

DOSTOIÉVSKI, HEIDEGGER, TÉCNICA E ÉTICA*

Claudia Drucker

Universidade Federal de Santa Catarina

Resumo: Dostoiévski e Heidegger não tentaram escrever uma teoria contemporânea nem do dever, nem da virtude. Talvez por isso, frequentemente são apontados como exemplos de niilismo e fracasso moral. Mas a deficiência que Dostoiévski vê na ética do seu tempo é semelhante à que Heidegger encontra em todo pensamento que não leva a técnica em consideração. A ética é uma forma do niilismo. Na melhor das hipóteses, ela não é uma resposta adequada para as questões mais importantes. Na pior, é ditada pela essência da técnica.

Key words: *determinism, action, nihilism*

Abstract: Both Dostoevsky and Heidegger have renounced writing an ethics. Perhaps for this reason, they are often given as examples of nihilism and personal moral failure. The flaw that Dostoevsky sees in the moral thinking of his time is similar to that which Heidegger sees in every thinking that does not take technique into account. A theory of virtue or duty is an inadequate response. It might even deepen nihilism. Ethics is an aspect of Enframing.

Palavras-chave: *determinismo, ação, niilismo*

I. Dostoiévski e o impasse determinista

Quando todas as pressões trabalham no sentido do nosso aviltamento pessoal e coletivo, o que acontece com a ética? Será ela uma pressão contrária, um fator irrelevante ou uma forma de encobrimento de dilemas importantes? Dostoiévski e Heidegger parecem adotar a terceira alternativa. A ética como confirmação do niilismo é o tema deste estudo.

Em 1863, Dostoiévski publicou *Notas de inverno sobre impressões de verão*.¹ No ano anterior, passara dois meses e meio na Europa, viajando entre Alemanha, Bélgica, Suíça, Itália, França e Inglaterra. A capital inglesa deixou, entre todas, a impressão mais forte. Há páginas das *Notas de inverno sobre impressões de verão* que não deixam a menor dúvida sobre o impacto da passagem londrina, principalmente as dedicadas à Exposição Internacional. Naquele ano de 1862 se realizara a segunda Exposição Internacional, numa imensa galeria de ferro e vidro construída para este fim:

A City, com os seus milhões e o seu comércio mundial, o Palácio de Cristal, a Exposição Internacional....Sim, a Exposição é impressionante. Sente-se uma força terrível, que uniu num só rebanho todos estes homens inumeráveis, vindos do mundo inteiro; tem-se consciência de um pensamento titânico; sente-se que algo já foi alcançado aí, que há nisso uma vitória, triunfo. Por mais que se seja independente, isto por alguma razão nos assusta. “Não será este realmente o ideal atingido?”, pensa-se. “Não será o fim? Não será este, de fato, o ‘rebanho único’?” Não será preciso considerá-lo como a verdade absoluta, e calar para sempre? Tudo isto é tão solene, triunfante, altivo, que nos oprime o espírito (p. 113-4).²

Aos olhos de Dostoiévski, o Palácio de Cristal não é um monumento apenas à nova tecnologia de construção, mas também ao triunfo da nova ordem social.³ O efetivo é admirado e amado, ainda que seja apenas porque é efetivo. *O existente é posto no lugar do ideal.* O

vencedor se torna o padrão e a meta a ser atingida, apenas porque venceu:

Olham-se estas centenas de milhares, estes milhões de pessoas que acorrem docilmente para cá de todo globo terrestre, pessoas que vieram com um pensamento único, que se aglomeram plácida, obstinada e silenciosamente neste palácio colossal, e sente-se aqui que se realizou algo de definitivo, que assim chegou ao término. Isto constitui não sei que cena bíblica, algo sobre a Babilônia, uma profecia do Apocalipse que se realiza aos nossos olhos (p. 114).⁴

Existe aqui toda uma reflexão sobre o declínio das formas tradicionais de obediência e o surgimento de uma nova. A nova ordem tem seu próprio mecanismo subjetivo de reforço: a rendição ao discurso da necessidade. O que *é*, e o que *deve ser* são o mesmo. De fato, já nem se *deseja* saber que existe uma diferença, preferindo “se deter, por desespero, num *status quo*, arrancar de si com carne todos os desejos e esperanças, amaldiçoar o futuro” (p. 112). Eis o que o autor chama de “deificar Baal,” adorar um falso deus (p. 114).

A posteridade não estabeleceu apenas a grandeza dos romances de Dostoiévski, mas também a relevância das suas discussões. Ele já é considerado um dos precursores da consciência moderna, e uma profecia segura é que ele o será cada vez mais. Um aspecto do seu pensamento que nos diz respeito diretamente é a percepção que já não se pode escapar de um certo discurso da necessidade. Esta é a principal experiência europeia que o autor elaborará mais tarde. Existe uma continuidade entre as *Notas de inverno sobre impressões de verão* e as *Memórias do subsolo*, sua obra do ano seguinte. Contra essa leitura, pesa o fato de a primeira ser um relato de viagem, enquanto as *Memórias* são uma novela. Na primeira, Dostoiévski fala por si mesmo. Na segunda, o narrador anônimo é um funcionário público aposentado que mora em um apartamentinho na periferia de S. Petersburgo. De fato, nada nos autoriza a tomar o narrador das *Memórias do subsolo* como uma simples extensão do autor. No entanto, é possível sugerir que Dostoiévski constrói o seu personagem em torno das impressões que viveu na Europa. O homem do subsolo não é Dostoiévski, *a não ser* pelo fato de o autor atribuir ao personagem o sentimento de perplexidade que ele mesmo viveu. Se existe um lado da personalidade do autor projetada no personagem, é a percepção de que se espera dele uma certa atitude de aceitação do inevitável.

Nas primeiras linhas da novela, o narrador se define como um homem doente, mas culto e atualizado.⁵ Devemos considerar essas indicações uma entrada dentro da obra. De fato, o narrador passa em revista um espectro de conhecimentos. Tomemos a matemática. A princípio, não existe nada mais neutro, em termos políticos ou morais. No entanto, diante dela sou obrigada a confessar que não sou livre. Não conseguiria responder, por exemplo, que dois e dois são cinco. Nada posso fazer senão concordar diante de dois e dois são quatro. O homem do subsolo sente que a matemática exige imperiosamente o seu assentimento:

Mas dois e dois são quatro é, apesar de tudo, algo totalmente insuportável. Dois e dois são quatro constitui, a meu ver, simplesmente uma impertinência. Dois e dois fica feito um peralvilho atravessado no vosso caminho, as mãos nas cadeiras, cuspiendo (p. 47).

Algo parecido poderia ser dito do raciocínio dedutivo. Ele impõe limites tais à nossa liberdade que Mercier de la Rivière chama Euclides de “um verdadeiro déspota”.⁶ O homem do subsolo parece se revoltar contra aquelas verdades que se impõem à mente por si mesmas, e que Leibniz chamou de *verdades racionais*. Há outras teorias que passam por incontestáveis. A ciência natural, em bloco, se inclui aí. As ciências empíricas da natureza, diferentemente das formais, nunca poderão conter apenas verdades racionais estritas. Apesar disso, busca-se para elas uma força de convencimento parecida à força de dois e dois são quatro. A biologia evolucionista, por exemplo: “quando vos demonstram que descendeis do macaco, não adianta fazer careta, tendes de aceitar a coisa como é” (p. 25). Assim, por toda parte, o homem do subsolo encontra leis supostamente *irrefutáveis*. É impossível que as coisas se passem de outro modo. Podemos falar de um “muro de pedra”, nesse caso, ou de algo que pelo menos é sentido assim: “O impossível quer dizer um muro de pedra? Mas que muro de pedra? Bem, naturalmente as leis da natureza, as conclusões das ciências naturais, a matemática” (p. 25).

Há, inclusive, aqueles que pretendem ter descoberto verdades coercitivas no que diz respeito à maneira como se deve viver. É esse o contexto em que Dostoiévski considera a ética de modo explícito –mais especificamente, a doutrina do *egoísmo racional* ou *egoísmo ético*. Segundo esta visão, perseguir os próprios interesses é um dever, portanto mais que apenas desculpável e compreensível.⁷ O homem do subsolo formula a doutrina de um modo que, a princípio, não se afasta da definição dos manuais:

Se vos demonstram que, em essência, uma gotícula da vossa própria gordura vos deve ser mais cara do que cem mil dos vossos semelhantes, e que neste resultado ficarão abrangidos, por fim, todos os chamados deveres, virtudes e demais tolices e preconceitos, deveis aceitá-lo assim mesmo, nada há a fazer, porque dois e dois são quatro, é matemática. E experimentai retrucar (p. 25).⁸

À primeira vista, o próprio nome da doutrina é uma contradição. O egoísmo racional parece ser a negação de uma tese ética, pois em geral um dever expressa uma exigência que contrariemos nossas inclinações imediatas, desconsiderando nosso próprio benefício. Se consultamos definições de manual, ou seja, desligadas de qualquer contexto histórico, é incompreensível que alguém sustente o egoísmo racional. De fato, só na sua versão russa ele nos interessa. O egoísmo ético na Rússia da segunda metade do séc. XIX é uma doutrina social. Em 1863, Nicolai Tchernichévski escreveu um romance que popularizou este modo de pensar: *Que fazer? –Os homens novos*.⁹ Lênin tirou daí o título para seu famoso escrito, o que prova o impacto duradouro do romance. Na versão de Tchernichévski e Dimitri Píssarev, o curioso título de egoísmo racional deve ser entendido dentro do quadro mais amplo de uma utopia utilitarista, da qual ele só faz parte por ser uma doutrina antropológica.

O egoísmo racional não leva em consideração sentimentos como bondade e altruísmo. É uma ficção romântica que os homens vão cooperar no sentido do bem comum espontaneamente, mas poderiam fazê-lo de modo involuntário e incidental. De fato, o sonho do reformador

social é usar a ambição individual para realizar o que é melhor para todos, mudando apenas os alvos dessa ambição. Esta coincidência improbatíssima entre ambição pessoal e bem comum depende de mudar o querer. *Mudar o querer, por sua vez, depende de esclarecer a vontade sobre os seus “verdadeiros interesses”* (p. 47). A rigor, um interesse não pode ser nem verdadeiro nem falso, pois só descrições e afirmações podem ser verdadeiras ou falsas. O que se quer dizer aqui é que há objetivos que deveriam, sem sombra de dúvida, ser escolhidos, à luz de uma consideração refletida. Os verdadeiros interesses são definidos de maneira tipicamente utilitarista. Tchernichévski considera a cooperação, a prosperidade e o bem-estar os interesses mais normais e razoáveis do ser humano – não fora ele o tradutor de John Stuart Mill para o russo. Jeremy Bentham e Mill concordam que a razão deve esclarecer a vontade sobre os interesses mais convenientes e, se este esclarecimento não for suficiente, a lei deve treiná-la. A fé na lei e na educação como instrumentos de conversão também comprova as origens utilitaristas desta doutrina. Em tese, a educação e a lei podem convencer qualquer a desejar a prosperidade sem ganância e o prazer sem excessos. Depois, será aceitável que o homem ceda aos impulsos egoístas que sobraram da sua condição inicial. O homem corrigido acreditará sinceramente que busca apenas o *melhor* para si, ainda que servindo a sociedade, ao mesmo tempo. Ele fará o bem, mesmo sem querer e sem perceber, porque a sua vontade pessoal foi levada a coincidir com o que é mais racional, isto é, o bem-estar e a segurança coletivos. Ele fará o que é mais útil para si mesmo por inclinação natural, mas fará o bem por uma coação racional.

O homem do subsolo levanta várias objeções a uma teoria indiscutivelmente frágil. Como já notou Frank, o egoísmo racional, na sua versão russa, leva ao adiamento e até mesmo à renúncia à própria felicidade.¹⁰ Lopukhov, um dos protagonistas de *Que fazer?*, se sacrifica sistematicamente. Como é um egoísta racional, só difere dos altruístas pela maneira artificial como se justifica: para ele, a verdadeira felicidade exige, em primeiro lugar, a felicidade daqueles que o cercam. É improvável que alguém conclua que a felicidade pessoal exige precisamente que não tenhamos nenhuma consideração por ela. Além disso, é duvidoso que o bem-estar e a prosperidade possam ser considerados, de forma tão inquestionável, bens supremos. Mas o que mais incomoda o homem do subsolo é *como* esses bens supremos são justificados, ou seja, como o egoísta racional escolhe suas metas e as propõe aos outros. O egoísta racional deseja que façamos o bem “por necessidade”, ou seja, por coação (p. 33). Não é o ideal da virtude a origem desta coação, mas a racionalidade. Decerto, há uma imposição sobre a inteligência aí – mas também sobre a vontade. O ideal é fazer com que a vontade aceite sem protestar o que a razão afirma ser o melhor. Quanto menos a vontade puder recusar as proposições que se lhe apresentam, e quanto mais ela for coagida a aceitá-las, menos livre será. Quanto mais ouvir a razão, menos será ela mesma – pois a vontade é, por definição, livre para aceitar ou negar o que quer que seja. Assim, a aritmética parece *impugná-la*: “como se pode ter sua própria vontade, quando se trata apenas da tabela e da aritmética...Dois e dois são quatro mesmo sem a minha vontade. Acontece porventura uma vontade própria desse tipo?” (p. 45) A vontade já não é ela mesma.

Ela se funde, se combina com a razão, de tal modo que passamos a “raciocinar em vez de desejar” (p. 40). Trata-se de “retificar” a vontade. (p. 45). Como Frank também percebe, busca-se uma noção do melhor que se imponha à vontade com base na mera lógica. Será necessário abaixo voltar a esta visão.

A revolta do homem do subsolo é evidente. As *Memórias do subsolo* não são, porém, nenhuma refutação do determinismo. Seu tom não é de triunfo sobre a matemática etc. —ao contrário! É como se, apesar da revolta, estivéssemos lidando com leis que ocupam todo o espaço da inteligência, por assim dizer, tal que expulsam quaisquer outras formas de pensar. São as “leis da consciência hipertrofiada” (p. 20). A consciência hipertrofiada é a consciência da necessidade, que advém do conhecimento. Àqueles que pensam tratar-se de polêmicas ultrapassadas, com quem ninguém mais se importa, seria possível responder que, do século XIX para cá, as coisas não mudaram tanto assim. Qualquer um pode constatar que o discurso da necessidade é mais ouvido do que nunca. Compreender Dostoiévski é até mais fácil para nós do que era para os seus contemporâneos. Para nós, é visível que o determinismo nunca morreu: ele apenas se diversifica.

Se falamos em determinismo, temos que explicar como entendemos este termo. A ciência continua sendo o que tem sido desde a revolução científica: uma abordagem causal dos fenômenos que ela expressa em termos de relações regulares. Deixa subentendida a impossibilidade de eventos arbitrários, imprevistos, irregulares. O determinismo não é a crença que todos os eventos são previsíveis. Significa que todos os eventos são colocados de antemão sobre uma linha única. Todo evento está condicionado por causas, que por sua vez também são condicionadas, porque são efeitos de causas ainda mais remotas —e assim para trás até o infinito. Existe apenas uma série em que cada evento pode ser tanto um efeito como uma causa, dependendo do lugar que ocupa em relação aos outros. A explicação determinista põe a ênfase na pura sucessão, de tal modo que nenhum evento escapa a uma cadeia. Dentro desse espectro, há várias possibilidades imprevistas, mas não totalmente. A abordagem causal delimita de antemão o espectro das ocorrências possíveis. Por exemplo, ninguém sabe com exatidão se o próximo inverno vai ser mais frio ou mais quente do que o habitual. O que sabemos é que, qualquer que seja a temperatura, haverá uma causa ou série de causas que a explique. Sabemos também que outros eventos serão impedidos por outras causas (uma verdadeira tempestade de neve no Brasil, por exemplo). Para dizer que o determinismo do século XIX foi ultrapassado, seria preciso mostrar que as ciências desistiram do princípio de causalidade —o que manifestamente não é o caso. Toma-se o homem como um elo da “grande cadeia do ser”, sujeito a pressões causais e mais nada. As equações da física atual são totalmente determinísticas, embora haja dificuldades intrínsecas de medição.

O determinismo tem conseqüências práticas. O que acontece quando nos dizemos que o que tem que ser tem que ser? A ciência não precisa refutar expressamente o acaso e a liberda-

de, nem precisa tomar um partido a esse respeito. Ela *já* procede de modo a ignorá-los, quando expulsa esses elementos das suas explicações. Devemos a Kant o seguinte paralelo: o que no reino da natureza é uma causa, no domínio da ação é um querer. Um querer livre é um gesto independente dos que vieram antes dele, o início de uma nova série causal. A ação ou intenção de um agente moral digno desse nome é um começo independente, naquilo que se convencionou chamar de vontade. Mas um homem culto do séc. XIX acredita nas “leis da natureza”, e portanto não acredita nem em eventos primeiros, nem em novas séries causais (p. 25). Para o egoísta racional, os homens ou são, ou podem vir a ser, “pedais de órgão” ou “teclas de piano” (p. 37, 40, 44). Assim como a tecla de piano está destinada a produzir uma certa nota quando empurrada, o homem está destinado a passar adiante, por assim dizer, uma pressão externa recebida. O homem do subsolo aceita estas leis, embora de forma relutante, e se pergunta o que decorre daí.

Para antecipar a conclusão a que o narrador chega, o determinista descobre que não ganhou nenhuma clareza ao adotar a explicação causal. *Quando nega o começo livre da ação, tampouco encontra uma explicação teórica ou moralmente satisfatória.* Tomemos a situação escolhida para ilustrar esta situação. Suponhamos que eu seja esbofeteadado – não um indivíduo imaginário, não o homem “em geral”, mas eu mesma. Se um evento é o efeito de um processo anterior qualquer, não só o meu agressor foi *levado* a me esbofetear como é até possível que *eu* tenha colaborado nessa direção:

E, no caso do bofetão... sim, fica-se comprimido pela consciência do mingau a que nos reduziram. E o principal, por mais que se rumine o caso, está em que eu sou o primeiro culpado de tudo e, o que é mais ofensivo, culpado sem culpa, e por assim dizer, segundo as leis da natureza. Pois, em primeiro lugar, tenho culpa de ser mais inteligente que todos à minha volta (p. 21).

O agressor tem *culpa sem culpa*, porque nunca se saberá se ele não está apenas reagindo a uma dor preexistente. Mais ainda: eu também tenho culpa sem culpa, porque não posso dizer com certeza se não dei início àquele gesto. O cenário que o homem do subsolo descreve é um tanto difícil de ser posto na condição de modelo teórico: para cada ofensa, o próprio ofendido é culpado. É como se, para cada efeito, ele mesmo explicasse a sua causa – como se a fervura da água explicasse o seu aquecimento, em vez de o aquecimento explicar a fervura. Mas por que não? Não há mais certeza sobre o começo da ação, de tal modo que a incerteza se instala. Só existe, para trás de nós, uma longa cadeia de causas e efeitos sem que se possa dizer qual é mais importante do que a outra:

Onde estão minhas causas primeiras, em que me apóie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental, e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito. Tal é, de fato, a essência de toda consciência, do próprio ato de pensar. E assim chegamos de novo às leis da natureza (p. 29-30).

De fato, estimulados tanto pela psicologia clínica quanto pela experimental, nossa própria tendência hoje é ver toda ação como *acting-out*, ou seja, como uma resposta predisposta a

situações anteriores. A causa de uma bofetada pode ter sido uma ofensa involuntária prévia, da parte do agredido, um espasmo muscular, um comportamento aprendido, o reviver de uma experiência traumática, culpa da sociedade –ou todas estas ao mesmo tempo, com pesos variados que nunca descobriremos. Todo evento arrasta atrás de si uma cadeia infinita e *um tanto difusa* de eventos. Podemos localizar a causa imediata de algo –o que não quer dizer que ela seja a mais importante, ou a única importante. Por uma questão de princípio, esta causa imediata não poderia ser tomada, de forma indubitável, como a origem. Não se trata de uma simples dificuldade de medição que um experimento mais refinado poderia sanar, como responderia o behaviorista. O behaviorista compreende pela metade o que ele mesmo quer dizer quando iguala a ação humana a um processo natural qualquer.

Outras teorias da ação são desafiadas pelos raciocínios do homem do subsolo –qualquer uma que dê ênfase à reparação e à redenção. Não só para trás, mas também *para frente* é impossível descrever de forma precisa o mecanismo, por assim dizer, da ação. Voltemos ao exemplo do bofetão. É claro que o narrador se sente humilhado. É claro, também, que nada o impediria de retribuir. Por que não retribui? Porque é tarde demais: assim como não tem certeza de onde este gesto veio, ele já não tem certeza do que o revide pode atingir. A possibilidade física de revide existe, mas, em virtude da consciência da culpa sem culpa, o rancor não pode ser canalizado de nenhuma maneira que o narrador considere satisfatória. Sem que deixe de ficar ofendido, sem que seja uma pessoa especialmente boa, e sem que faça qualquer esforço especial para perdoar, o narrador confessa que já não encontra mais alvo para o ressentimento. O ressentimento já sofreu um processo de *decomposição química*:

O meu rancor, em virtude mais uma vez dessas execráveis leis da consciência, está sujeito à decomposição química. Quando se repara, o objeto volatiliza-se, as razões se evaporam, não se encontra o culpado, a ofensa não é mais uma ofensa, mas *fatum*, algo semelhante à dor de dentes, da qual ninguém é culpado e, por conseguinte, resta mais uma vez a mesma saída, isto é, bater no muro do modo mais doloroso. Assim, desiste-se por não se ter encontrado a causa primeira (p. 30).

Embora uma dor de dentes também possa ser humilhante, a comparação deve ser posta em perspectiva. A consciência moral produzida pelo determinismo *não* é de um tipo tal que apaga todas as diferenças entre os atos humanos e os fenômenos naturais. Ainda sabemos perfeitamente quando estamos nos comportando de forma desprezível, ou quando somos ofendidos. Mas as categorias que poderiam descrever nossas ações como ações *humanas* se perderam. O homem que se considera um tecla de piano já não se atribuirá uma vontade livre. No entanto, porque tem compreensão, ficará completamente confuso, por não saber nunca *em que relação realmente está para com o seu ato*. A “decomposição química” do rancor resulta da perda de capacidade de explicar o que se passa. Já não se tem o auxílio de categorias humanas, e por isso não se tem o auxílio de categorias morais:

mesmo que houvesse em mim generosidade, eu teria com isso apenas mais sofrimento devido

à consciência de toda a sua inutilidade. Certamente eu não saberia fazer nada com a minha generosidade: nem perdoar, pois o ofensor talvez me tivesse batido segundo as leis da natureza, e não se pode perdoar as leis da natureza, nem esquecer, pois, ainda que se trate de leis da natureza, sempre é ofensivo (p. 21).

A consciência hipertrofiada não só ordena que não pensemos em nenhuma alternativa à necessidade, como também já nos dispõe de uma tal forma que o arrependimento não significa o começo de uma reação, e deste modo não traz nenhum consolo. Falta uma expectativa razoável de corrigir os próprios erros. Nem admitir a própria fraqueza nos faz melhores, nem perdoar quem nos ofende lhe dá uma chance de mudar, nem expressar raiva leva à justiça. O revide não prova a existência de algo como reparação, justiça ou qualquer tipo de resposta, senão no nível mais tolo e superficial de todos. Não há fundamento nem para o “direito” à vingança nem para a crença no seu “êxito” (p. 24).

O homem do subsolo introduz um personagem que ainda não tinha sido mencionado, e que passa a ser descrito neste contexto: o *homem direto e de ação*. Na sua ausência de hesitação, o homem de ação é o antípoda do homem do subsolo. Quando ofendido, entrega-se totalmente à raiva. Só a vingança lhe importa: “Quando o sentimento de vingança, suponhamos, se aproxima dele, nada mais resta em seu espírito...Um cavalheiro desse tipo atira-se como um touro enfurecido, de chifres abaixados, e somente um muro poderá detê-lo” (p. 21). Ele seria capaz de justificar-se. O bofetão, para ele, justifica a vingança (p. 30). O homem do subsolo passa a mostrar que não há virtude nenhuma na vingança.

Consideremos uma teoria da ação virtuosa que poderia funcionar como o *discurso oficial* do homem de ação. Às vezes, só podemos produzir indiretamente o resultado desejado, e só resta descobrir que gesto desencadeia esta produção. De fato, o homem virtuoso, motivado pela justiça, por exemplo, busca o que deve fazer para alcançá-la, mas aquilo que está ao seu alcance fazer, isto é, o ponto por onde pode começar a agir, não é nem a meta nem o ponto de partida. Para Aristóteles, o homem virtuoso identifica por onde pode começar a agir, ou seja, o que está dentro do seu alcance. A deliberação visa identificar do *éschaton* ou “ponto extremo” ou “final” da deliberação.¹¹ A correta avaliação das circunstâncias é essencial para a virtude prática, mas existem mais coisas envolvidas. A razão de ser do silogismo prático é a descoberta do ponto em que o agente pode incidir. Para completar a deliberação de forma virtuosa, é preciso descobrir algo que ao mesmo tempo está ao nosso alcance e é decisivo para influenciar o curso dos eventos na direção desejada. Se o agente é excelente na sua deliberação, descobrirá como desencadear o processo que leva aonde quer chegar. Por exemplo, o médico delibera com vistas a produzir a saúde. O ponto de partida é o que motiva a ação: a saúde. Mas o ponto final é por onde o médico induz o corpo a se curar. O médico excelente se distingue por identificar exatamente sobre que ponto incidir para fazer com que o corpo se cure, ou seja, qual é o tratamento indicado. Escolher um tratamento efetivo exige identificar a cadeia de eventos ao fim da qual se vai produzir a saúde. O agente excelente desencadeia a produção da saúde no organismo, por identificar como iniciar e dirigir a cadeia de eventos.

Para o homem do subsolo, no entanto, estamos diante de uma paródia, de uma caricatura da virtude. Não existe nada parecido com uma deliberação virtuosa no homem direto e de ação. De fato, ele também se orienta pelo senso comum culto da época. Ele parece aceitar suas supostas limitações: “diante do impossível, [...] eles imediatamente se conformam” (p. 24). Diante de uma recusa, os homens de ação não ficam definitivamente desencorajados: “Aliás, diante de um muro tais cavalheiros, isto é, os homens diretos e de ação, cedem terreno com sinceridade. O muro para eles não é causa de desvio....não é um pretexto para arrepiar carreira....Não, eles cedem terreno com toda sinceridade.” (p. 21-2). Estariam prontos a confessar sua impotência diante de uma força superior, em uma situação em que sua honra não estivesse em jogo. No entanto, quando se sentem humilhados, e quando serve o propósito de extravasar a raiva, superestimam o alcance e os méritos dos próprios atos. Um homem de ação do século XIX não é virtuoso, porque é movido pela *fé inabalável nos próprios direitos desacompanhada por uma crença sustentada por conceitos*. Sua deliberação pára antes de chegar ao ponto extremo. Ele nunca consegue entrever a coisa certa a fazer, como o *phrónimos* aristotélico, e mesmo assim continua. Eis o que me parece ser o sentido das seguintes palavras: “em virtude da sua limitada inteligência, tomam as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras, e, deste modo, se convencem mais depressa e facilmente que os demais de haver encontrado o fundamento indiscutível para a sua ação” (p. 29). Tomam “as causas mais próximas e secundárias pelas causas primeiras” no sentido em que sua insistência no direito às suas ações não é acompanhada por sua capacidade de *insight* prático. Para dizer brutalmente, o homem de ação é um medíocre: “Pois bem, um homem desses, um homem direto, é que eu considero um homem autêntico, normal.... Invejo um homem desses até o extremo da minha bília. Ele é estúpido, concordo, mas talvez o homem normal deva mesmo ser estúpido, sabeis?” (p. 22). Mas talvez esta estupidez seja um sinal de má-fé, quando é usada para a autojustificação.

Muito provavelmente Dostoiévski não partiu de uma reflexão direta sobre as fontes originais do pensamento ocidental, o que não o impediu de perceber que o homem de ação contemporâneo *nem aceita o determinismo integralmente, nem tem uma visão realmente alternativa*. Age, sem admitir que não vê um sentido superior e virtuoso para a ação. Age, sem admitir que só é movido pela revolta. Quando a burrice se alia à autojustificação, todos os escrúpulos desaparecem. A raiva e a maldade são tomadas *como se fossem* um fundamento razoável, “no lugar de uma causa primeira” que “poderia sobrepujar todas as [...] dúvidas e, de fato, poderia funcionar em pleno êxito como a causa primeira, justamente por não ser essa causa” (p. 30). Já se anuncia aqui o pesadelo de Raskólnikov nas páginas finais de *Crime e castigo*: a multidão de pequenos Napoleões, que não transigem a respeito dos direitos que eles mesmos se concedem. Assim, a maior diferença entre o homem do subsolo e o homem de ação é que o primeiro não quer se enganar. O homem do subsolo sabe que não tem virtude. A calma, a felicidade e o contentamento consigo mesmo que são a marca do *phrónimos* aristotélico lhes

foram negados, e ele sabe disso. A profunda incapacidade de ver o sentido humano e moral do agir desperta uma dor que ele não nega. Embora o homem de ação negue o sentimento de falta de sentido, ele está presente na dor que ele diz não sentir, e que se torna maior exatamente por ser negada. O homem do subsolo se dirige assim e ele: “apesar de todas estas ignorâncias e fraudes, sentis uma dor, e quanto mais ignorais, tanto mais sentis essa dor!” (p. 26).

II. Heidegger e o funcionário da técnica

Chegado este ponto, será interessante recorrer à visão de Heidegger. A busca de provas históricas de uma influência direta de Dostoiévski sobre Heidegger pode ser frustrante. Dentro do meu conhecimento, Heidegger só menciona Dostoiévski indiretamente. Em “A sentença de Nietzsche: ‘Deus morreu’”, escreve que “o niilismo não é um produto das nações cujos escritores e pensadores falam dele expressamente”.¹² A declaração exime Píssarev, Turguiênev, Dostoiévski, Nietzsche e outros da acusação de ter provocado algum desastre que sem eles não teria acontecido. Exime também o próprio autor da declaração, mas isto ainda é pouco para nos convencer de que ele tem um vínculo mais profundo com Dostoiévski. As observações que seguem propõem um outro caminho. Buscam-se as preocupações comuns a partir dos textos.

A tentativa de compreender o determinismo é comum a Dostoiévski e a Heidegger. Nas *Memórias do subsolo*, Dostoiévski criou um personagem que se define, precisamente, por compreender que o convencimento prévio exigido é a chave para as teorias cultas da sua época. É verdade que o narrador considera várias teorias como se fossem de um mesmo tipo. “Dois e dois são quatro” tem uma justificativa de outro tipo que “o homem descende do macaco”. Por sua vez, a proposição “os interesses de uma vontade esclarecida são os verdadeiros interesses do indivíduo e coincidem com os interesses da coletividade” tem um terceiro tipo de justificativa. Será que o homem do subsolo não entende nada de justificação epistemológica? Ao contrário! Seu criador percebe claramente que todas essas doutrinas cultas têm em comum *exigirem* ser aceitas. O império das verdades racionais não admite meio-termo, nem admite nenhum tipo comum de refutação. A capacidade de previsão da ciência moderna se deve ao fato de suas leis não poderem ser descartadas por causa de umas tantas anedotas. A hipótese de um evento completamente estranho à série pode ser excluída sem remorso e sem colocar a teoria em dúvida. Hipóteses particulares estão sujeitas a refutação empírica, mas não os princípios sobre os quais estas ciências repousam. Estamos lidando com explicações gerais da realidade, diante das quais um evento isolado não pode ser considerado uma refutação, pois não adquiriria a *consistência* necessária para isto. Não é por acaso que o Palácio de Cristal é mencionado várias vezes nas *Memórias do subsolo* (pp. 38, 48-50). Trata-se aqui do mesmo palácio mencionado nas *Notas de Inverno sobre impressões de verão*, em que ele, na sua imponentia, era a expressão de uma vitória que exige consentimento. Alguém poderia dizer que o Palácio de Cristal é uma

simples peça de decoração, e que não é baseados em tais fatos que os homens tiram suas conclusões. Ao que Dostoiévski replica:

Mas se vocês vissem como é altivo o espírito poderoso que criou essa decoração colossal, e como esse espírito se convenceu orgulhosamente do seu triunfo, haveriam de estremecer com a sua soberberia, obstinação e cegueira, e estremeceriam também por aqueles sobre quem paira e reina esse espírito altivo.¹³

Todas as teorias que chegam do mundo civilizado à Rússia demonstram esta soberberia, obstinação e cegueira – e tampouco são “meras teorias”, assim como o Palácio de Cristal não é uma simples peça de decoração. De onde vem esta força impressionante que não devemos subestimar?

Uma resposta se encontra na filosofia heideggeriana da técnica. O pensamento de Heidegger sobre a técnica se esboça em 1949, num ciclo intitulado Conferências de Bremen.¹⁴ Mais tarde as conferências foram rescritas. Uma delas foi publicada na coletânea *Ensaio e conferências*, sob o título “A questão da técnica”.¹⁵ Cronologicamente, a ciência moderna precede a técnica. Mas, do ponto de vista da origem, a técnica precede a ciência. A ciência moderna não é contemplativa nem descritiva. Ao contrário, a revolução nas ciências naturais ocorreu quando se estipulou de saída que os objetos estão sujeitos a relações condicionantes estritas. Põe-se esse princípio como guia, até que estas relações sejam descobertas. Entre estes, o mais importante é que *tem que haver regularidade*. Necessidade, desde Kant, deixa de ser algo que se constata existir na natureza, e passa a ser uma projeção de regras sobre a natureza. Seria absurdo e incompreensível que os eventos escapassem a certas regras, mas não porque verificamos que leis necessárias estão na natureza. Os fenômenos se mostram sob a condição de não poder se passar de outro modo, porque estamos convencidos de que tem que ser assim. Para Heidegger, o caráter de necessidade das leis da ciência natural moderna indica a sua origem a partir da técnica. Conhecer a natureza transformou-se em tomar a sua dianteira, por assim dizer, por meio de equações que expressam relações necessárias. O determinismo não é algo que se encontra no mundo, mas um princípio básico estabelecido como marco para todas as investigações, e portanto está mais vivo do que nunca.

A técnica não é uma aplicação da ciência moderna, mas o seu modo próprio de “conhecer”. A marca da origem técnica da ciência moderna se mostra na exigência que aceitemos o princípio de regularidade e a forma específica como esta regularidade é pensada: ou seja, como necessidade que se impõe à razão, mesmo quando não podemos dizer com certeza de onde tiramos tanta certeza. Assim, um dos temas centrais da filosofia heideggeriana da técnica é o seu caráter *impositivo*. Impor condições é da sua natureza. O modo técnico de tomar as coisas é o “desafio” ou “provocação” (*Herausfordern, Herausforderung*).¹⁶ Não se obedecem os ritmos e potencialidades das coisas. Não nos limitamos mais a apenas acelerar os ciclos naturais. Já determinamos o que a natureza deve produzir. O brilho do sol e a força do vento são desafiados

a revelar suas possibilidades energéticas. Inventam-se organismos feitos de partes de outros organismos. O desafio colore *todas* as nossas relações: todas as coisas são tomadas como “estoque”, “recurso” ou “fundo” (*Bestand*) que se oferece para variadas expectativas.¹⁷ A técnica é uma forma pré-consciente e pré-deliberada de se relacionar com as coisas, ou seja, o próprio modo de aparecimento das coisas. A provocação é uma condição geral dos fenômenos, que se caracteriza precisamente por *excluir* todas as outras.

A regularidade e homogeneidade são resultado da provocação. Toda regra *a priori* impõe condições universais aos fenômenos, e assim os torna um tanto parecidos entre si, um tanto regulares, como Kant já sabia.¹⁸ Uma vez que não se vê nenhum impedimento visível ao florescimento livre, imaginamos que não existe nenhuma restrição operando aí. Este aspecto é perturbador, na visão de Heidegger. Para ele, a diversidade e a espontaneidade têm valor intrínseco. Algo sempre se perde, mesmo quando ganhamos em troca espécimes mais “perfeitos”. A imposição de condições já é uma forma de interferir com todo brotar espontâneo. Carneiro Leão prefere traduzir *Bestand* por “dis-ponibilidade”.¹⁹ Sob o desafio, todos os entes estão definidos de antemão como disponíveis. A expressão é feia, sem dúvida, mas reflete o que se passa: o ente está constantemente oferecido, de forma uniforme e constante, ou seja, da tal modo que qualquer outra lei é excluída.

Por que a filosofia estaria em condições de desvendar o mistério da técnica? O pensamento sobre a técnica é a culminação de um percurso começado quase trinta anos antes. É esclarecedor lembrar como Heidegger chegou a formular alguma das noções envolvidas aqui. Heidegger partiu da visão que pensamento é fenomenologia. Tais rótulos, quando usados sozinhos, não dizem muita coisa, e têm que ser explicados. Temos de definir o que entendemos por uma filosofia “orientada para os fenômenos”. A premissa é que as coisas nunca são completamente responsáveis pelo seu próprio aparecer. Sustentar-se na aparência não é uma propriedade daquilo que aparece. O filósofo *não* deve tomar as aparências tal como se oferecem imediatamente, pois todo fenômeno tem um aspecto que não é imediatamente evidente. Pois bem, aquilo que todo fenômeno esconde do olhar imediato é o movimento do seu aparecer. Se é assim, a fenomenologia não traz nada de novo. Platão poderia concordar com esta afirmação: filosofia é a busca daquilo que os entes escondem, no momento mesmo do seu aparecer. No entanto, Heidegger insiste que há uma divergência aqui com a tradição, pois esta explicou o mostrar-se como sendo obra de um *outro ente* que está sempre aparente. As Formas e a *phúsis* são algumas das respostas históricas para explicar o que sustenta a presença, “por trás” das coisas. Até a consciência, tal como entendida pelos filósofos desde Descartes, é um modo de dar consistência ao que aparece. Se o mundo não se dissolve em um fluxo cratiliano, é porque um eu pensante, sempre dado para si mesmo, recolhe os seus pedaços.

Se nomear um outro nível de realidade por trás desse que vemos, um mundo supra-sensível ou um mundo da consciência, é tão tentador, é porque o fenômeno sempre “vem de”

algum lugar. Heidegger nomeou o aspecto que lhe parece mais importante, o seu “erguer-se”.²⁰ Para o filósofos, até as coisas inanimadas parecem ter uma espécie de vida. Mas o lugar a partir de onde o ente se ergue não pode ser precisamente apontado. Não há nada por trás do puro mostrar-se. No entanto, é exatamente este *nada por trás do ente* o grande enigma. Erguer-se é deixar para trás o elemento protetor. Só o próprio desocultamento ou desabrigar (*Entbergung, Unverborgenheit*) é uma pista na direção deste elemento. Ao desabrigar, porém, pertence justamente um retraimento do elemento que protege o ente. A origem é, forçosamente, uma origem retraída, que se esconde ao lançar adiante o ente. O caráter “arcaico” do pensamento heideggeriano refere-se ao fato de retornar sempre a uma origem vivificante (*arché*), à fonte permanente de vigor que sustenta tudo o que existe e que nunca pode ser descrita, pois não é coisa alguma. Heidegger dá o nome de *ser* ao elemento protetor de onde o ente se ergue e ao qual retorna. A marca distintiva do homem é ser sensível ao ser. O que Heidegger traz de novo é a crença que a filosofia não se manteve totalmente fiel à dimensão arcaica, originária da qual deveria falar, que ela é parte deste mundo, e que o encobrimento pertence a ela.

A finitude humana também está enraizada aí. Existe um *esquecimento humano constitutivo*, que corresponde à retração da origem. O ente só se desabriga deixando algo encoberto. Este fenômeno se reflete na compreensão: o homem interpreta o ente, no mais das vezes sem nem saber como. Se desde Platão a recordação é a marca distintiva do pensamento, Heidegger inverte o platonismo, afirmando que a filosofia nasceu do esquecimento. Desde *Ser e tempo*, de 1927, Heidegger nunca definiu o homem nem pelo pensamento, nem pela ação, nem pelos instintos, nem por uma soma de todas estas coisas. Existe uma espécie de coerência nas formas humanas de pensar, agir e sentir determinada pela *abertura* que nela impera. A abertura é o fundo implícito de crenças, premissas e percepções que preparam nosso encontro com as coisas. As coisas vêm ao nosso encontro, e se impõem a nós como são. Nem por isso, a abertura implica apenas passividade. Só podemos encontrar alguma coisa se já estamos de alguma forma preparados para encontrá-la. A abertura já está dada desde sempre; colore *todas* as nossas relações, exatamente por não ser transparente. Podemos dar uma interpretação antropológica ou sociológica para esta afirmação: as coisas não têm um significado objetivo. As relações sociais ou culturais em que estão inseridas é que permitem que sejam compreendidas do mesmo modo por várias pessoas. O filósofo não nega a existência de um tal pano de fundo social, mas se pergunta como ele funciona, e de onde vem o seu poder. A abertura não está esquecida apenas porque já estamos desde sempre sujeitos a pressões econômicas, sociais, culturais e pulsionais. Todas essas condições, e mais algumas, perfazem a *finitude* humana, que por sua vez pede uma abordagem filosófica.

Estes esclarecimentos são muito provisórios, mas nos permitem ao menos retomar a pergunta sobre o sentido da técnica. O pensamento é indagação sobre os modos do mostrar-se, e o pensamento sobre a técnica é a tentativa de identificar algo como o modo contemporâneo

mostrar-se. O desafio é este modo. A preocupação do autor também é compreender a relação do homem com a técnica. O homem nunca se transforma em fundo. No entanto, é ele quem impele o processo. Quem desafia é o homem. O ente é desafiado, mas o homem é *impelido*. Ele é sensível à essência da técnica. A essência da técnica ou *Gestell* tem o caráter de *imposição sobre a totalidade do ente*.²¹ A exposição de 1949 a este respeito é bem mais franca que a de 1953: a condição peculiar do homem contemporâneo é de “empregado” ou “funcionário” (*der Angestellter, der Funktionär*).²² O funcionário da técnica é a figura histórica da humanidade que, movida pela imposição, leva adiante o desafio. Trata-se de uma condição peculiar: o homem não é escravo da técnica, mas tampouco é o seu senhor. Dizer que o homem funciona sob a imposição implica que ele é tomado por ela de uma forma peculiar –por exemplo sob a forma da cegueira. A falta de espanto diante da imposição, o hábito de viver em meio a ela é o que dá ao funcionário a sua marca característica: por exemplo, quando toma o presente, incondicionalmente, como critério para julgar tudo o que veio antes.

Vou escolher meu exemplo dentro do ambiente da filosofia profissional. Torna-se natural julgar aquilo que veio antes com base no que veio depois, quando de fato o que veio depois depende do que veio antes. Já quase não provoca espanto ouvir dizer, por exemplo, que Platão e Aristóteles teriam escrito coisas muito mais interessantes, se tivessem à sua disposição os recursos que temos hoje. Esta é apenas uma versão de um argumento ainda mais radical. Diz-se freqüentemente hoje que com Frege, ou Nietzsche, ou Freud, ou Marx a filosofia encontrou o seu caminho pela primeira vez. Para Russell, a filosofia anterior a Frege, Carnap e Weierstrass é apenas “uma triste herança da teologia”.²³ Segundo esta visão, Heidegger só pode representar um retrocesso, com seu temor reverente diante da grandeza do início. Não estamos diante de uma inversão completa? Boa parte da filosofia contemporânea nega os 2500 anos de história do pensamento, ao tomar, *precisamente*, o espanto, a *arché* e a grandeza como conceitos *extrafilosóficos!!!* A falta de espanto reforça ainda mais a condição de funcionário da técnica. Estamos diante de uma novidade histórica: não apenas queremos deixar o passado para trás, como até mesmo negamos o seu direito a existir, para que nada possa testemunhar o crescimento do deserto. A história é negada, para que o mal-estar diante de nós mesmos não se instaure.

III. A ética como encobrimento

Podemos imaginar um diálogo entre Heidegger e Dostoiévski. Há diferenças enormes entre eles. Embora tenha vivido um período vivo e fértil da cultura russa, Dostoiévski não teve uma educação filosófica formal. Além disso, seu anti-ocidentalismo e catolicismo decerto não apelam a Heidegger, pelo menos não exatamente desta forma. Isto para não falar das diferenças inerentes entre ficção e filosofia. No entanto, parece existir, em Dostoiévski, algo como uma consciência do desafio. Ele tem também uma percepção aguda do imenso ímpeto do funcionário

da técnica para *corrigir a sua própria história e a si mesmo*. Como vimos, Dostoiévski percebeu que o discurso da necessidade e as leis da consciência hipertrofiada têm um profundo impacto sobre o modo como nos vemos. Mas ele percebe também que as propostas de reforma social são profundamente influenciadas pelo desejo de adequar-se a uma visão progressista que não passa, na verdade, uma forma do desafio. O funcionário da técnica se vê na obrigação de se negar, tal como é, e se *substituir por alguma outra coisa que ele ainda tem que produzir*, sempre negando que haja uma disposição profundamente niilista e pusilânime envolvida aí.

A versão dostoiévskiana do determinismo moral não é nada comum. Dostoiévski descreve o determinismo do ponto de vista de quem o aceita. *Memórias do subsolo* é, entre outras coisas, uma investigação sobre o que acontece quando alguém diz “*eu sou* uma tecla de piano” – e descobre que nem se transforma numa tecla de piano, nem encontra uma refutação para a proposição que se lhe apresenta. O que torna a discussão dostoiévskiana peculiar é que ele mostra o que acontece quando os homens dizem *a si mesmos* que são pacotes de reações causais – o que já não configura nem uma posição kantiana nem uma behaviorista. O homem não pode deixar de se perguntar, mesmo que silenciosamente, sobre as implicações de se considerar uma tecla de piano. *Imaginar-se uma tecla de piano tocada pelas leis da natureza já impede que o homem seja uma*. Ainda que tentássemos imitar os outros entes, e dizer para nós mesmos que estamos permanente mobilizados para infinitas demandas, os processos humanos são peculiares. A autocompreensão diferencia o homem das outras coisas, pois acompanha todos os gestos humanos, e impede que o homem simplesmente passe adiante um comando recebido, sem traduzi-lo para si mesmo em termos de uma compreensão do seu modo de ser. Esta autocompreensão pode ser implícita ou explícita. Mesmo que só implicitamente, mesmo que de modo fútil, os homens se revoltam quando se tenta retificá-los. O homem do subsolo insiste que os homens continuarão a ser desobedientes – além de patéticos, imprudentes, teimosos, caprichosos, cruéis etc.

Poderíamos concordar com o homem do subsolo que, sob condições não controladas, isto é, quando não for possível vigiar e punir todas as suas manifestações espontâneas, o mais provável é que aconteça o que ele diz. No entanto, como constata Hannah Arendt, o que é impossível concretizar sob condições normais já foi atingido por meio de um experimento fechado. Os campos de concentração são o experimento behaviorista definitivo, e provaram que é possível suprimir a liberdade e suscitar a obediência total, dependendo de acharmos a organização social adequada a este fim: “O cão de Pavlov, o espécime humano reduzido às reações mais elementares, o feixe de reações que sempre pode ser liquidado e substituído [...], é o ‘cidadão’ modelo do Estado totalitário; e [...] não pode ser produzido de maneira perfeita a não ser nos campos de concentração.”²⁴. O homem não será totalmente corrigido, mas apenas em condições normais. No entanto, tais constatações não trazem alívio. Saber que os homens não submetidos ao Estado totalitário recusarão qualquer projeto de reforma radical de si mesmos não tem resul-

tado em nenhuma *alegria diante do humano*.

Dostoiévski faz algumas observações neste sentido, ao comentar um artigo de jornal, cujo título e autor não são mencionados, que criticara o costume russo de exhibir a camisola da noiva, depois da lua-de-mel, aos seus familiares. Por que o costume de comemorar a consumação de um casamento de uma parente é pior que outros? Hoje, retruca Dostoiévski, as moças russas colocam enchimentos por dentro da roupa, pois aprenderam com as européias a arte de moldar a silhueta (p. 98). O costume europeu é portanto *recusar* o corpo que inicialmente foi dado, e querer substituir a silhueta dada pela natureza por uma que obedece a um padrão preconcebido de beleza. Comemorar a defloração da mulher por seu marido legítimo é um desrespeito maior, ou uma invasão maior da privacidade feminina? Talvez o artigo de jornal que ridiculariza o costume de exhibir a camisola da lua-de-mel traduza apenas uma reação automática: “acusava-se a barbárie do povo simples, o nacional, o espontâneo” (p. 99). O contexto maior, evidentemente, é a ocidentalização progressiva da Rússia. O articulista do jornal é mais um, entre tantos, a ver o popular e espontâneo como *atrasado, por definição*. Não que Dostoiévski ache que os costumes espontâneos e populares são sempre melhores, só porque são espontâneos e populares. De qualquer maneira, não são necessariamente piores, e podem, em muitos casos, ser muito melhores. No caso da remodelagem cosmética do corpo feminino, apenas “trocamos uns preconceitos e baixezas por outros ainda maiores” (p. 99). Como sabemos, o processo parece não ter fim. O homem russo continua requisitado a se ver como subdesenvolvido, e conseqüentemente a se ocidentalizar. A mulher continua requisitada a negar a silhueta que a natureza lhe deu, intervindo de forma cada vez mais invasiva no próprio corpo.

O que se nega aqui é a própria humanidade. O homem subdesenvolvido, o corpo feminino inicialmente dado são as formas do humano que ainda não foram retificadas –e que devem sê-lo. O que se considera atrasado e digno de retificação é o próprio homem. O homem que ainda não conseguiu se transformar um ente totalmente racional ou natural se verá apenas como *defeituoso*. O homem contemporâneo só pode se sentir um fracassado, pois não conseguirá realizar sua meta: deixar de ser humano. O desafio está presente como suspeita do homem sobre si mesmo. Não se trata de um desgosto a respeito desta ou daquela falha sua, mas de uma *suspeita do humano dentro dele*. Talvez aquilo que nega seja o que o homem tem de melhor a oferecer –mas ele nunca se permitirá, sequer, percebê-lo. Ele não está em condições de avaliar o que perdeu e o que ganhou. Quando existe uma exigência, ela se impõe incondicionalmente como padrão de avaliação. O homem contemporâneo exige de si mesmo que satisfaça certas metas, diante das quais ele nunca se sente à altura.

A neurose do homem contemporâneo é algo provocado por fatores em grande parte metafísicos. A famosa imoralidade do homem do subsolo deve ser compreendida neste contexto. A decomposição do sentido moral da ação é *um dos efeitos* deste processo. Aqui é o lugar para abordar uma leitura tão comum quanto equivocada das *Memórias do subsolo*. O seu caso não é

de egoísmo monumental, como afirma Chestov.²⁵ O homem do subsolo *não* desmistifica a noção de justiça porque aceita, sem mais, o caráter brutal do homem e o seu direito à violência. É verdade que Dostoiévski faz absoluta questão de não embelezar seu personagem, e a lembrança mais forte de uma primeira leitura do livro é justamente o modo desprezível como trata a única mulher que o amou. No entanto, a sua falta de decisão, covardia, incapacidade de confiar, fraqueza e abjeção não são traços de maldade verdadeira e resoluto. Até para ser mau, é preciso ser alguma coisa definida, coisa que o homem do subsolo não é: “não consegui chegar a nada, nem mesmo tornar-me mau: nem bom nem canalha nem herói nem honrado nem inseto” (p. 17). Ainda assim, *a total falta de expectativa de redimir-se* faz com que o narrador desconfie que *é, de fato, um canalha*: “um homem inteligente do século dezenove precisa e está moralmente obrigado a ser uma pessoa eminentemente sem caráter” (p. 17). Alguém poderia retrucar que existe uma grande diferença entre um criminoso e um homem que não cometeu nenhum crime. O homem do subsolo está no segundo grupo. A consciência do “mingau a que nos reduziram” faz com que ele não consiga apaixonar-se o suficiente por seus atos. Sabe que, na sua situação, o revide não tem nenhuma grandeza e nenhum poder. Isto o faz renunciar à ação e o impede de chegar ao ponto da criminalidade.

Discutir as questões práticas em nível ontológico é afirmar que a própria ação está sob suspeita: “atinge-se, por fim, a própria ação, o próprio ato de vingança” (p. 23). Fazem-se coisas o tempo todo: mostra-se a língua ao Palácio de Cristal, faz-se um gesto obsceno diante dele, espanca-se a si mesmo, etc. Mas noções como remorso, arrependimento, perdão e generosidade teriam que ser redefinidas para significar algo maior. Esta noção também faz parte da consciência hipertrofiada: “resulta o seguinte da consciência hipertrofiada: tu tens razão em ser um canalha, como se fosse consolo para um canalha perceber que é realmente um canalha” (p. 20). O homem do subsolo não refuta nem o determinismo nem o ceticismo moral, pois *não se considera à altura da tarefa*. Sem ser, a rigor, um exemplo de fracasso moral individual, como o criminoso, ele compreende que esta atitude o torna um tanto pusilânime. Temos um tipo humano original: o canalha metafísico, canalha apenas por falta de expectativa de vir a ser algo diferente. Em virtude de idéias, e não de uma doença específica do caráter, uma pessoa pode ser incapaz de virtude.

Isto nem sequer é o pior que pode ocorrer a uma pessoa. O homem do subsolo tem, a seu favor, o mérito de não ser igual ao egoísta racional. Vimos que uma das fontes do egoísmo racional é o utilitarismo. O utilitarismo afirma que ninguém age conscientemente contra seus próprios interesses. Contudo, não é a vantagem que propriamente recebe um valor coercitivo aí. A segurança e o bem-estar da comunidade não têm um valor absoluto. O que o egoísta racional tira do utilitarismo é, antes de mais nada, a noção de agir racional. O agir racional o fascina, porque é um exemplo de coação sobre a vontade. No fundo, *o agir racional é ditado antes pela necessidade do que pelo interesse*. A lei principal do egoísmo racional é: *o que tem que ser, tem*

que ser. A sua segunda lei é: *o que tem que ser deve se transformar no objeto do nosso querer.* O valor absoluto, no egoísmo racional, está naquilo que se impõe à inteligência e por conseguinte à vontade, *apenas porque se impõe.* Assim, o que se impõe a uma mente é, antes de mais nada, *a própria renúncia ao livre-arbítrio.* As resistências devem ser descartadas. Os desejos que não são ditados por considerações racionais do que é melhor e mais progressista são considerados, *por isso mesmo,* primitivos e irracionais.

Nas mãos dos revolucionários russos, o egoísmo racional é um instrumento de propaganda reformista, e ganha alguns acréscimos em decorrência. A ênfase é posta sobre a noção de natureza, não sobre a de vantagem. A sensibilidade de Dostoiévski captou que a essência da utopia russa pré-marxista é tomar *a própria natureza como norma.* Pelas mãos de Fourier, a idéia de natureza humana dá a homens como Tchernichévski e Dobroliúbov um padrão universal para decidir a respeito de questões estéticas, políticas e morais. Os interesses verdadeiros e naturais não são invenções da cultura, fabricadas por outros homens. Tampouco são livremente escolhidos. Eles são sugeridos por uma consideração direta da natureza humana. Para Dobroliúbov, colaborador e “discípulo” de Tchernichévski, os fins naturais e racionais, falando de modo geral, são a prosperidade e a conservação da vida.²⁶ Nas suas palavras: “De onde vem a dissonância incompreensível entre as coisas tais como elas deveriam ser, de acordo com o curso natural dos eventos, e as coisas como elas realmente são?”²⁷ A conclusão é evidente. O reformador progressista se designa o *comissário das leis da natureza,* encarregado de propagá-las, custe o que custar. Para Walicki, “Píssarev transforma a ciência no verdadeiro demiurgo da história”.²⁸ Tanta ênfase sobre os fins naturais encobre o que está em jogo neste pensamento. Os teóricos éticos não lamentam quando alguém lhes prova que não são livres, pois preferem que o homem seja desprovido de liberdade. O egoísta racional é um desafiador e um retificador de homens. O que se passa aqui, de fato, é a tentativa explícita de corrigir o homem, de convidá-lo a abrir mão da sua humanidade e da sua liberdade em favor da conformidade com leis necessárias. A invocação de um padrão natural ou normal apenas dá *conteúdo concreto* a esta maneira de pensar.

Não importa que essa lógica pareça invertida: é a lógica do desafio. Tudo o que preexiste e resiste ao desafio deve ser corrigido. A mente é provocada a negar sua própria liberdade, simplesmente para que não ofereça resistência. O que se impõe é, sobretudo, a própria imposição. A repetição monótona e constante da proposição “dois e dois são quatro”, ao longo de toda a primeira parte de *Memórias do subsolo,* transmite exatamente essa provocação à inteligência e à vontade para que se curvem diante do inevitável. A virtude, para o egoísta racional, já foi alcançada no momento em que colocamos nossa própria vontade sob o signo da necessidade. Para Dostoiévski, ser livre é o maior benefício. Por isso pôde perceber que a liberdade, para o egoísta racional, não é um valor supremo. Uma nova definição de virtude e de dever surgem daí. *Desafiar o homem, em sentido heideggeriano, é o seu dever, e a atitude desafiadora a sua virtude.* Adotar o inevitável como regras de conduta: eis a virtude suprema.

A sociedade utópica que o egoísta racional propõe não é superior porque servirá ao homem, ou à felicidade, ou à liberdade. Ela é superior porque baseada na atitude correta diante do inevitável. O egoísmo racional é a doutrina do funcionário da técnica, que impele à provocação da inteligência e da vontade.

Assim, o que Dostoiévski tem a dizer sobre a ética é que ela não é, necessariamente, libertária ou favorável ao homem. Se fosse, o funcionário da técnica não seria capaz de escrever uma. Mais ainda: a ética é um dos discursos da necessidade, e um dos mais poderosos. O seu afã de reformar e corrigir o homem mostra o seu pouco apreço pela liberdade e pelo próprio homem. Uma ética que não visa assegurar ao homem sua liberdade e preservá-lo das pressões para que se corrija é inútil e equivocada. Mas um dever que implica em aniquilação do homem é macabro, bem como uma virtude que consiste em pressionar os outros homens para que adotem um projeto de auto-reformulação que não lhe trará nenhum benefício. Todo teórico tem a mesma ânsia do egoísta racional de privar o homem da sua liberdade? Não seria injusto tomar o egoísmo racional como representante de todas as éticas? É justa a generalização baseada na análise de uma única visão da ética?

Quem dá uma resposta a esta dúvida é Heidegger. Há poucas indicações suas sobre a ética. Na “Carta sobre o humanismo”, nega que seu pensamento seja ético. Justifica-se acrescentando que seu pensamento é ontológico.²⁹ Ética e ontologia são postas em oposição. Há uma segunda referência à ética, na conferência sobre “O princípio de identidade”. Toda a linha de pensamento da conferência propõe uma abordagem ontológica da técnica. Enumera-se a ética como uma das saídas propostas para a técnica, mas nada se diz claramente isto.³⁰ O silêncio do autor sobre a saída ética já é uma manifestação de descrença. A confirmação aparece algumas linhas abaixo, quando o autor diz que, quando perguntamos sobre a técnica, é preciso não se satisfazer com medidas insuficientes e imperfeitas (*Halbheiten*) por meio das quais “o universo técnico é confirmado ainda mais e, para o futuro, em seu predomínio metafísico”.³¹ Por que Heidegger opõe ontologia e ética na “Carta sobre o humanismo”? Por que insiste em uma abordagem ontológica, de modo a incluir todas as outras entre as “meias medidas” insuficientes, em “O princípio de identidade”?

O funcionário da técnica não se admite como tal. Ele não consegue se dar conta da sua atitude francamente usurária, em virtude do seu esquecimento constitutivo daquilo que o move. Frequentemente, se considera até mesmo um adversário da técnica. De fato, o niilismo mais completo frequentemente ocorre até mesmo quando é expressamente nomeado como adversário: “Aqueles que se supõem imunes ao niilismo são talvez aqueles que se encarregam de forma mais competente da sua difusão. Pertence à estranheza deste ‘mais indesejável dos hóspedes’ que ele não consegue nomear a sua origem.”³² A opção pela militância, neste contexto, é uma forma de evitar a dor de constatar a desertificação que a imposição deixa atrás de si. Heidegger enfatiza o auto-engano do homem contemporâneo, ao não reconhecer a existência da imposi-

ção. De fato, se olharmos à nossa volta, as tentativas de limitar a técnica por meio da ética e da política têm falhado, desde sempre. Elas sempre chegam *tarde demais*: ou são inócuas ou repetem os mesmos padrões do desafio. A prova de que são inócuas é que as invenções humanas não deixam de ser *imediatamente* postas em prática, sem consideração das conseqüências –nem será diferente no caso da clonagem humana. As supostas alternativas à exploração freqüentemente se movem dentro do mesmo modo desafiante de agir e pensar. Uma boa ilustração é o movimento ecológico. Ainda que se entenda como o oposto de uma provocação, o movimento ecológico pode ser uma forma dela. Consumir não quer dizer necessariamente absorver e destruir. Pode-se consumir algo apenas por levantar expectativas prévias, apenas por orientar previamente o florescimento dos processos naturais para algum tipo de rendimento. A natureza é tomada como fundo para uma exploração menos rápida e agressiva, mas igualmente disponibilizante. O uso planejado e massivo da natureza por si mesmo já é uma forma da exploração, pelo simples fato de ser uma negação do selvagem e do nativo. Até aqueles que se apresentam como os adversários da exploração propõem medidas destinadas apenas a tornar o inevitável mais ameno. Ao fazê-lo, no entanto, adotam a crença no inevitável.

Cabe aqui traçar um paralelo entre Dostoiévski e Heidegger. Para os dois autores, a relativa insensibilidade dos teóricos éticos para certos temas mostra um conformismo de fundo. Dostoiévski acha a ética conformista porque se enquadra dentro dos discursos que negam ao homem a sua liberdade. As poucas declarações de Heidegger sobre a ética indicam nada menos que uma profunda objeção a todo pensamento que não leva a técnica em consideração. O importante é dar-se conta da enigmática compulsão que a técnica acarreta, e na qual nós mesmos estamos implicados. Do ponto de vista dos atos e do caráter, o reformista protototalitário descrito por Dostoiévski difere bastante do militante ambientalista, que por sua vez difere bastante de muitos teóricos éticos. No entanto, *todos pensam de forma parecida: são todos funcionários da provocação*. O compromisso do pensador enquanto pensador é com a radicalidade do pensamento. Antes de apurar as diferenças mundanas entre as pessoas –por exemplo, entre o militante do movimento totalitário e o teórico da prática— ele busca as formas comuns de pensamento. Neste sentido ele se diferencia do jurista e do eleitor, por exemplo, que estão muito mais interessados em determinar responsabilidades por atos cometidos e emitir uma opinião sobre eles. O filósofo não tem como tarefa principal apurar as responsabilidades sobre malfeitos cometidos neste mundo –pelo menos não enquanto filósofo, embora como cidadão continue a ter os mesmos deveres de todos. Quem não pensa a imposição acaba, sem perceber, trabalhando a seu favor através de meias medidas que confirmam o universo técnico ainda mais e, para o futuro. Basta minimizar a questão da técnica e negar que o desafio exerce uma pressão sobre todos nós para endossá-lo.

NOTAS

* Para Gilvan Fogel, em memória das primeiras leituras de Dostoiévski e Heidegger.

¹ Dostoiévski, Fiódor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*. Schnaiderman, Boris (trad.). São Paulo: Ed. 34, 2000, p. 92. A partir daqui, os números entre parênteses referem-se às páginas dessa edição.

² João 10:16. *Bíblia Sagrada*. Petrópolis: Vozes, 1982, p. 1287.

³ Uma ilustração do Palácio de Cristal se encontra em Frank, Joseph *Dostoiévski – Os efeitos da libertação (1860-1865)*. Souza, Geraldo Gerson de (trad.). São Paulo: Edusp, p. 335.

⁴ A expressão “pensamento único” como sinônimo de antiliberalismo se popularizou na última década graças ao jornalista Ignacio Ramonet, mas não se deve descartar a possibilidade de Dostoiévski ter sido o primeiro a empregá-la. Cf. Ramonet, Ignacio. *La pensée unique. Le monde diplomatique*. Paris, jan. 1995. Editorial, p. 1.

⁵ Dostoiévski, Fiódor. *Memórias do subsolo*. Schnaiderman, Boris (trad.). São Paulo: Ed. 34, 2001, p. 17, 18. A partir daqui, os números entre parênteses referem-se às páginas dessa edição.

⁶ Apud Arendt, Hannah. *The Life of the Mind*. Nova Iorque: Harcourt Brace Jovanovich, 178, vol. 1, p. 60.

⁷ Cf. Baier, Kurt. Egoism. Em: Singer, Peter (ed.) *A Companion to Ethics*. Oxford: Blackwell, 1995, p. 197; Rachels, James. Egoism and Moral Skepticism. Em: Sommers, Christina & Sommers, Fred (ed.). *Vice and Virtue in Everyday Life*. Fort Worth: Harcourt Brace, 1985, p. 481.

⁸ Sobre o egoísmo racional na Rússia, cf. Walicki, Andrej. *A History of Russian Thought: From the Enlightenment to Marxism*. Andrews-Rusiecka, Hilda (trad.). Stanford: 1990, p. 196s. Sobre a resposta de Dostoiévski ao egoísmo racional, cf. Scanlan, John. *Dostoevsky the Thinker*. Cornell, 2002, p. 57; Frank, Joseph. *Op. cit.*, p. 430.

⁹ Tchernichévski, Nicolai. *Que faire? — Les hommes nouveaux*. Seseman, Dimitri (trad.). Paris: Éditions des Syrtes, 2000.

¹⁰ Frank, Joseph. *Op. cit.*, p. 397.

¹¹ Aristóteles. *Metafísica*, Z.vii, 1032b6 ss. Tredennick, Hugh (trad.). Cambridge e Londres: Harvard e William Heinemann, 1980, p. 339. Cf. Heidegger, Martin. *Platon: Sophistes*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1992, p. 45.

¹² Heidegger, Martin. Nietzsches Wort “Gott is tot”. Em: *Holzwege*. 6a. ed. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1980, p. 214.

¹³ Dostoiévski, Fiódor. *Notas de inverno sobre impressões de verão*, p. 114. A partir daqui, os números entre parênteses voltam a se referir a esta obra.

¹⁴ Heidegger, Martin. Das Ge-Stell. Em: *Bremer und Freiburger Vorträge*. Frankfurt a. M.: Klostermann, 1994. (Gesamtausgabe vol. 79).

¹⁵ Heidegger, Martin. Die Frage nach der Technik. Em: *Vorträge und Aufsätze*. 6ª ed. Pfullingen: Günther Neske, 1980.

¹⁶ Heidegger, Martin. Das Ge-Stell, p. 29; Die Frage nach der Technik, p. 20; Werle, Marco Aurélio (trad.). A questão da técnica. Em: *O conceito de tempo – A questão da técnica. Cadernos de Tradução do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo*, no. 2, 1997, p. 57; Heidegger, Martin. A questão da técnica. Carneiro Leão, Emmanuel (trad.). Em: *Ensaaios e conferências*. Petrópolis: Vozes, 2002, p. 19.

¹⁷ Heidegger, Martin. Die Frage nach der Technik, p. 17. Werle, Marco Aurélio (trad.), p. 61.

¹⁸ Daí a tradução de Zeljko Loparic para Bestand como “constanteação”, ou seja, como tornar algo permanente dado, de tal modo que não ofereça nenhuma resistência e não coloque nenhuma perplexidade. Cf. Loparic, Zeljko. Sobre a aniquilação da coisa. Em: *Dossiê Cult: Filosofia contemporânea: Nietzsche, Heidegger, Sartre*. São Paulo: Editora 17, p. 35.

¹⁹ Heidegger, Martin. Die Frage nach der Technik, p. 17. Carneiro Leão, Emmanuel (trad.). A questão da técnica, p. 20.

²⁰ Heidegger, Martin. Die Ursprung des Kunstwerkes. Em: *Holzwege*, p. 47; *A origem da obra de arte*. Costa, Maria Conceição (trad.). Lisboa: Edições 70, 1999, p. 49.

²¹ Heidegger, Martin. Die Frage nach der Technik, p. 23. O termo *Gestell* levanta certas dificuldades de tradução para qualquer língua, pois Heidegger não o emprega no sentido usual. O mais próximo de uma tradução literal é o que deu Werle: “armação” (p. 65). Emmanuel Carneiro Leão traduz *Gestell* por “com-posição” (p. 23), e Ernildo Stein, como “arrazoamento”. Cf. Der Satz der Identität. Em: *Identität und Differenz*. 12ª ed. Stuttgart: Klett-Cotta, 2002, p. 23. Stein, Ernildo (trad.). O princípio de identidade. Em: Heidegger, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril, 1973, p. 382. (Os pensadores.) Com certeza, há boas razões a recomendar todas estas escolhas, e todas elas poderiam ser usadas, mas “imposição” parece transmitir todo o impacto da essência da técnica, que não se limita a organizar o mundo, mas estabelece de antemão como os entes devem se

mostrar. Além disso, a técnica não é nem um atitude teórica. A técnica explica e justifica, mas também produz. Além disso, não brota em primeiro lugar da razão humana.

²² Heidegger, Martin. *Das Ge-Stell*, p. 30, 37.

²³ Russell, Bertrand. *Logical Atomism*. Em: Ayer, A. J. (org.). *Logical Positivism*. 10a. ed. Nova Iorque: The Free Press, 1959, p. 33.

²⁴ Arendt, Hannah. *Origins of Totalitarianism*. New York: Harcourt Brace, 1973, p. 456. Raposo, Roberto (trad.). *Origens do totalitarismo*. 3a. ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 507.

²⁵ Chestov, Lev. *La philosophie de la tragédie. Dostoïewsky et Nietzsche*. Trad. B. de Schloezer. Paris: Pléiade, 1926.

²⁶ Dobroliúbov, Nicolai. *Sobranie sochinenii*. Moscou: 1961-64. Vol 6, p. 307. *Apud* Walicki, Andrej. *Op. cit.*, p. 204.

²⁷ *Id., ibid.*, vol 7, p. 247. *Apud* Andrej Walicki. *Op. cit.*, p. 204.

²⁸ Andrej Walicki. *Op. cit.*, p. 212.

²⁹ Heidegger, Martin. *Über den Humanismus*. Em: *Wegmarken*. Frankfurt: Klostermann, 1976, p. 357. (Gesamtausgabe vol. 9). Stein, Ernildo. (trad.). *Sobre o "humanismo"*. Em: Heidegger, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*, p. 369. Carneiro Leão, Emmanuel (trad.). *Sobre o humanismo*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1995, p. 89.

³⁰ Heidegger, Martin. *Der Satz der Identität*, p. 22. Stein, Ernildo. (trad.). *O princípio de identidade*, p. 382.

³¹ Heidegger, Martin. *Op. cit.* p. 29, trad., p. 384.

³² Heidegger, M. *Nietzsches Wort "Gott is tot"*, p. 214.

Rec.: 10/07/2004

Ap.: 13/07/2004

e-mail: cdrucker@cfh.ufsc.br