreender que muito cedo essa tensão projetou-se no simbolismo religioso do eterno problema da teodiceia. (FRANK, 2008, p. 86)

Como já destaquei, as figuras do stárietz Zóssima, de Aliócha e a lenda de *O Grande Inquisidor* são os pontos mais significativos desta relação com Weber. Não coincidentemente são também estes três tópicos que Frank cita como exemplos representativos da religiosidade de Dostoiévski. Ele também ressalta que, à revelia das leituras psicológicas (das quais a análise de Freud sobre Dostoiévski é a maior representante), existe um “simbolismo religioso do eterno problema da teodiceia”, fruto de uma tensão projetada na personalidade do escritor russo e em suas obras, ao que acrescento, são representações individuais e coletivas de uma religiosidade ortodoxa tradicional russa, que vamos analisar de forma relacional com a sociologia weberiana.

Para destrinchar este simbolismo religioso em torno do problema da teodiceia, recorro a Weber, que se ocupou do tema em seus estudos comparados de sociologia da religião. Lá, ele busca revelar como as principais correntes religiosas da humanidade tratam a questão da existência de um Deus diante da imperfeição manifesta do mundo. Problemas como a providência divina e a predestinação são abordados em uma análise que, apesar de curta, é bastante densa e prolífica no desenho dos aspectos gerais desta questão.

Inicialmente o sociólogo alemão argumenta a respeito das relações entre os diversos caminhos que levaram às diferentes concepções de Deus, especialmente o que podemos definir como graus de imanência ou transcendência das divindades e as consequências éticas deste fator, ao que ele resume como sendo a tensão que dificulta a equação representativa do mal no mundo:

Mas quanto mais essa superioridade evolui no sentido da concepção de um deus unitário, universal e supraterrâneo, tanto mais se agrava o problema seguinte: como se poderá conciliar o enorme incremento do poder de um tal deus com a realidade da imperfeição do mundo, que ele criou e governa? (WEBER, 2006, p. 184)

A partir daí, Weber afirma que esta questão foi resolvida de diferentes maneiras, das quais as ideias de pecado e redenção fazem parte. Como é de praxe na argumentação weberiana, ele descerra uma série de exemplos ligados às principais tipologias, dentro dos quais as fundamentais, que se ocupam do problema do mal no mundo são: a escatologia messiânica, que promete uma compensação futura neste mundo para o bem proceder dos fieis⁵⁵; um direcionamento para o outro mundo, do qual a ideia de retribuição, julgamento final, céu, inferno e punição pelos pecados cometidos é o resultante do seu aprimoramento racionalizante; a doutrina da predestinação, que Weber fundamenta nas passagens do livro de Jó (este mesmo que impressionava Dostoiévski e o stárietz Zóssima), a respeito dos desígnios insondáveis de Deus, que está “para além de todas as exigências éticas das suas criaturas”, levando, tal racionalização, aos efeitos que Weber descreve no calvinismo, onde dada esta impossibilidade, caberia ao fiel somente trabalhar árdua e incansavelmente, fazendo de si mesmo um instrumento de Deus no mundo pelo exercício de sua vocação (ou, nas palavras de Weber, “de ser um sintoma do estado de graça estabelecido por determinação de Deus”), o que gerou, de forma paradoxal, acúmulo de riqueza, para a qual a tentação, diante das exigências éticas religiosas cedeu, culminando, em confluência com outros fatores, no capitalismo moderno⁵⁶; a penúltima forma de teodiceia é o dualismo, para o qual existe uma eterna luta entre bem e mal no mundo, fruto da corrupção ou de um “sacrilégio primordial cometido por homens ou por anjos”, que obriga a luz a uma luta constante para eliminar as trevas, fazendo do pecado uma espécie de contaminação nas impurezas e limitando a onisciência e a onipotência de Deus; por fim, a doutrina do

⁵⁵ Como demonstrei na análise em torno do motivo da bifurcação entre as profecias de Jesus e o seu reconhecimento, pelos judeus, como sendo o messias prometido pelos profetas do antigo testamento. Eles não aceitaram, afinal, esse reino transcendente prometido por Jesus, deslocado para um outro mundo, pois aguardavam que o messias reinasse no aqui e agora, libertando o povo judaico das perseguições e da escravidão, bem como humilhando e impondo suas crenças aos adversários. A partir daí nasceu uma nova religião fundada em uma outra teodiceia.

⁵⁶ Importante ressaltar, desta solução em especial, que ela é, pelo seu aspecto de insondabilidade diante dos desígnios de Deus, altamente fomentadora de um individualismo que também integrará a ética capitalista moderna.

Karman ou na transmigração das almas (reencarnação), que Weber afirma ser a “solução formalmente mais perfeita”, em função de transferir para a criatura, por meio do uso do livre arbítrio, a existência do mal e de pregar a justa reparação dos pecados em vidas posteriores.

Excluindo-se esta última, as anteriores são tipos puros que dificilmente se encontram neste estado na realidade. De forma geral, estas tipologias se misturam na busca pelo entendimento do problema do mal no mundo diante da existência de um Deus perfeito. Todo este processo integra o grande movimento de racionalização, realizado pela religião, no sentido de eliminar os meios mágicos de salvação. Weber afirma:

Poucas foram as religiões de redenção que, de entre os tipos mais puros, acima esboçados, de solução para o problema da relação de Deus com o mundo e com os homens, desenvolveram meramente um só. E, quando tal aconteceu, na maioria dos casos este apenas se manteve por pouco tempo. Em consequência de influências recíprocas e, sobretudo, pela necessidade premente de corresponder às múltiplas carências éticas e intelectuais dos seus fiéis, a maior parte dessas religiões combinaram num todo diferentes formas de pensar, de tal maneira que as suas diferenças residem no respectivo grau de aproximação a um ou outro desses tipos. (WEBER, 2006, p. 193)

Esta recuperação conceitual da questão da teodiceia em Weber é muito importante porque, como veremos, tanto a religiosidade de Dostoiévski quanto os debates em torno do papel da ortodoxia junto ao Ocidente demonstram que estes dois elementos são mesclas - guardadas, é obvio, suas peculiaridades e matizes mais intensos – das diferentes teodiceias que se desenvolveram.

Abstraindo momentaneamente estas mesclas, é possível estabelecer alguns pontos que distanciam, de forma mais precisa, estas duas igrejas cristãs: ortodoxa e romana. Ficarão claras, por este viés, as origens históricas destas divergências manifestas na ideologia de Dostoiévski e transpostas para suas obras. Pondé (2013) aponta, como aspectos fundadores desta dicotomia, o fato de a Igreja Romana ter se unido ao Estado, culminando em uma esperança de supremacia neste mundo, o que é manifestamente contrário à doutrina de Jesus, bem como voltar-se excessivamente para aspectos exteriores da salvação, em detrimento de uma luta interior do indivíduo para a conquista das virtudes pregadas por Jesus. Ele detalha:

A mística ortodoxa tem início no Egito, com Santo Antão, grande ancestral da forma anacoreta, e com Pacômio, fundador da forma cenobítica, que vai dar origem aos mosteiros, como vimos anteriormente. Assim, a ortodoxia é um misto das duas formas, como propõe Palamás. A partir dos fundadores originais, houve um desenvolvimento gigantesco da vida monástica primitiva no Egito. Uma leitura histórica de Santo Antão, Pacômio e seus seguidores passa por uma compreensão do fenômeno como uma resistência ao processo de romanização do cristianismo. Segundo alguns autores mais críticos, aqueles místicos não suportaram o fato de não serem mais perseguidos pelo Império Romano. A partir daí, construíram o que poderíamos chamar de “perseguição interior”, diante do laxismo que passou a existir no cristianismo, agora transformado em religião oficial do Estado. Assim, muitos cristãos imaginavam que o Reino de Jesus poderia acontecer no interior do Império Romano. Essa ideia nos interessa sobretudo pelo fato de apontar para a mística de Santo Antão como sendo aquela de um embate interior terrível: de um conflito atroz entre ele — querendo se aproximar de Deus — e os poderes do demônio agora internalizado. Ivan Karamázov terá um encontro semelhante. (PONDÉ, 2013, p. 80-81)

Já vimos, na análise de *Ressurreição*, uma vinculação histórica mais recente da ortodoxia também à Igreja Moraviana, resultante dos primeiros questionamentos em torno dos abusos da Igreja Católica Romana. Santo Antão⁵⁷ é uma figura bastante emblemática deste arquétipo ortodoxo, em função de seu afastamento ao mundo e desprendimento dos bens terrenos, aspecto que também já analisamos na obra de Tolstói como essencialmente atrelado à mística, naquilo que Weber define como “posse pelo divino”. Mais à frente desenharei, de forma mais precisa, as correntes e nuances que caracterizam esta ortodoxia, dentro da qual encontra-se o startziado.

No cenário intelectual russo, a questão da ortodoxia era tratada dentro do escopo de temas do debate entre ocidentalistas e eslavófilos. Polarizados nos adeptos da então filosofia ocidental mais secular, os mais radicais que compunham os defensores dos processos de modernização da Rússia aderiram ao ateísmo e a um socialismo com facetas de engajamento político e cientificismo. Para os eslavófilos, portanto, que detinham em suas fileiras mais tradicionais os defensores da ortodoxia, a Rússia precisava manter a sua base religiosa a fim de oferecer, ao mundo, um caminho alternativo às mudanças em curso no Ocidente, que já

⁵⁷ Santo Antão converteu-se ao cristianismo aos vinte anos, doou todos os bens aos pobres e partiu para viver no deserto resistindo à todas as tentações que o assomavam, segundo relatos religiosos, promovidas pelo diabo. É cultuado em especial nas igrejas ortodoxas.

apresentavam suas consequências não tão positivas. Certamente Dostoiévski estava posicionado mais ao lado dos eslavófilos, mas não é correto afirmar que militava em suas fileiras, pois que fazia ferrenhas críticas a intelectuais e ideias que integravam a gama de ideologias ali expressas. Acreditava, porém, que esta ortodoxia e Cristo russos eram caminhos para a salvação do mundo ocidental. Frank relata que Dostoiévski admirava uma obra de caráter histórico-filosófico de um intelectual russo chamado Daniliévski, que vinha ao encontro de suas concepções sobre o papel da ortodoxia russa. Mas Dostoiévski expressa certa preocupação quanto a Daniliévski de fato mostrar “em toda a sua extensão a substância definitiva da missão russa, que consiste na revelação ao mundo do Cristo russo, desconhecido do mundo e cujos princípios reside em nossa ortodoxia nativa.” (FRANK, 2003, p. 467).

É em função deste cenário que Dostoiévski estabeleceu, nos projetos de composição que culminaram⁵⁸ em *Os Irmãos Karamázov*, o intuito de representar no romance que viria os diversos “tipos” ideológicos presentes na intelligentsia russa. Assim, ateísmo, ortodoxia, socialismo cristão e tantos outros tipos deveriam estar presentes no escopo da obra. Lá, dentro da narrativa, vamos encontrar uma associação nestes moldes, no discurso de Kirílovitch: “o que é a família Karamázov, que subitamente ganhou triste fama em toda a Rússia? Talvez eu esteja exagerando demais, no entanto me parece que no quadro dessa familiazinha como que se vislumbram alguns elementos fundamentais e gerais de nossos círculos intelectuais hoje” (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 900). Sobre este aspecto, Frank também relata:

Alguns acréscimos a seu roteiro original sugerem o quanto deviam ser sublimes esses cumes. O mosteiro abrigaria não só Tíkhon e o futuro grande pecador, mas também representantes de diversas correntes do pensamento russo. Estaria ali Piotr Tchaadáiev, também Belínski, T. N. Granóvski e talvez até Púchkin, bem como Pável Prússki e o monge Parfiéni (autor de famosa narrativa de viagens aos lugares santos, que Dostoiévski admirava muito). Assim, o romancista estava tencionando fazer um vasto panorama das atitudes ideológicas russas, e não apenas das da intelectualidade, bem como de um conflito entre o ponto de vista secular e o religioso; e parte desse desejo de criar um afresco simbólico da cultura russa

⁵⁸ Frank (2003) relata que é difícil desembaralhar os fios condutores das ideias de Dostoiévski na composição de suas obras. Frequentemente ele interrompia uma para iniciar outra. Neste sentido, existem vários projetos não realizados que certamente culminaram em *Os irmãos Karamázov*, entre os quais podemos citar *A vida de um grande pecador* e *Ateísmo*.

será satisfeita na descrição dos acontecimentos puramente moderníssimos do romance no qual estava empenhado. Mais do que qualquer outra coisa, porém, e tendo São Tíkhon como modelo, Dostoiévski queria produzir “uma figura santa, majestosa e positiva”. (FRANK, 2003, p. 498)

Esta figura santa pode ser relacionada exatamente ao stárietz Zóssima, um dos monges mais velhos do mosteiro. São Tíkhon, a que se refere Frank, é um santo russo canonizado em 1860 e representou, para Dostoiévski, um modelo daquilo que ele considerava a ortodoxia russa, como relata o maior biógrafo de Dostoiévski:

Segundo São Tíkhon, o mal era necessário no mundo para provocar o nascimento do bem, e a principal tarefa cristã da humanidade era dominar suas próprias propensões para o mal, dominar “o orgulho através da humildade, a raiva através da bondade e da paciência, o ódio por meio do amor”. Tíkhon ensinava que o gênero humano devia ser grato pela existência da tentação, da desgraça e do sofrimento, porque através deles é que os homens chegam ao conhecimento de todo o mal que existe em suas almas. Somente através da experiência da luta contra o mal em si é que a humanidade descobre o valor e o sentido da existência humana. Essas ideias são, com certeza, a fonte da famosa nota que aparece no caderno de apontamentos na qual Dostoiévski definiu qual, no seu entender, era “o ponto de vista ortodoxo” predominante em sua obra. Nela ele diz que “o homem não nasceu para a felicidade [...] porque o conhecimento da vida e da consciência é adquirido por uma experiência pró e contra que deve ser realizada. (Pelo sofrimento, essa é a lei de nosso planeta, mas essa consciência imediata que se tem do processo da vida é uma alegria tão grande que para tê-la se vivem alegremente anos de sofrimento)”. (FRANK, 2003, p. 498)

Conforme vamos costurando as influências e o cenário das inspirações de Dostoiévski, sobressaem figuras tradicionalíssimas da cultura russa. Este fator é bastante emblemático daquilo que tenho afirmado ao longo de toda a tese, no que diz respeito à literatura como fonte de representações sociais, neste caso, da religiosidade russa. Ademais, como demonstrei, isso era pretendido pelo próprio escritor.

Aqui, podemos lembrar a teodiceia dualista caracterizada por Weber. Aquilo que Dostoiévski afirmou ser bastante representativo da ortodoxia russa está absolutamente atrelado àquela luta entre o bem o mal que, transferida para o interior da criatura, exige um heroísmo bastante característico. Esta imagem, que reflete com perfeição o sumo da ideologia cristã antes mesmo de ser interpretada por

qualquer corrente e que exige dominar “o orgulho através da humildade, a raiva através da bondade e da paciência, o ódio por meio do amor” está relacionada com os trechos *a*, *b*, e *e* que destaquei, no estudo introdutório deste capítulo, como emblemáticos da tensão que o cristianismo institui com o mundo. Esta apreciação do sofrimento como instrumento de purificação e progresso da alma pode ser encontrada em Aliócha, quando o stárietz Zóssima o envia para o mundo, apesar de seu intenso desejo de permanecer em retiro espiritual no Mosteiro. Em determinada cena ele cogita: “ Por que, por que ele saíra, por que o outro o enviara ‘para o mundo’? Aqui está o silêncio, aqui o lugar sagrado, mas lá – lá está a confusão, estão as trevas nas quais a gente logo se perde e se desencaminha...”.

Waizbort (2000), em um exercício inicial de aproximação entre a ortodoxia russa presente em *Os Irmãos Karamázov* e os estudos de Weber encaminha a análise comparativa neste sentido: “Na religião ortodoxa do romance de Dostoiévski encontramos um cristianismo da comunidade, cujo ideal de vida é o crente virtuoso (e não o homem de vocação e profissão do protestantismo ascético)” (WAIZBORT, 2000, p. 290).

A determinação do stárietz Zóssima a Aliócha não é uma ação ascética intramundana, no sentido daquilo que o calvinismo realizou ao racionalizar em grau máximo a religião, propondo que o crente seja um instrumento de Deus no mundo, não seu recipiente, como na racionalidade contemplativa mística. E é possível compreender as nuances que weber vai desenhando no entorno deste grande processo de racionalização ao nos debruçarmos sobre esta religiosidade russa. O chamamento de Zóssima a Aliócha remete, sim, a uma espécie de teste da alma na conquista de virtudes, daí este “apreço” pelo sofrimento, naquela tensão que o processo de racionalização inicial promovido pelo cristianismo primitivo gerou. Resumindo: na contramão do calvinismo ascético intramundano, onde o fiel age no mundo para transformá-lo e se quer comprovar possuidor da graça, este *éthos* racional da conduta que originou, como Weber analisa, o “Espírito” do capitalismo moderno essencialmente individualista, pelo próprio caráter solitário de atribuição da graça, temos um ascetismo que se divide em duas subcategorias: mística contemplativa e extramundano. Na primeira – comum ao stárietz russo - o devoto se afasta do mundo e, no “deserto”, inicia a posse das virtudes, fruto do heroísmo diante das injunções carnavais, como vimos em Santo Antão. Com uma sutil diferença,

a segunda posição também prega esse heroísmo diante do mal no mundo, e a tentação é um teste do fiel em busca das virtudes santas, mas o caminho não é a simples contemplação, mas a resistência no próprio mundo. A título de exemplo, cito a aceção do próprio narrador da trama, que assim define o startziado, algo mais próximo do misticismo contemplativo:

Então, o que é um stárietz? O stárietz é alguém que pega a vossa alma e a vossa vontade e as absorve em sua alma e em sua vontade. Ao escolher um stárietz, abdicais de vossa vontade e a pondeis em plena obediência a ele, num ato de plena renúncia de vós mesmos. Quem a isto se condena assume voluntariamente essa provação, essa terrível escola da vida na esperança de, após longa provação, vencer a si mesmo, dominar-se a ponto de poder finalmente atingir pela obediência de toda a vida a liberdade já completa, isto é, a liberdade de si mesmo, evitar a sorte daqueles que viveram uma vida inteira mas não se encontraram em si mesmos. Essa invenção, isto é, o startziado, não é coisa teórica, e sim tirada de uma prática do Oriente já milenar em nossos dias. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 48)

Mais uma vez entrecruzam-se as informações que trouxemos outrora, a respeito das origens da religiosidade russa em antagonismo com a religiosidade Ocidental. Confirma-se aí, também, o caráter definidor do que Dostoievski declara ser a alma da Rússia: , “a liberdade de si mesmo, evitar a sorte daqueles que viveram uma vida inteira mas não se encontraram em si mesmos.” Calvinismo ascético intramundano é base sócio-religiosa de um arquétipo Ocidental, competitivo, individualista; mística contemplativa ou ascetismo extramundano, de amor fraternal universalista é base sócio-religiosa de uma Rússia que, por isso mesmo, enxerga nos modelos ocidentais um alto risco para tudo o que é eminentemente russo. Como Weber tantas vezes insiste, os estudos sociológicos sobre religião não têm a religião com fim em si mesma, mas desvelam as bases formadoras das civilizações e contribuem enormemente para entender seus destinos econômicos atrelados às demais esferas de valor. Estes dois grandes núcleos civilizatórios de bases distintas estavam em profunda troca, e este fenômeno, para Weber, é absolutamente profícuo por revelar possibilidades alternativas, ainda que remotas, à “jaula de ferro”, e proporcionar novos parâmetros de comparação com o Ocidente.

Esta tipologia de amor fraternal e universalista, que contrasta à olhos vistos com o tipo de racionalização que alcançou o ascetismo intramundano pode ser condensada em discurso do stárietz Zóssima. Nele, ficam perfeitamente delineados o debate em torno da ocidentalização da Rússia (ciência, técnica, individualismo, consumo, capitalismo, ateísmo etc.) e seus efeitos perniciosos diante de um povo que traz, na sua tradição, uma visão comunitária e espiritual de sociedade. Destaco também o atrelamento do socialismo a tudo isso, passada a fase de uma simpatia de Dostoiévski a ele, para posteriormente, como já explicitarei, reconhecê-lo inseparável do ateísmo:

Eles têm a ciência, e na ciência só aquilo que está sujeito aos sentidos. Já o mundo do espírito, a metade superior do ser humano, foi rejeitada inteiramente, expulsa com certo triunfo, até com ódio. O mundo proclamou a liberdade, sobretudo ultimamente, e eis o que vemos dessa liberdade deles: só escravidão e suicídio! Porque o mundo diz: “Tens necessidades e por isso satisfaze-as, porque tens os mesmos direitos que os homens mais ilustres e ricos. Não temas satisfazê-las e até procura multiplicá-las” — eis a atual doutrina do mundo. É nisso que veem a liberdade. E o que resulta desse direito à multiplicação das necessidades? Para os ricos o isolamento e o suicídio espiritual, para os pobres, a inveja e o assassinato, porquanto esses direitos foram concedidos mas ainda não se indicaram os meios de satisfazer as necessidades. Asseguram que, quanto mais o tempo passar, mais o mundo irá unir-se, irá constituir-se num convívio fraterno porque isso reduz as distâncias, transmite as ideias pelo ar. Ai, não credes nessa união dos homens. Compreendendo a liberdade como a multiplicação e o rápido saciamento das necessidades, deformam sua natureza porque geram dentro de si muitos desejos absurdos e tolos, os hábitos e as invenções mais disparatadas. Vivem apenas para invejar uns aos outros, para a luxúria, a soberba. Dar jantares, viajar, possuir carruagens, posição social e criados escravos eles já consideram uma necessidade, e para saciá-la sacrificam até a vida, a honra, o amor ao homem, e até se matam se não conseguem saciá-la. Vemos a mesma coisa naqueles que não são ricos, e entre os pobres o não saciamento das necessidades e a inveja ainda são abafados pela bebedeira. Em breve, em vez do vinho haverão de embebedar-se com sangue, para isto estão sendo conduzidos. Eu vos pergunto: esse homem é livre? (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 426)

Logo em seguida a este quadro do Ocidente, o stárietz apresenta o caminho alternativo do povo russo, a sua resistência baseada em um virtuosismo heroico de autodomínio – o Cristo russo, como define Dostoiévski:

Outra coisa é o caminho do monge. Chega-se até a rir da obediência, do jejum e da oração, e no entanto é só nelas que reside o caminho para uma liberdade já verdadeira, autêntica: abro mão de minhas necessidades supérfluas e desnecessárias, domino e subjugo, pela obediência, minha vontade egoísta e orgulhosa, e assim, com a ajuda de Deus, atinjo a liberdade do espírito e com ela a alegria espiritual! Qual deles é mais capaz de exaltar a grande ideia e servir a ela — o rico isolado ou este liberto da tirania dos objetos e dos costumes? As vezes o censuram pelo isolamento: “Tu te isolaste com o fim de salvar tua alma entre as paredes do mosteiro, mas te esqueceste de servir fraternalmente à humanidade”. Contudo, vejamos ainda quem se empenha mais pela fraternidade. Porque o isolamento não está em nós, mas neles, só que eles não o enxergam. Entretanto, foi do nosso meio que desde tempos antigos saíram os ativistas populares; por que não poderiam existir também nos dias de hoje? Os mesmos homens jejuadores humildes, dóceis e calados se erguerão e caminharão para a grande causa. Do povo vem a salvação da Rússia. O mosteiro russo esteve com o povo desde tempos imemoriais. Se o povo está isolado, nós também estamos isolados. O povo crê a nosso modo, e o ativista ateu nada realizará aqui na Rússia, mesmo que seja sincero de coração e genial de inteligência. Lembrai-vos disto. O povo enfrentará o ateu e o vencerá, e restará uma Rus⁵⁹ ortodoxa una. Defendi o povo e protegi seu coração. Educai-o em silêncio. Eis a vossa proeza de monge, porque este é um povo teóforo. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 427)

Há algo mais contraditório ao arquétipo que acabou por definir a essência do Ocidente do que isto? Um “povo teóforo”. Aliócha, como discípulo do starietz, o admira e corrobora esta linha de pensamento:

Não o perturbava minimamente que esse stárietz fosse, todavia, um ser único para ele; “Seja como for, ele é um santo, tem no coração o mistério da renovação para todos, a força que finalmente estabelecerá a verdade na Terra, e todos serão santos, e amarão uns aos outros, e não haverá nem ricos, nem pobres, nem exaltados, nem humilhados, mas serão todos como filhos de Deus e chegará o verdadeiro reino de Cristo”. Eis com que sonhava o coração de Aliócha. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 52)

E é em nome deste amor que ele deixa o mosteiro e vai em busca do pai - símbolo da decadência de uma aristocracia russa - e dos irmãos, que duvidam de sua crença e transitam entre um ateísmo e posições políticas que refletem os debates em torno desta questão, na Rússia daquele tempo. Poderia estender à exaustão, com passagens de Ivan Karamázov, por exemplo, trechos nos quais é

⁵⁹ Nome primitivo da Rússia.

possível demonstrar isso. Finalizo esta caracterização de Aliócha e do stárietz Zóssima como representantes desta religiosidade russa, em contraste com as raízes religiosas do Ocidente e dos “efeitos econômicos” que Weber analisou, neste sentido, com a fala de um personagem, visitante desconhecido que chega à cidade e, em um de seus diálogos, afirma:

Saiba que esse sonho, como o senhor diz, acontecerá sem dúvida, acredite nisso, só que não agora, porque para toda ação existe uma lei. É uma questão espiritual, psicológica. Para refazer o mundo de maneira nova é preciso que os próprios homens enveredem psicologicamente por outro caminho. A fraternidade não chegará antes que o senhor se torne irmão de fato de toda e qualquer pessoa. Nunca os homens, levados por nenhuma ciência e nenhuma vantagem, serão capazes de dividir pacificamente suas propriedades e seus direitos com os outros. Tudo será pouco para cada um deles e todos irão queixar-se, invejar e exterminar uns aos outros. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 414-415)

Dostoiévski possuía uma visão muito clara. Esta visão, dissociada de uma análise sociológica que revele as raízes da ortodoxia em contraste com o que é especificamente Ocidental parece ser, de fato, o “sonho de um homem ridículo”. Mas quando nos debruçamos sobre ela, à luz teoria weberiana, é todo um conjunto de fatores políticos e sociais que vem à tona e demonstram que a visão que este literato russo tinha dos rumos da Rússia, em função de sua ocidentalização era clara: nenhum sistema político ou filosófico pode realizar, de dentro para fora, o que o cristianismo puro, à moda russa, pode realizar quando atua na transformação de cada homem no seu interior.

Antes de terminar este capítulo, não poderia deixar de coroar esta análise com uma chave de ouro: a lenda de *O Grande Inquisidor*. E digo chave de ouro porque ela vai reunir todos os elementos presentes nesta concepção russa de Cristianismo, para o qual a *liberdade* é o ponto fulcral da teodiceia.

Uma das mais impressionantes narrativas da história da literatura descreve o encontro de Cristo, que volta à Terra no século XV e visita a Espanha mergulhada na Inquisição, para ser abordado por um inquisidor. No encontro de ambos, o religioso espanhol vai descerrar toda a sua visão a respeito dos erros de Jesus, que teria apostado excessivamente na capacidade do homem de gerir a sua liberdade, afirmando que a inquisição corrigiu esta falha, reunindo de novo o rebanho e

tornando-o dócil por meio de prescrições exteriores do que se poderia ou não fazer e da remissão facilitada dos pecados, em suma, retirando do homem o impositivo de usar plenamente a sua liberdade e vivenciar todas as tensões que esta impõe. O inquisidor ainda afirma que não há como manter este rebanho reunido sem exercer, na Terra, um poder temporal, portanto, longe daquele que prometeu Jesus, ao deslocar desta para outra vida o sentido do sofrimento neste mundo e lá, não aqui, depositar as recompensas das virtudes conquistadas. É possível encontrar, em outras obras de Dostoiévski, as mesmas críticas materializadas nas falas das personagens que encarnam esta visão essencialmente russa. Em *O Idiota* e *Os Demônios*, por exemplo, esta crítica que permeava o debate russo em torno da ocidentalização emerge da trama e dos diálogos da narrativa.

A tese do inquisidor se baseia na passagem bíblica da tentação de Jesus no deserto. Ali, o Diabo - ou como chama o inquisidor, espírito maligno – faz três propostas para Jesus, como consta no Evangelho de Mateus. A tese do inquisidor é que estas três tentações representam a história da humanidade em sua intrincada busca, ou no termo weberiano, o problema da teodiceia: “Porque nestas três questões está como totalizada e vaticinada toda a futura história humana, e estão revelados os três modos em que confluirão todas as insolúveis contradições históricas da natureza humana em toda a Terra.” (DOSTOIÉVSKI 2012, p. 349). A primeira é: “Se és filho de Deus, diz para que estas pedras se tornem pães. Ele, respondendo, disse: Está escrito: Não somente de pão viverá o homem, mas de toda palavra que sai da boca de Deus.” Para o inquisidor, os pães são representativos da luta do homem pelo suprimento de suas necessidades materiais, que sempre o arrastam inicialmente daquilo que é mais básico para o supérfluo e daí para o luxo. São os problemas de liberdade, igualdade e fraternidade nos quais se brebuçam todas as teologias e sistemas políticos e filosóficos da humanidade, afirma o inquisidor:

‘Queres ir para o mundo e estás indo de mãos vazias, levando aos homens alguma promessa de liberdade que eles, em sua simplicidade e em sua imoderação natural, sequer podem compreender, da qual têm medo e pavor, porquanto para o homem e para a sociedade humana nunca houve nada mais insuportável do que a liberdade! Estás vendo essas pedras neste deserto escaldado e escaldante? Transforma-as em pão e atrás de ti correrá como uma manada a humanidade agradecida e obediente, ainda que tremendo

eternamente com medo de que retires tua mão e cesse a distribuição dos teus pães. Entretanto, não quiseste privar o homem da liberdade e rejeitaste a proposta, pois pensaste: que liberdade é essa se a obediência foi comprada com o pão? Tu objetaste, dizendo que nem só de pão vive o homem [...]. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 351)

Este tema da liberdade é referente à teodiceia dualista, que diante da luta do bem contra o mal aposta no livre-arbítrio do homem, em absoluta oposição com a tese fatalista da predestinação que, como vimos, teve forte papel na construção de uma cultura ocidental individualista e burguesa. Esta teodiceia dualista, que se materializa na própria tradição cristã com esta experiência do deserto, (da qual Santo Antão, como analisamos, é um dos pais fundadores) também traz o tema do autodomínio e da conquista de si. Então, quando os debates da intelligentsia russa em torno da ocidentalização que demonstramos na análise de *O sonho de um homem ridículo* levantavam a caracterização daquilo que era essencialmente russo, o que temos, a partir da análise de Weber do processo de racionalização e *desencantamento do mundo* eram essas bases sócio-religiosas. Toda a construção metodológica de Weber é realizada com intuito de viabilizar a análise dos diferentes elementos que se coadunam na formação das estruturas sociais. Aplicando este esforço a uma análise que cruza literatura e sociologia weberiana, vamos destrinchando os aspectos sociológicos presentes nos tipos ideais destes dois núcleos civilizatórios.

Em *Notas de inverno sobre impressões de verão* Dostoiévski aborda o mesmo tema. Lá, é possível identificar a mesma linha de argumentação que foi construída na lenda de *O Grande Inquisidor*, aplicada à revolução francesa, movimento que a ala mais conservadora da Rússia (e não me refiro aos aristocratas, mas aos defensores da tradição russa, como os eslavófilos) enxergava com profunda desconfiança. Atente-se ainda para o fato de que este texto não é narrativa ficcional, mas as palavras do próprio escritor sobre tais questões. O presente trecho é, a meu ver, uma das críticas mais contundentes ao arquétipo ocidental, exatamente talvez por ter sido proferida por um intelectual que estava mergulhado em outro absolutamente oposto:

Com efeito, proclamaram pouco depois dele: *Liberté, égalité, fraternité*. Muito bem. O que é *liberté*? A liberdade. Que liberdade? A liberdade, igual para todos, de fazer o que bem se entender, dentro dos limites da lei. Mas quando é que se pode fazer o que bem se

entender? Quando se possui um milhão. A liberdade concede acaso um milhão a cada um? Não. O que é um homem desprovido de milhão? O homem desprovido de milhão não é aquele que faz o que bem entende, mas aquele com quem fazem o que bem entendem. O que se conclui daí? Conclui-se que, além da liberdade, existe a igualdade e justamente a igualdade perante a lei. Quanto a esta igualdade perante a lei, pode-se dizer apenas que, na forma em que ela se pratica atualmente, cada francês pode e deve considerá-la como uma ofensa pessoal. O que subsiste, pois, da fórmula? A fraternidade. Ora, este ponto é o mais curioso e, deve-se confessar, constitui no Ocidente, até hoje, a principal pedra de toque. O ocidental refere-se a ela como a grande força que move os homens, e não percebe que não há de onde tirá-la, se ela não existe na realidade. O que fazer, portanto? É preciso criar a fraternidade, custe o que custar. Verifica-se, porém, que não se pode fazer a fraternidade, porque ela se faz por si, concede-se por si, é encontrada na natureza. Todavia, na natureza do francês e, em geral, na do homem do Ocidente, ela não é encontrada, mas sim o princípio pessoal, individual, o princípio da acentuada autodefesa, da auto-realização, da autodeterminação em seu próprio Eu, da oposição deste Eu a toda a natureza e a todas as demais pessoas, na qualidade de princípio independente e isolado, absolutamente igual e do mesmo valor existe além dele. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 130-131).

A relação que o inquisidor estabelece entre liberdade e os “pães” está encerrada na afirmação de Dostoiévski: “O homem desprovido de um milhão não é aquele que faz o que bem entende, mas aquele com quem fazem o que bem entendem”. O inquisidor ainda afirma que foi em função destes “pães” que os homens esqueceram de Jesus, que deixou a cargo deles o seguirem não pelo milagre ou pelos benefícios recebidos na esfera transcendente, mas pelo livre uso de sua decisão. Em outro aspecto, Dostoiévski também deixa claro qual seria o papel do povo russo no combate à proliferação desta cultura materialista, qual seja o estabelecimento de uma verdadeira fraternidade: “na natureza do francês e, em geral, na do homem do Ocidente, ela não é encontrada, mas sim o princípio pessoal, individual, o princípio da acentuada autodefesa, da auto-realização, da autodeterminação em seu próprio Eu”. Escancaradamente, já revelamos as bases da cultura religiosa que contribuiu na solidificação deste individualismo, e quando Dostoiévski define como “natureza” a essência desta verdadeira liberdade, não é ao conceito filosófico de *estado de natureza* que ele nos remete, mas sim a estas bases que colocam em posições antagônicas as tradições de Ocidente e de Oriente. Ele prossegue, neste sentido, já respondendo de antemão às críticas:

E então, não de replicar-me vocês: é preciso ser impessoal para ser feliz? Consiste nisso a salvação? Pelo contrário, pelo contrário, digo eu, não só não se deve ser impessoal, mas justamente é preciso tornar-se uma personalidade, e mesmo num grau muito mais elevado do que o daquele que se definiu agora no Ocidente. Compreendam-me: o sacrifício de si mesmo em proveito de todos, um sacrifício autodeterminado, de todo consciente e por ninguém obrigado, é que constitui, a meu ver, o sinal do mais alto desenvolvimento da personalidade, de seu máximo poderio, do mais elevado autodomínio, da mais completa liberdade de seu arbítrio. Somente com o mais intenso desenvolvimento da personalidade se pode sacrificar voluntariamente a vida por todos, ir por todos para a cruz, para a fogueira. Uma personalidade fortemente desenvolvida, plenamente cônica do seu direito de ser personalidade, que já não tem qualquer temor por si mesma, não pode fazer outra coisa de si, isto é, dar-se outra aplicação, senão entregar-se completamente a todos, para que todos os demais também sejam personalidades igualmente plenas de direitos e felizes. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p. 131-132).

Em outras palavras: amor fraternal de caráter universalista, comunitário, virtuoso, em total contrário ao modelo que se formou no Ocidente.

Retornando a argumentação do inquisidor, ele prossegue para o segundo elemento da tentação: “Então o diabo o levou à cidade santa, o colocou sobre o pináculo do templo, e lhe disse: Se és filho de Deus, lança-te para baixo, pois está escrito: Ele dará ordens aos seus anjos a teu respeito, e sobre as mãos irão te sustentar, para que não tropeces em nenhuma pedra. Jesus lhe disse: Novamente, está escrito: Não tentarás ao Senhor teu Deus.” Aqui o inquisidor destaca a incapacidade do homem de “rejeitar o milagre”, advertindo Jesus de que apenas uma parca minoria está à altura de tal desafio. Weber captou, com maestria, este aspecto heroico do cristianismo, em trecho já citado outrora nesta pesquisa: “Nada está mais longe de Jesus do que a ideia de um universalismo da graça divina, contra o qual luta, pelo contrário, toda a sua pregação: poucos são eleitos para passar pela estreita porta” (WEBER, 2006, p. 314). Aqui, o termo universalismo ainda não é aplicado fazendo referência ao seu oposto: a doutrina da predestinação da salvação. Weber quer destacar, neste estágio inicial de racionalização religiosa, que o aumento da intensidade entre imanência e transcendência exige do crente exatamente aquele estado de heroísmo, característico de uma religião que deslocou para uma outra vida após esta as recompensas da ação ética, do ponto de vista cristão, no agora. Do contrário, não faria sentido ele ter afirmado, posteriormente,

que o calvinismo racionalizou em grau máximo a religião por meio desta mesma doutrina da predestinação. Em todo caso, esta teodiceia dualista, que instiga o crente a um autodomínio heroico e à vivência de um amor fraterno legou à Rússia uma formação socioeconômica divergente daquela encontrada no Ocidente. O atraso russo pode ser assim vislumbrado nas mesmas bases analíticas com que Weber teceu aquilo que é especificamente ocidental.

Por fim, o inquisidor se dirige à última tentação: “Novamente, o diabo o levou a um monte muito alto, e mostrou-lhe todos os remos do mundo, e a glória deles. E lhe disse: Tudo isto te darei, se, prostrado, me adorares. Então Jesus lhe disse: Vai-te, Satanás, pois está escrito: Adorarás o Senhor, teu Deus, e somente a ele prestarás culto”. Neste ponto, a questão central é a união da igreja católica ao império romano:

[...] não estamos contigo, mas com ele, eis o nosso mistério! Faz muito tempo que já não estamos contigo, mas com ele, já se vão oito séculos. Já faz exatos oito séculos que recebemos dele aquilo que rejeitaste com indignação, aquele último dom que ele te ofereceu ao te mostrar todos os reinos da Terra: recebemos dele Roma e a espada de César, e proclamamos apenas a nós mesmos como os reis da Terra, os únicos reis, embora até hoje ainda não tenhamos conseguido dar plena conclusão à nossa obra. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 356).

É intrigante pensarmos que, para Dostoiévski, a autocracia aliada à ortodoxia seria um conjunto de fatores que proporcionaria à Rússia levar o Cristo russo ao mundo. Mas somente na aparência se está falando do mesmo modelo de união entre igreja e Estado aos moldes do ocidental. Já pudemos demonstrar que esta união, na Rússia, representa uma estrutura orgânica, fundamentada nos mitos antigos da Rússia a respeito da sacralidade de seus governantes e de sua representatividade divina diante da nação. O caminho Ocidental era visto como união artificial entre Estado e igreja, de cunho materialista, maculando o próprio caráter transcendente e radicalmente voltado para os bens do outro mundo – o reino verdadeiro - das múltiplas exortações de Jesus. Este aspecto é mais uma divergência entre as posições Ocidental e russa. A lenda de *O Grande inquisidor* é, como podemos constatar, uma representação literária das bases de uma nação fundamentalmente diferente daquela encontrada no Ocidente. Os caminhos divergentes que a ação dos processos de racionalização e *desencantamento do*

mundo legaram a estas duas civilizações explicam os intensos debates políticos, filosóficos e religiosos que ocorriam naquele contexto.

A posição de Dostoiévski não deixa dúvidas, e a surpresa de Aliócha com a lenda escrita por seu irmão, Ivan Karamázov, não deixa equívocos quanto a isso:

— Mas... isso é um absurdo! — bradou, corando. — Teu poema é um elogio a Jesus e não uma injúria..., como o querias. E quem vai acreditar em teu argumento a respeito da liberdade? Será assim, será assim que devemos entendê-la? Será esse o conceito que vigora na ortodoxia?... Isso é coisa de Roma, e mesmo assim não de toda Roma, isso não é verdade — é o que há de pior no catolicismo, é coisa de inquisidores, de jesuítas!... Além disso, é absolutamente impossível haver um tipo fantástico como esse teu inquisidor. (DOSTOIÉVSKI, 2012, p. 356).

Para Aliócha, o inquisidor parece um “tipo fantástico”. Para Dostoiévski, nada mais adequado para uma representação que provoque profundas reflexões da realidade, que não a “fantasia”. Eis aqui as reflexões que seu realismo fantástico proporcionam à luz da sociologia de Max Weber.

Conclusão

Uma só coisa é necessário ter: um espírito leve por natureza ou um espírito tornado leve pela arte e pela ciência.

Friedrich Nietzsche

Se Max Weber, Dostoiévski e Tolstói fossem colocados lado a lado, em uma mesa redonda que tivesse como tema a modernidade e seus efeitos, é possível que tivéssemos, daí, um dos mais profícuos materiais a este respeito. Não há fortes indícios de contato mais intimista entre eles, mesmo no que diz respeito aos dois escritores russos e, no entanto, suas obras dialogam e se enriquecem, proporcionando uma visão panorâmica das raízes, meios e consequências da modernidade.

Me propus, então, a revelar os pontos de contato – sejam eles concordantes ou discordantes – desta produção intelectual. O primeiro desafio foi, obviamente, metodológico. E digo *obviamente* porque não há, como existe, por exemplo, para estudos empíricos de sociologia da religião propriamente dita, um método claro e que proporcione maior garantia de qualidade da produção científica e de seus resultados. O desafio já era relacional a priori, antes da própria pesquisa, no delineamento dos pressupostos metodológicos. Aqui, algo curioso logo se estabeleceu: Weber se tornou, ao mesmo tempo, objeto de estudo e método. A lembrar que a abordagem de Pierre Bourdieu tem como uma de suas fontes os estudos weberianos, e em alguns momentos o esboço do campo intelectual proporcionou ricas descobertas, os próprios conceitos weberianos foram trazidos para o centro da análise, tais como o de tipo ideal, ação social, interpretação e compreensão das condutas individuais com o objetivo de extrair seus significados sociológicos. Assim se tornou possível extrair, tanto das intenções dos escritores quanto das personagens sentidos subjetivos que podiam funcionar como representações coletivas, dando inteligibilidade à análise relacional em torno do que era o conceito norteador da pesquisa: *desencantamento do mundo*, bem como os seus efeitos convergentes ou, na maioria das vezes divergentes entre o Ocidente e a Rússia.

No que a pesquisa ganhava em amplitude, nos socorremos das propostas interdisciplinares e integradoras de Karl Mannheim, bem como do cruzamento de dados biográficos, técnicos e históricos das obras, na busca de tecer um texto que pudesse ir se inter-relacionando na sua própria estruturação, onde os conceitos e os contextos pudessem ir se delineando e revelando os pontos de contato entre os três protagonistas da análise.

A escolha das quatro obras literárias não obedeceu a critérios radicalmente objetivos, imparciais. Claro, uma leitura prévia da teoria weberiana e das obras contribuiu para a construção de hipóteses e possibilidades relacionais em maior grau, naquilo que era o ponto chave da análise: compreensão da modernidade e de como o processo de *desencantamento do mundo* estava aí atuando.

Não era possível seguir adiante sem um intenso estudo deste conceito. Neste ponto posso afirmar, sem sombra de dúvidas e com certo sentimento vencido de intimidação que, apesar de ter contato com a teoria weberiana há mais de dez anos (o que é insignificante diante da experiência de muitos intelectuais e estudiosos do sociólogo alemão) os estudos que aqui foram realizados exigiram um passo muito além do que eu imaginava aprofundar, e me levaram a compreender novos aspectos da teoria weberiana, não sem um certo mal estar inicial, quando me encontrei no seu emaranhado conceitual, para depois poder organizar os passos e fundamentos do que Weber entendia por *desencantamento do mundo* e racionalização dentro do grande contexto da modernidade. A partir do excelente e minucioso trabalho do professor Antônio Flávio Pierucci (que foi base de inspiração para esta tese), no que tange à uma detalhada recuperação conceitual dos dois significantes que compõem o *desencantamento do mundo*, bem como de seus demais ensaios somados às análises de Wolfgang Schulchter, a pesquisa pôde ser construída em bases sólidas, apesar de minha inaptidão para ler os originais em alemão. Pude então partir para as obras propriamente ditas.

A Morte de Ivan Ilitch revelou-se uma das representações literárias mais contundentes dos efeitos diagnosticados por Weber para o *desencantamento do mundo* pela ciência e pela técnica. Foi extraordinário, para mim, poder descobrir, nas entranhas de um texto sem a grande sofisticação dos épicos romances com seus complexos diálogos, a materialização dos efeitos do avanço da ciência e da técnica

na tradicional Rússia do século XIX. O lento caminho de Ivan, até a consumação do título da própria novela vai problematizando e extraíndo, do que parecia ser uma experiência psicológica de cunho individual, as consequências de uma sociedade que foi tomada pela técnica árida e racional, onde nasceram os “especialistas sem espírito, gozadores sem coração: esse Nada (que) imagina ter chegado a um grau de humanidade nunca antes alcançado” (Weber, 2004, p.166). Ivan deixou seu legado por meio da pena de Tolstói, e a sua crítica à modernidade, recuperada sob os cuidados conceituais da sociologia pôde emergir do subjetivismo que apenas pode encontrar, na morte de Ivan, uma espécie de *Karma*.

Já em o *Sonho de um homem ridículo* foi preciso buscar, com maior intensidade, uma discreta reconstituição do campo intelectual russo, constatado o fato de que ciência, naquele contexto, era associada aos debates políticos e filosóficos em torno da ocidentalização da Rússia e das características fundamentais do Ocidente, a saber: individualismo, ateísmo, cientificismo etc. Conforme fui reconstruindo as posições entre eslavófilos e ocidentalistas, por exemplo, o sonho da breve narrativa de Dostoiévski se revelou a conversão de um ocidentalista, enamorado do ateísmo e do niilismo, em um amor fraternal universalista à moda russa e de Dostoiévski. Esta conversão se deu em função exatamente do sonho, no qual a experiência de ser levado a uma comunidade pura e não corrompida se transforma em pesadelo quando, contaminados pelos defeitos morais do protagonista, os habitantes da aldeia vivenciam um processo que retrata todas as fases do desenvolvimento humano e, entoando hinos à ciência e à técnica, terminam desencantados, em busca deste sentido que foi arrancado da religião, pela ciência, sem que esta possa assumir sua missão de conferir significado à existência. Diante deste quadro, o protagonista “se desencaminha” e vê a verdade: “A consciência da vida é superior à vida, o conhecimento das leis da felicidade — é superior à felicidade” — é contra isso que é preciso lutar! E é o que vou fazer. Basta que todos queiram, e tudo se acerta agora mesmo.” Em outras palavras, um convite à resistência da Rússia quanto ao avanço da ciência ocidental com seu devastador processo de *desencantamento do mundo*.

Mas se o *desencantamento do mundo* em seu significado de perda de sentido da vida pelo avanço da ciência e da técnica estão ali, entremeados na

estrutura russa⁶⁰, o *desencantamento do mundo* em sua acepção religiosa trouxe maiores e mais profundos desafios à análise que, apesar de mais complexa, mostrou-se mais inteira e concisa quando alcançou a etapa relacional com os textos literários.

É por este motivo que, neste segundo aspecto, encaminho as conclusões de forma integrada. Foi possível constatar, de forma geral, que tanto em *Ressurreição* quanto em *Os Irmãos Karamázov* o que se revelava era uma base sócio-histórica russa radicalmente diferente daquela diagnosticada por Weber no Ocidente. Devo ressaltar que estes resultados em muito me felicitam, pois que foi preciso, de certa forma, a partir da própria comparação dos efeitos do *desencantamento do mundo* em seu grau máximo promovido pelo calvinismo – resultando no “espírito” do capitalismo – realizar um esforço de entendimento do que caracterizaria então, por via inversa, as bases russas. Descobri que há mais motivos para estes dois núcleos comunicantes apresentarem uma relação tão complexa, do que aqueles postos a priori, e que aparentemente apenas resultam de um debate político-filosófico. Ocorre que, em confluência com outros fatores, são alicerces religiosos diametralmente opostos. Pelo lado ocidental, uma racionalização da conduta de vida em busca da salvação, de caráter ascético intramundano que foi desaguar no individualismo exclusivista e capitalista eminentemente competitivo. Pelo lado russo, uma racionalização que não seguiu os graus extremos ocidentais e permaneceu, por isso, em suas bases cristãs místico-contemplativas ou ascético extramundanas, em todo caso fomentadoras de uma visão comunitária de amor fraternal universalista que contrastam a olhos vistos com a ética capitalista. Esta conclusão me permitiu compreender, também, em que medida que este processo histórico na Rússia levou ao comunismo e fez, em contraposição aos Estados Unidos, a maior polarização mundial entre duas forma de governo.

Tanto o herói de Tolstói quanto o Aliócha e o stárietz Zóssima de Dostoiévski encarnam este arquétipo da religiosidade russa, a se manifestar em suas decisões. O uso da terra na leitura russa desta questão pôde ser melhor compreendido a partir dos conflitos de Nekhliúdob, bem como a sua conversão a um amor que vence o erotismo sensualista e ganha contornos fraternais. Aliócha e Zóssima representam este heroísmo virtuoso que encerra, para ambos os escritores

⁶⁰ Vide nota de rodapé 18.

russos, o caminho alternativo que a Rússia tem para oferecer ao mundo: a transformação individual das personalidades a partir do Cristo Russo. Todos estes elementos puderam ser novamente revisitados, agora na análise de *O grande inquisidor*, que também revelou, em seu realismo fantástico, a mais perfeita contradição entre Rússia e Ocidente, aí de forma mais enxuta e, por isso mesmo, mais carregada ideologicamente.

Diante destas conclusões, tanto as nuances ideológicas da posição pessoal de Dostoiévski em seus textos quanto o radicalismo do tolstoísmo presente nas obras de Tolstói, além de não representarem nenhum obstáculo, entremostraram aspectos das representações coletivas russas em torno de sua religiosidade, bem como dos impactos desta na construção de uma sociedade que representou o símbolo da resistência aos valores ocidentais.

Voltando, portanto, àquele cenário fictício da mesa redonda em torno da modernidade, nem Weber, nem Tolstói, muito menos Dostoiévski, parecem ter aquela leveza preconizada por Nietzsche, seja em seus campos artístico ou científico, exatamente em função da tomada de consciência dos conflitos revelados pela análise. Mas os conflitos da modernidade e os efeitos do processo de *desencantamento do mundo* a se revelarem em suas produções legaram ao mundo o mais impressionante diagnóstico que temos notícia dos rumos que a humanidade tomou, a partir da modernidade (em Weber), e dos caminhos possíveis à nossa história, para os quais a Rússia deixa instigantes pistas sob a pena de Tolstói e Dostoiévski.

REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor W. *Teoria Estética*. Lisboa: Edições 70, 1970.
- ALEXANDER, Jeffrey. A importância dos clássicos. In: Giddens, Anthony; Turner, Jonathan (Org.). *Teoria social hoje*. São Paulo: Editora Unesp, 1999.
- BAKHTIN, Mikhail. *Problemas da poética de Dostoiévski*. Tradução de Paulo Bezerra. 4^a. Ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- BARTLETT, Rosamund. *Tolstói: a biografia*. São Paulo: Globo, 2013.
- BENJAMIN, Walter. *O narrador. Considerações sobre a obra de Nikolai Leskov*. In: Obras Escolhidas – magia e técnica, arte e política. 10a reimpressão. Tradução: Sergio Paulo Rouanet. São Paulo: Brasiliense, 1996.
- BOURDIEU, Pierre. Fundamentos de uma ciência das obras. In: *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- _____. *O Poder Simbólico*. Tradução Fernando Tomaz. 2^a ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2009.
- BUSHKOVITCH, Paul. *História concisa da Rússia*. São Paulo: Edipro, 2014.
- CARPEAUX, Otto Maria. *História da literatura ocidental – V. I, II, III e IV*. São Paulo: Leya, 2011.
- CASANOVA, Pascale. *A república mundial das letras*. Tradução de Marina Appenzeller. São Paulo: Estação Liberdade, 2002.
- DIAS, Haroldo Dutra (Trad.). *O Novo Testamento*. Brasília: FEB, 2013.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências 1838-1880*. Tradução de Robertson Frizero. Porto Alegre: 8inverso, 2009.
- _____. *O Crocodilo & Notas de Inverno sobre Impressões de Verão*. Tradução de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.
- _____. *Os Demônios*. Trad. Paulo Bezerra. São Paulo: Ed. 34, 2004.

_____. *Duas Narrativas Fantásticas - A dócil e O sonho de um homem ridículo*. Tradução de Vadim Nikitin. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. *Os irmãos Karamázov*. Tradução de Paulo Bezerra e desenhos de Ulysses Bôscolo. São Paulo: Editora 34, 2008. V. 1-2. Coleção Leste.

_____. *O Idiota*. Tradução de Paulo Bezerra; desenhos de Oswaldo Goeldi. São Paulo: Ed. 34, 2002.

_____. *Memórias do subsolo*. Tradução de Boris Schaiderman. 3 ed. São Paulo: Ed. 34, 2000.

DOSTOIEVSKAIA, Anna Grigorievna. *Meu Marido Dostoievski*. Tradução de Zoia Prestes. 2ª ed. Rio de Janeiro: Mauad, 1999.

DURKHEIM, Emile. *O Suicídio: Estudo de Sociologia, O*. São Paulo: Editora Martins Fontes, 2004.

_____. *Da Divisão do Trabalho Social*. Traduzido por Eduardo Brandão. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

_____. *Lições de Sociologia*. São Paulo; Martins Fontes: 2002.

_____. *As formas elementares da vida religiosa*. Traduzido por Eduardo Brandão. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

EAGLETON, Terry. O valor da agonia In: *Doce violência: a ideia do trágico*. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994. v.1.

GOETHE, Johann Wolfgang. *Os anos de aprendizagem de Wilhelm Meister*. Trad. de Nicolino Simone Neto. São Paulo: Ed. 34, 2006.

JOHNSON, Allan G. *Dicionário de Sociologia: guia prático da linguagem sociológica*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1997.

KALBERG, Stephen. *Max Weber: uma introdução*. Rio de Janeiro, Zahar, 2010

FRANK, Joseph. *Pelo prisma russo: ensaios sobre literatura e cultura*. São Paulo: Edusp, 1992.

_____. *Dostoiévski: os anos milagrosos, 1865-1871*. Tradução de Geraldo Gerson de Souza. São Paulo: Edusp, 2003.

_____. *Dostoiévski: as sementes da revolta, 1821-1849*. Tradução de Vera Pereira. São Paulo: Edusp, 2008.

LEPENIES, Wolf. *As três culturas*. Tradução de Maria Clara Cescato. São Paulo: EDUSP, 1996.

LIMA, Luiz Costa. —A análise sociológica da literaturall. In: *Teoria da literatura em suas fontes*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, v.2, 2002, p.659-687.

LUKÁCS, Georg. *A teoria do romance*. Tradução: Jose Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas Cidades, 34, 2000.

MANN, Thomas: *O escritor e sua missão: Goethe, Dostoiévski, Ibsen e outros*. Tradução de Kristina Michahelles. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2011.

MANNHEIM, Karl. *Sociologia da Cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva. 2013.

MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. *A Ideologia Alemã*. Tradução Luís Cláudio de Castro e Costa. 3ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2007.

_____. *História*. Organizador Florestan Fernandes. 3ª ed. SP: Ática, 2003. Coleção grandes cientistas sociais.

_____. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Martins Claret, 2002.

NABOKOV, Vladimir. *Lições de literatura russa*. Trad. Jorio Dauster. São Paulo: Três Estrelas, 2014.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Humano, demasiado humano*. São Paulo. Ed Escala. 2ª edição – 2007.

_____. *A Gaia Ciência*. Tradução Jean Melville. São Paulo. Martin Claret, 2007.

_____. *Para a genealogia da moral*. Lisboa. Relógio D'água, 2000.

PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: EDUSP, 2012.

PIERUCCI, Flávio. “A secularização segundo Max Weber”, em Jessé de Souza (org.), *A Atualidade de Max Weber*. Brasília, Universidade de Brasília, 2000. P. 105-162.

_____. *O Desencantamento do Mundo: todos os passos do conceito em Max Weber*. São Paulo: Editora 34, 2003.

PONDÉ, Luiz Felipe. *Crítica e profecia – a filosofia da religião em Dostoiévski*. São Paulo: LeYa. 2013.

RINGER, Fritz. *A Metodologia de Max Weber ; unificação das ciências culturais e sociais*. Tradução de Gilson César Cardoso de Souza. São Paulo: Edusp, 2004.

RINGER, Fritz. *O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã (1890-1933)*. Tradução de Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edusp, 2000.

SCHLUCHTER, Wolfgang. *Politeísmo dos Valores*. In: SOUZA, Jessé. (org.). *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UnB, 2000.

TOLSTÓI, Liev. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2009.

_____. *Ressurreição*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2013.

_____. *Guerra e Paz*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2011.

_____. *O que é arte?* Tradução de Bete Torii. São Paulo: Ediouro, 2002.

TURGUÊNIEV, Ivan. *Pais e filhos*. São Paulo: Cosac Naify, 2004.

VERMES, Geza. *Jesus e o mundo do judaísmo*. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

WAIZBORT, Leopoldo. *Max Weber e Dostoiévski: Literatura russa e sociologia das religiões*. In: *A atualidade de Max Weber* / Jessé Souza (organizador). Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2000, p. 283-303.

WEBER, Marianne. *Max Weber: uma biografia*. Niterói: Casa Jorge Editorial, 2003.

WEBER, Max. *Ensaio de sociologia*. Tradução de Waltensir Dutra. 5^a ed. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara, 2002.

_____. *Ensaio sobre a teoria das ciências sociais*. Tradução de Rubens Eduardo Frias. 2^a ed. São Paulo: Centauro, 2003.

_____. *Estudos Políticos - Rússia 1905 e 1917*, Rio: Azougue Editorial, 2004

_____. *A ética protestante e o "espírito" do capitalismo*. Tradução de José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Sociologia das Religiões e Consideração Intermediária*. Lisboa: Relógio D'Água Editores, 2006.

_____. *Economia e sociedade*. Brasília: Editora da UNB, 2009. V 1-2