

# > As consequências do Niilismo sobre Kiríllov, Stavróguin e o Adivinho

>The Consequences of Nihilism over Kirillov,  
Stavroguinand the Soothsayer

## por Anamar Moncavo Oliveira

Doutorado em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). Pesquisa em Nietzsche e Filosofia Analítica. E-mail: anamarmoncavo@gmail.com. ORCID: 0000-0001-7857-247X.

## por Matheus Colares Do Nascimento

Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC), Bolsista CAPES. Pesquisa em Filosofia analítica. E-mail: matheuscolares12@gmail.com. ORCID: 0000-0003-3690-6288.

## por Wigson Rafael Silva da Costa

Doutorando em Filosofia pela Universidade NOVA de Lisboa (2021). Mestre em Filosofia pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2019-2021). Graduado no curso de Licenciatura em Física pela Universidade Federal do Pará (2014-2018). E-mail: wigsonrafael11@yahoo.com.br. ORCID: 0000-0002-1926-1716.

## Resumo

O objetivo deste trabalho é comparar as consequências que o fenômeno do niilismo tem sobre algumas personagens das obras de Nietzsche e Dostoiévski. Tentaremos mostrar que Kiríllov e Stavróguin, personagens de *Os Demônios*, e o Adivinho, de *Assim falou Zaratustra*, padecem de um certo distúrbio paradoxal de personalidade. Qual seja, para Nietzsche, a desagregação dos instintos ou, em termos dostoiévskianos, a consciência cindida.

**Palavras-chave:** Niilismo. Morte de Deus. Valores. Kiríllov. Adivinho.

## Abstract

This paper's goal is to compare the consequences that the phenomenon of nihilism has over certain characters of Dostoevsky's and Nietzsche's work. We shall demonstrate that Kirillov and Stavroguin, from *Demons*, and the Soothsayer, from *Thus Spoke Zarathustra*, suffer from a certain paradoxical disturb of personality. That is, for Nietzsche, the breakdown of instincts or, in Dostoevskian terms, the divided conscience.

**Keywords:** Nihilism. Death of God. Values. Kirillov. Soothsayer.

> Artigo recebido em 21.06.2021 e aceito em 04.11.2021.

## 1. Introdução

Nietzsche via a si próprio como o profeta do niilismo europeu. De fato, ainda que se possa dizer que ele tornou pela primeira vez o tema como objeto de reflexão específica e propriamente filosófica<sup>1</sup>, o termo já era bem conhecido pelos russos, aparecendo em *Pais e filhos*, de Turguêniev, em 1862. No entanto, foi na obra de Dostoiévski que a temática encontrou uma maior expressão literária e filosófica. As personagens das grandes obras (e.g., *Os irmãos Karamázov*, *Os demônios*, *Crime e castigo*) de Dostoiévski corporificam as diferentes variantes e possibilidades do niilismo, as heranças de um mundo no qual Deus se retirou do horizonte.

Tal problemática é, precisamente, a que Nietzsche também diagnosticou sob o nome de *a morte de Deus*, anunciada nos aforismos 125 e, mais explicitamente, no 343 de *A Gaia Ciência*. Podemos dizer que os tormentos e dilemas que enfrentam as personagens de Dostoiévski são consequência e desdobramento diretos da chamada “morte de Deus”. Apesar de não ser uma terminologia utilizada pelo russo, ambos constataram, em seus aspectos fundamentais, o mesmo fenômeno histórico em curso na Europa do sec. XIX, o qual serviu como solo para o advento do niilismo.

Juntos, Dostoiévski e Nietzsche influenciaram de maneira definitiva a atmosfera espiritual e literária das primeiras décadas do sec. XX<sup>2</sup>, de maneira tal que a compreensão do fenômeno do niilismo a partir de ambos se torna não apenas oportuna, mas decisiva, para o entendimento da situação espiritual do ser humano na contemporaneidade. Tal tarefa hercúlea não poderia, é claro, ser levada a cabo aqui, tampouco objetivamos aqui afirmar uma sobreposição nas concepções de niilismo de ambos os autores. O objetivo do presente trabalho, muito mais modesto, se voltará para a análise em torno de alguns *efeitos* desse niilismo que surge como desdobramento do afastamento de Deus do horizonte da existência humana. Para Dostoiévski, isso implica no desenraizamento do homem russo e, para Nietzsche, na desagregação dos instintos. Tais implicações

<sup>1</sup> Franco Volpi, *O Niilismo*, 2012, p. 43.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p. 42.

têm como resultado para as personagens Stavróguin e Kiríllov de *Os demônios* e o Adivinho de *Assim falou Zaratustra*, a constituição de uma personalidade paradoxal. Nela há, ao mesmo tempo, uma rejeição de valores absolutos e uma necessidade por valores que possam dar sentido à vida.

Antes disso, porém, procederemos “prolegomicamente”, por assim dizer, explicitando o solo de pensamento comum a ambos, que chamaremos da situação da “morte de Deus”; em seguida, esboçaremos brevemente a compreensão que Nietzsche e Dostoiévski manifestam acerca do nihilismo propriamente dito, centrando-nos, conforme já mencionado, no problema dos seus efeitos para existência humana.

## 2. A morte de Deus

O fenômeno da morte de Deus, tal como formulado por Nietzsche, aponta para o colapso dos paradigmas de ação e pensamento coroados pela tradição filosófica ocidental, que encontrou na metafísica, principalmente, sua disciplina condutora. Desde seu início, a tradição metafísica ocidental operou a partir de um dualismo de mundos e da oposição de valores,<sup>3</sup> isto é, pressupondo a incompletude da realidade em seu caráter fundamental e oferecendo outra dimensão (o “mundo verdadeiro”), dotada de tudo aquilo que falta ao mundo sensível. O seu *modus operandi* é, portanto, criar um corte na realidade, estabelecendo a existência de dois mundos distintos — de modo que o mundo verdadeiro, inacessível pelos sentidos, seria o fundamento e condição de possibilidade para o sensível, conferindo a este sentido e substancialidade.<sup>4</sup>

Em sua essência, tal forma de pensar, postulada explicitamente por Platão, marcará toda a orientação reflexiva posterior, através do entrelaçamento com a teologia cristã no contexto do pensamento medieval.<sup>5</sup> Dessa forma, a interpretação moral cristã do mundo surge no seio da metafísica conferindo sentido e valores absolutos por meio dos quais justifica a existência humana. Essa

---

<sup>3</sup> *Para além do bem e do mal*, §2.

<sup>4</sup> *Crepúsculo dos Ídolos*, A “razão” na filosofia, 1.

<sup>5</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, 2009, p.144-145.

interpretação dignificou o homem na natureza, dando-lhe sentido e protegendo-o de sua própria insignificância, do próprio nada a que sua realidade estaria originalmente reduzida.<sup>6</sup> Criado à imagem e semelhança de Deus, o homem passa a ocupar, segundo tal entendimento, uma posição privilegiada na hierarquia dos seres sensíveis; dotado de uma alma imortal, participa do que há de divino e elevado na existência e, a depender de suas ações, lhe está prometido um destino bem-aventurado em um plano de realidade superior, eterno, em que não mais terá que lidar com a dor, a doença e a morte.

A morte de Deus aponta, nesse contexto, para a morte do Deus cristão, que se tornou a própria essência do espaço suprassensível;<sup>7</sup> mas afirmar tal morte não é uma declaração que pretende atestar uma posição de descrença pessoal de Nietzsche, e muito menos, por óbvio, apontar para uma morte literal. Deus é entendido aqui como uma perspectiva estruturadora da realidade, isto é, uma perspectiva que estrutura o nosso modo de ser e ver o mundo. Dizer que Deus se retirou do horizonte, que morreu, significa dizer que essa figura não mais se mostra capaz de continuar vigente como perspectiva estruturante da realidade que nos constitui e nos circunda, isto é, “ele não fomenta mais vida alguma”<sup>8</sup>. Outrora, Deus conferia uma interpretação acerca das origens e do propósito do homem no mundo; estabelecia valores morais absolutos que serviam como parâmetro para a ação humana e através dos quais seríamos julgados — o que significa que cada ação, boa ou má, por mais pequena que pareça, adquire importância eterna. Em suma, Deus fornecia valores cosmológicos, categorias da razão que ordenavam a realidade, tornando-a inteligível, estruturando a maneira humana de pensar.

A morte de Deus aponta para esse momento, na história do pensamento ocidental, em que tais modos, até então vigentes, de estruturar a realidade (sustentados, em última instância, no conceito de Deus) começam ruir. Como projeto explicativo que fundamenta determinada interpretação do mundo, a ideia de Deus perde força, morre: “a crença no Deus cristão perdeu o crédito”, o que

---

<sup>6</sup> *Genealogia da Moral* III, 28.

<sup>7</sup> *Gaia ciência*, §125.

<sup>8</sup> Martin Heidegger, *A sentença nietzschiana ‘Deus está morto’*, 2003, p. 478.

Nietzsche considera o maior “acontecimento recente” da Europa e, como consequência, a moral desmoronará.<sup>9</sup> Não cabe aqui analisar as causas históricas disso, mas apontar que esse processo é o elemento desencadeador do niilismo na modernidade, visto que, sem aquilo capaz de dotar de valor e sentido a existência, esta (e nós mesmos) aparece novamente como vazia e destituída de valor, sem nada que possa redimi-la.

Dostoiévski, por exemplo, em *Os irmãos Karamázov* faz notar através da personagem Ivan como a ideia de Deus está atrelada a princípios e valores básicos que sustentam e estruturam a sociedade.<sup>10</sup> Se a crença no suprassensível (cuja essência é Deus) se esvazia, logo se percebe que não há qualquer lei natural que obrigue o ser humano a “amar o próximo”, que a verdade deste ditame moral sempre dependeu da fé em Deus. Mais que isso: a própria existência de valores morais absolutos emana e depende do suprassensível. A inexistência de Deus — ou a descrença, o que do ponto de vista prático significa a mesma coisa — leva à impossibilidade radical de nos orientarmos no mundo a partir de um parâmetro que entendemos como absolutamente bom. Dostoiévski leva essa situação às últimas consequências: em um mundo assim, o mais natural e racional é que o individualismo se torne o parâmetro de ação reinante, orientando ações egoístas que desembocarão em crimes de todo tipo; tudo será permitido, até a antropofagia. Em tal estado de coisas, a vida humana, entregue a si mesma, não encontraria forças para se manter. Dostoiévski está descrevendo — e o faz reiteradamente em suas grandes obras, pela voz de diferentes personagens — justamente esse processo de deterioração do indivíduo que, sem contar mais com Deus, se torna niilista.

Chátov, em *Os demônios*, também evidencia como a crença em Deus está intrinsecamente vinculada à ordenação moral da realidade, sendo essencial, por conseguinte, para a manutenção da existência humana mesma: “Quando os deuses se tornam comuns, morrem os deuses e a fé neles junto com próprios povos. [...] Ainda não existiu, nunca, um povo sem religião, ou seja, sem um

---

<sup>9</sup> *Gaia ciência*, §343.

<sup>10</sup> Fiódor Dostoiévski, 2012, pp. 109-110.

conceito de bem e de mal”<sup>11</sup>. Chátov manifesta a compreensão geral de que Deus é a “personalidade sintética” de um povo, e que os deuses começam a morrer quando se tornam comuns a muitos povos, quando um povo não acredita mais no seu deus particular como o único verdadeiro. E, por sua vez, o indivíduo civilizado, ilustrado, educado, que não consegue mais acreditar no deus do seu povo — em suma, o ateu — é visto por Dostoiévski como um indivíduo desenraizado, que não faz mais parte daquela “personalidade sintética”, mas, ao contrário, manifesta uma personalidade fragmentada, incapaz de distinguir entre o bem e o mal, pois a razão, por si mesma, “nunca esteve em condição de definir o bem e o mal”<sup>12</sup>. Sem referenciais estáveis, não estaria o homem vagando, como diria Nietzsche, “através de um nada infinito”?<sup>13</sup>. Nietzsche parece estar em consonância com Dostoiévski nesse ponto.

Com esses apontamentos, poderemos adentrar com mais segurança na discussão propriamente filosófica que Nietzsche empreende sobre o niilismo, para então analisar alguns aspectos de seus efeitos na análise em torno de Kiríllov, Stavróguin e o Adivinho.

### 3. O niilismo

“O que significa niilismo? – que os valores supremos se desvalorizaram”<sup>14</sup>, respondeu Nietzsche em peremptório. A partir das reflexões do filósofo alemão, temos que o niilismo se refere ao processo de esvaziamento do sentido da existência diante da impossibilidade de a mesma continuar sendo interpretada a partir da metafísica, que se mostra, conforme visto, insustentável. Porém, continuam lá as necessidades psicológicas que estruturaram a crença na mesma, gerando o sentimento de um vazio abissal: o homem não pode mais acreditar nos esquemas interpretativos através dos quais estruturou todo seu ser e toda sua existência. Não se pode mais manter os velhos esquemas, mas sem eles a vida não

---

<sup>11</sup> *Idem*, 2011, p. 251.

<sup>12</sup> *Ibidem.*, loc. cit.

<sup>13</sup> *Gaia Ciência*, §125.

<sup>14</sup> Fragmento póstumo, outono de 1887, 9 [35].

parece digna de ser vivida, pois foram eles que lhe garantiram alguma dignidade<sup>15</sup>. Paul Bourget, que teria influenciado, em grande medida, o uso feito por Nietzsche do termo niilismo, o define como “uma náusea universal diante das inadequações deste mundo”<sup>16</sup>.

Nietzsche diagnostica o niilismo a partir de uma faceta predominantemente negativa, cuja história se estende para muito antes da modernidade.<sup>17</sup> De forma que tanto a moral judaico-cristã quanto o legado filosófico socrático-platônico constituem-se como manifestações ou estágios deste fenômeno decadencial, que remete a uma lenta caminhada em direção ao vazio de sentido do homem ou, nas palavras de Nietzsche, “ao lancinante sentimento do seu nada”<sup>18</sup>. Ambas apontam para uma vontade de poder em declínio, sem vigor, uma vez que, pela ótica nietzschiana, o niilista surge como uma forma de vida decadente e adoentada.<sup>19</sup>

Na longuíssima história do niilismo, o legado judaico-cristão constitui um estágio preliminar do fenômeno no ocidente. Nietzsche inclusive reconhece o papel importante desempenhado pela moralidade cristã a fim de assegurar a conservação do homem frente ao mundo desprovido de significado. Em um fragmento póstumo de 1887, ano em que toma contato com algumas obras de Dostoiévski<sup>20</sup>, Nietzsche principia refletindo sobre as “vantagens” da moral cristã:

- 1) Deu ao homem um valor absoluto, ao contrário de sua pequenez e contingência no fluxo de se tornar e perecer.
- 2) Serviu aos defensores de Deus, na medida em que deu ao mundo, apesar do sofrimento e do mal, o caráter de perfeição – incluindo aquela “liberdade” – o mal parecia cheio de significado.
- 3) Atribui ao homem um *saber* acerca dos valores absolutos e, portanto, um *conhecimento adequado* para o que é mais importante. Impedia que o homem se desprezasse como homem, tomasse partido contra a vida [...] Era um *meio de conservação*.<sup>21</sup>

---

<sup>15</sup> Como veremos, Dostoiévski percebe esse mesmo paradoxo.

<sup>16</sup> Paul Bourget, *Essais de Psychologie Contemporaine – Tome I*, 1920, p.13.

<sup>17</sup> Wolfgang Müller-Lauter, *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*, 2009, pp.124-125.

<sup>18</sup> Genealogia da Moral III, 25.

<sup>19</sup> Andreas Sommer, *Nietzsche, Wagner e a decadência*, 2017, p. 22.

<sup>20</sup> Carta para Heinrich Köselitz, BVN, 13 de fevereiro 1887. 800;07 de março de 1887. 814.

<sup>21</sup> Fragmento póstumo, verão de 1886 – outono de 1887, 5 [71].

A ausência de sentido era o fantasma à espreita, contra o qual se voltou a moral cristã ao atribuir à humanidade um “valor absoluto” (antídoto ao niilismo prático) e ainda um “conhecimento adequado desses valores” (antídoto ao niilismo teórico).<sup>22</sup> Com este movimento de salvaguarda, temos que, da filosofia à religião, de Platão à Paulo de Tarso, quase todos os empreendimentos do ocidente se estruturaram sob forte influência dos ideais ascéticos. O que eles significam? Precisamente, significam que faltava ao homem o significado. Foi graças a eles que o sofrimento humano pôde ser interpretado e uma desesperadora lacuna preenchida com alguma justificação, “a porta se fechava para todo niilismo suicida”. A partir deles, lançou-se mão de sofisticados subterfúgios para tornar a existência, outrora desprovida de sentido, suportável, pois “a falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade”.<sup>23</sup> A doença, o desprezo à vida e a condição humana permaneciam, mas a sobrevivência estava assegurada sob os auspícios do sacerdote ascético, o médico dos fracos e oprimidos. É neste tipo de corpo adoentado que floresce a ideia daninha de um mundo verdadeiro, um reino dos céus, em contraposição ao mundo da mentira, do pecado e do sofrimento. Projeta-se nesse outro mundo, lugar para onde a alma irá após a morte do corpo, tanto a justificação quanto redenção desta existência. Nele, não mais haveria dor e sofrimento, aspectos inevitáveis do viver.<sup>24</sup>

O reconhecimento que Nietzsche faz acerca do papel da moral (ideal ascético) vem acompanhado de uma constatação importante. O filósofo considera que no próprio cerne da moral, a “Circe dos filósofos”, plantou-se a semente de sua auto destruição, que nos séculos seguintes frutificaria as formas mais extremas do niilismo moderno.<sup>25</sup> Nietzsche projeta ainda o que se sucederá ao ocaso dos antigos valores:

A moralidade protegeu os desencaminhados do niilismo atribuindo a cada um um valor infinito, um valor metafísico, e integrando-os numa ordem

<sup>22</sup> Clademir Araldi, *Os extremos do niilismo europeu*, 2012, p. 173.

<sup>23</sup> Genealogia da Moral III, 28.

<sup>24</sup> Scarlett Marton, *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, 2009, p. 82.

<sup>25</sup> Ao inculcar na humanidade a *vontade de verdade a todo custo*, a moral pavimentou o caminho para um grau elevado de probidade intelectual que levaria o homem moderno a problematizar a moral (ideal ascético) e o valor mesmo da própria verdade (Gaia Ciência, § 344; *Para além do bem e do mal*, § 1; *Genealogia da Moral III*, 27).



que não está de acordo com a do poder e hierarquia mundanos: pregou a submissão, a humildade, e assim por diante. Assumindo que a crença nesta moralidade sucumbe, os desafortunados não terão mais o seu consolo – e sucumbirão.<sup>26</sup>

Todavia, para Nietzsche, o desfecho não se dá necessariamente com a completa dissolução do homem na desesperadora ausência de sentido. Enquanto para muitos *décadents* faltaria a força necessária para criar e lutar adequadamente contra o niilismo, Nietzsche coloca a si próprio em uma classe de niilistas que, movidos por um violento ímpeto destrutivo e criativo, lançam-se em franco combate a fim de superar a decadência de seu tempo, em prol da instauração de novos valores. O filósofo denominará tais espíritos rebeldes de niilistas ativos<sup>27</sup>, contrapondo-se ao niilismo incompleto e ao niilismo passivo, duas variantes de um mesmo mal experienciado na modernidade.<sup>28</sup> Com base em suas reflexões, está claro que, para Nietzsche, o niilismo se afigura como uma realidade não apenas inevitável, mas também necessária, podendo representar (em sua vertente ativa) um “estado patológico intermediário” que antecede o advento de uma nova e sadia ordenação de vida: o além-do-homem.<sup>29</sup>

Com a morte de Deus e o esvaziamento dos valores supremos, o autor de Zarathustra entende que o homem deve reestruturar seus próprios impulsos constitutivos, abandonando a necessidade dos antigos valores e esquemas interpretativos cuja falta gera o niilismo, e assumindo o lugar de criação de sentido e valores para a vida, estes que não estarão mais pautados no desprezo desta existência em nome de um suposto mundo verdadeiro, mas afirmarão a imanência em sua totalidade, com tudo o que guarda de mais terrível e problemático.

No entanto, Nietzsche bem sabe que isso não é possível ao animal “homem” tal como se constituiu até aqui. Afinal, tudo o que o homem foi, decorre daquela mesma interpretação metafísica da existência que orientou nosso modo de existir. Mas como resultado da morte de Deus, também esse modo de existir

<sup>26</sup> Fragmento póstumo, verão de 1886 – outono de 1887, 5 [71].

<sup>27</sup> Fragmento póstumo, outono de 1887, 9 [35].

<sup>28</sup> Clademir Araldi, *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, 1998, p. 86.

<sup>29</sup> Yannis Constantinidès, *O niilismo exótico como instrumento da grande política*, 2007, p.129.

“homem” deve morrer para ser ponto de passagem ao além-do-homem, estruturado por outros impulsos e por uma vontade de poder esbanjadora e afirmativa da vida, operando uma transvaloração de todos os valores. Nietzsche é explícito sobre o caráter dessa transformação; com a morte de Deus (assassinado por nós), o homem louco questiona se não deveríamos nos tornar deuses para parecer dignos desse ato.<sup>30</sup> Se Deus foi até então essa instância capaz de dar sentido e valor às coisas, o homem que assume essa tarefa para si já é algo que, na verdade, está para além do homem.

Dostoiévski, por outro lado, não enxerga qualquer esperança por meio do niilismo, que aponta justamente para um distanciamento do cristianismo e seus valores. Como veremos no caso de Kiríllov e Stavróguin, o único resultado possível do exercício vertiginoso da razão sem Deus é a autodestruição. Isso acontece porque, para ele, a unidade do ser (a identidade) depende, para vigorar, de sua relação com o divino. Mas se cortamos essa ligação e nos apoiarmos tão somente no uso da razão, o resultado será inevitavelmente o niilismo. Nesse sentido, para ele, a única saída para o contexto repudiável e indesejável instaurado pelo niilismo estaria não na criação de uma solução nova, como sugere Nietzsche, mas de uma retomada e renovação da fé cristã.

O primeiro e mais marcante aspecto que imediatamente se evidencia nesse rol de personagens é a perda do referencial moral, visto que através da natureza não emanam mandamentos absolutos — estes dependem da crença em Deus. Assim, muitos desses personagens mostram precisamente essa ausência de freio moral, tornando-os figuras desprezíveis, miseráveis e ignominiosas, que extravasam violentamente seus impulsos e vontades, capazes dos atos mais terríveis: perversão, estupro, assassinatos de todos os tipos (inclusive o suicídio) etc. É digno de nota, e.g., Raskólnikov em *Crime e castigo*, que assassina uma velha usurária para se provar um indivíduo extraordinário, um homem-deus que transcende os valores morais aplicáveis ao homem comum. No limite, Dostoiévski tenta nos dizer que, entregue a si mesmo, o ser humano não consegue

---

<sup>30</sup> *Gaia Ciência*, §125.

sustentar a vida na terra com seus semelhantes, levando a um processo dissolutivo — o próprio niilismo.

De modo similar ao que foi visto em Nietzsche, a dissolução da ideia de Deus em Dostoiévski também deve implicar na dissolução do homem, mas com um sentido de todo distinto: para o primeiro, tal movimento se direciona a uma condição superior, para o além-do-homem; já o segundo o entende como degradação e decomposição: o homem pode tentar, mas não consegue assumir o lugar de Deus, pois não sustentamos a nós mesmos. É possível pensar racionalmente acerca de um mundo sem Deus, mas este não seria um mundo em que poderíamos realmente viver, porque o absoluto da permissividade leva ao absoluto da arbitrariedade presente na afirmação da vontade — alguém que, e.g., mata outro porque quer, ou para provar uma ideia.

#### 4. O niilismo de Kiríllov e Stavróguin

Como efeito da chamada morte de Deus, o niilismo representa um dos *leitmotivs* centrais dos principais romances de Dostoiévski, em especial *Os Demônios*. A psicologia de duas personagens-chave desse romance, Stavróguin e Kiríllov, é profundamente (des)orientada pela perda e incessante busca de um referencial moral absoluto no qual acreditar. Sendo assim, uma caracterização sobre as nuances desse termo na obra de Dostoiévski é necessária, de modo a evitar uma sobreposição conceitual do significado do termo em Nietzsche. Além disso, há um acordo na literatura secundária<sup>31</sup> acerca da centralidade de Stavróguin no romance. Outras personagens, como Piotr Stepanovitch, Chátov e — é claro — Kiríllov, devem ser compreendidos a partir das suas características principais. Isso significa que, como veremos, o caráter paradoxal da personalidade de Stavróguin também se manifesta nas convicções filosóficas de Kiríllov sobre o suicídio. Por esse motivo, também comentaremos alguns aspectos

---

<sup>31</sup> Cf., e.g., Robson Cordeiro, *Nietzsche e a lógica do ateísmo em Os Demônios de Dostoiévski*, 2013, p.12; J. Desmond, *Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Age of Suicide*, 2019, p.99, 101; Joseph Frank, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*, 1995, p.470.

gerais de Stavróguin antes de nos aprofundarmos no discurso de Kiríllov sobre o suicídio.

O contexto do conflito entre as gerações de 40 e 60 na Rússia é um elemento de relevância na compreensão de Stavróguin. Turguêniev, que abordou esse conflito em *Pais e filhos*, retrata o niilismo através da personagem Bázarov como uma atitude crítica e de rejeição diante da tradição, da autoridade e dos valores tradicionais,<sup>32</sup> sendo tais elementos guiados por uma postura cientificista diante da realidade. Contudo, apesar de ter herdado os termos do debate colocados por Turguêniev, Dostoiévski não encontrará a raiz do niilismo no cientificismo, e sim no desenraizamento do homem russo.

Púshkin foi visionário na identificação desse fenômeno, para Dostoiévski, pois já na personagem Eugênio Onegin do seu romance homônimo o poeta delinea o arquétipo do homem desenraizado, caracterizando-o como um indivíduo que se esqueceu da sua própria cultura: “parece um estrangeiro na sua própria terra [...]”<sup>33</sup>. O motivo disso para Dostoiévski é o servilismo dos russos, em particular dos aristocratas, a ideais europeus não autóctones,<sup>34</sup> por esse motivo, os indivíduos desse tipo em geral zombam dos que ainda permanecem fiéis à terra,<sup>35</sup> i.e., aos valores cristãos ortodoxos tradicionais.

Com esse desenraizamento, instaura-se no tipo niilista, para Dostoiévski, uma contradição de impulsos. Por um lado, há a incapacidade dos indivíduos que incorporam este arquétipo de reestabelecerem uma relação significativa com as suas origens. Porém, permanece ainda presente neles a necessidade de encontrar um referencial no qual acreditar. Essa situação de frustração é, em suma, a fonte do seu sofrimento. Nessa medida, o que era apenas uma atitude zombeteira torna-se rapidamente um impulso violento. Esse impulso implica, e.g., na ânsia em romper com todos os limites da decência e realizar a atitude mais vil possível.

<sup>32</sup> Ivan Turguêniev, *Pais e filhos*, 2004, p. 195.

<sup>33</sup> Fiódor Dostoiévski, *Diário de um escritor*, 1968, p. 217.

<sup>34</sup> *Ibidem.*, p. 223.

<sup>35</sup> *Ibidem.*, p. 218.

Por outro lado, ele é paradoxalmente contrabalanceado por uma desesperada súplica por redenção.<sup>36</sup>

Na sua primeira aparição, Stavróguin é descrito como um tipo bastante imponente: autossuficiente, inteligente, bonito e elegante. Essa primeira impressão é, porém, gradativamente desmistificada, revelando-se uma persona assumida por um “mau ator”<sup>37</sup>. Isso porque a sua função é esconder problemas profundos de consciência cindida que atormentam Stavróguin, um homem, como afirma Kiríllov, “à procura de um fardo”<sup>38</sup>.

Stavróguin é delineado precisamente como um arquétipo desse embate. Tutor de Stavróguin na juventude, Stepan Trofímovitch é o responsável por tê-lo primeiro afastado dos ideais russos da fé ortodoxa, tendo em vista a atitude servil de Trofímovitch com relação aos ideais europeus.<sup>39</sup> Ao mesmo tempo, porém, por causa de sua figura patética e decadente,<sup>40</sup> Trofímovitch não consegue incutir em Stavróguin nenhum outro referencial moral-cultural. Stavróguin, assim, se torna um indivíduo desenraizado com todas as implicações nihilistas do termo.<sup>41</sup> Isso provoca uma cisão na sua personalidade. I.e., por um lado, a busca por uma autoafirmação além do bem e do mal da autonomia da sua vontade e o seu prazer em praticar atos vis. Por outro, uma tendência autodestrutiva provocada por um profundo desespero por redenção moral.<sup>42</sup> Esse ponto é revelado em duas partes cruciais do romance, a saber, a carta a Dária e o capítulo suprimido acerca da sua confissão ao monge Tikhon<sup>43</sup>.

Nessas passagens, Stavróguin confessa todo o tipo de atrocidades. O mau trato de mais de uma mulher, e.g., o estupro de uma adolescente que, em seguida, comete suicídio. A prática frequente de duelos; em um deles ele afirma com

---

<sup>36</sup> *Idem.*, *A Writer's Diary (1873-1876)*, 1993, p.160-1.

<sup>37</sup> *Idem.*, *Os Demônios*, 2011, p. 276.

<sup>38</sup> *Ibidem.*, p. 287-8.

<sup>39</sup> R. WU, *Política e nihilismo na obra de Dostoiévski*, 2008, pp. 344-5.

<sup>40</sup> Joseph Frank, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*, 1995, p. 475-7.

<sup>41</sup> Fiódor Dostoiévski, 2011, p. 650.

<sup>42</sup> Dostoyevsky, F. *A Writer's Diary (1873-1876)*, 1993, p.161; Cf. também J. F. Desmond, *Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Age of Suicide*, 2019, p.99; WU, op. cit., p.349.

<sup>43</sup> Sobre questões editoriais importantes envolvendo esse capítulo, Cf., principalmente, Joseph Frank, op. cit., p.432-4 e também J. F. Desmond, op. cit., p.108-9.

orgulho ter acertado em sua vítima um tiro que lhe arrancara o maxilar inferior. Todas essas vilanias, confessa, foram praticadas com “um extraordinário prazer” acompanhado por “uma desmedida ira”. Não obstante, Stavróguin insiste que em todos esses momentos nunca perdera o autodomínio. Pelo contrário, sempre “dominava suas faculdades mentais”. Inclusive, afirma que mesmo vivendo em profunda devassidão, poderia mesmo, se assim o quisesse, viver como um monge.<sup>44</sup> O objetivo fundamental de Stavróguin com essa qualificação das suas ações é revelar o tamanho da sua suposta capacidade de autodeterminação, seu objetivo com tais atos é simplesmente “experimental sua força”<sup>45</sup>.

Essa, porém, não é uma faceta genuína de Stavróguin. Seu suposto prazer com esses atos é fruto do fato de que, na sua realização, vinha-lhe à tona a consciência da sua própria vileza.<sup>46</sup> Nesse sentido, o comportamento de Stavróguin adquire um tom de autoflagelação que revela um descontentamento consigo mesmo, resultado da frustração em lidar com conflitos morais internos, i.e., com a perda de um referencial moral absoluto no qual acreditar. Com isso, Stavróguin se mostra um genuíno russo, pois revela um prazer no seu próprio sofrimento, uma vez que este é a maneira que encontra para punir a si mesmo pela sua própria atitude negadora.<sup>47</sup> Portanto, o egoísmo crônico de Stavróguin é resultado de um esforço não concluído de alcançar a verdadeira humildade.<sup>48</sup>

Essa relação paradoxal entre autodeterminação e vazio existencial também se manifesta nas convicções filosóficas e morais de Kiríllov sobre o suicídio. Para ele, o suicídio representa no seu cerne uma questão de afirmação da autonomia da vontade. É por esse motivo que, como dissemos, o comportamento de Kiríllov pode ser interpretado como uma alternativa possível — porém, tão problemática quanto — ao dilema de Stavróguin.

Em um dado momento da sua carreira, a partir de 1870, Dostoiévski ficara particularmente intrigado com o aumento dos casos de suicídio entre a população

---

<sup>44</sup> Fiódor Dostoiévski, 2011, *Apêndice*.

<sup>45</sup> *Ibidem.*, p. 651.

<sup>46</sup> *Ibidem.*, p. 666.

<sup>47</sup> *Idem.*, *A Writer's Diary (1873-1876)*, 1993, p.163.

<sup>48</sup> Joseph Frank, *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*, 1995, p. 480.

jovem na Rússia.<sup>49</sup> Dostoiévski se lhe referira como “o terrível fenômeno da nossa época”<sup>50</sup>. É a partir do paralelo com esse quadro real que compreendemos o espanto que Dostoiévski reproduz no narrador quando Kiríllov sugere que haveria então poucos casos de suicídio.<sup>51</sup> A afirmação de Kiríllov, na verdade, se refere a um tipo específico de suicida. Ele não se refere àqueles levados pela falência espiritual, mas sim aos suicidas que são movidos pela razão, i.e., que chegam ao suicídio através do raciocínio lógico.<sup>52</sup>

A razão disso, para Kiríllov, é a existência de um preconceito com relação à ideia do suicídio, movido tanto por sentimentos como o medo da dor, quanto pelo medo do outro mundo, que nutrimos por razões religiosas: “Deus é a dor do medo da morte”<sup>53</sup>. Entretanto, esses são sentimentos primitivos, visto que na morte em si não existe dor. I.e., a crença religiosa provoca a representação do medo da raiva e do castigo divino, o qual as pessoas temem enfrentar no outro mundo. Por isso, Kiríllov afirma que só “[h]averá toda a liberdade quando for indiferente viver ou não viver”<sup>54</sup>, i.e., quando esse medo for perdido e o ato de suicidar-se ressignificado.

A convicção de Kiríllov só será completamente formulada, contudo, mais à frente, na conversa decisiva com Piotr Verkhovensky: este sente-se inseguro da disponibilidade de Kiríllov em agir de acordo com o plano e levar a culpa pelo assassinato de Chátov e começa a indagá-lo sobre suas razões para cometer o suicídio.<sup>55</sup> Kiríllov então introduz o questionamento sobre a relação entre a dimensão ontológica da existência de Deus e suas implicações morais, sociais e culturais, particularmente, com relação à questão da autonomia da vontade. Disso se seguirá que esse medo da dor e do outro mundo só se refere a algo real se Deus existir.

---

<sup>49</sup> J. F. Desmond, *Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Age of Suicide*, 2019, p. 27.

<sup>50</sup> Cf. Fyodor Dostoevsky, *A Writer's Diary*, trans. and annotated Kenneth Lantz, introductory study Gary Saul Morson (Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993–94), 2:742.

<sup>51</sup> Fiódor Dostoiévski, *Os Demônios*, 2011, p.118-9.

<sup>52</sup> *Ibidem.*, p. 119.

<sup>53</sup> *Ibidem.*, p. 120.

<sup>54</sup> *Ibidem.*, loc. cit.

<sup>55</sup> *Ibidem.*, p. 595-6.

Para Kiríllov, se Deus existir a minha vontade é totalmente subordinada à d'Ele. Por outro lado, se Deus não existe, a autonomia da vontade que lhe fora alienada deve ser recuperada e o homem deve assumir a insubordinação da sua vontade perante qualquer outra. Para Kiríllov, isso pode vir de muitas formas, e se a pessoa reconhece essa necessidade lógica já é um rei.<sup>56</sup> Porém, para o primeiro que chega a essa conclusão a forma de proclamar a autonomia da vontade é por meio do suicídio. Isso porque, tal como afirma Desmond, na tradição judaico-cristã o suicídio é um pecado capital, pois representa uma ofensa direta à autoridade do Espírito Santo e de Deus como criador de toda a vida.<sup>57</sup> A questão do suicídio, afirma ainda, é compreendida nessa tradição no contexto da aceitação da existência de Deus como verdade metafísica-ontológica. Kiríllov, como um filho da geração de 60, obviamente rejeita a moralidade integralmente e, portanto, também essas implicações religiosas do suicídio.<sup>58</sup> Assim, a conclusão lógica da rejeição dessa dimensão deve levar a uma ressignificação do próprio ato de suicídio. O suicídio de Kiríllov deve ser compreendido como uma prova da reivindicação de autonomia da sua própria vontade: se ele decide se matar, é por uma escolha que não leva em consideração nada além do próprio arbítrio. É com esse intuito que o primeiro a renegar verdadeiramente a dimensão ontológica divina deve cometer suicídio.<sup>59</sup>

Esse estado de libertação, para Kiríllov, representa o início da ascensão ontológica do homem. Quem atinge tal estado de indiferença alcança também a verdadeira liberdade, pois nenhum medo e nenhum sentimento moral mais o prende. E isso representaria o advento de uma nova consciência autônoma sobre si e sobre sua vontade. Como os homens em geral se distanciam dessa verdade, Kiríllov acredita que cabe a si dar o primeiro passo e, assim, indicar o caminho para a ascensão espiritual e moral do novo homem.<sup>60</sup> Se tornar um deus, nesse sentido, significa proclamar a autonomia da própria vontade.<sup>61</sup>

---

<sup>56</sup> *Ibidem.*, p. 597-8.

<sup>57</sup> J. F. Desmond, *Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Age of Suicide*, 2019, p. 4.

<sup>58</sup> *Ibidem.*, p. 101.

<sup>59</sup> Fiódor Dostoiévski, *Os Demônios*, 2011, p. 599.

<sup>60</sup> J. F. Desmond, *op. cit.*, p. 102-3.

<sup>61</sup> Fiódor Dostoiévski, *op. cit.*, p. 600.



O niilismo suicida de Kiríllov se apresenta, portanto, como condição de preservação da vida da humanidade futura. A partir desse momento, a humanidade não precisaria mais da crença em deus e estaria livre para afirmar a crença no próprio homem e em sua vontade de autonomia.<sup>62</sup>

Na esteira da discussão colocada acima a partir de Nietzsche, vemos que também no caso de Kiríllov a questão da autonomia da vontade é problemática, pois é colocada como fim, que não representa uma autodeterminação endógena, mas uma imposição. A ânsia da personagem por afirmar a autonomia de sua vontade decorre da insatisfação com a vida desprovida de sentido e do desejo de reformá-la, preenchendo, assim, a lacuna deixada pela negação de Deus. Desse modo, o desejo de afirmar a vontade em Kiríllov, assim como em Stavróguin deve ser entendido na verdade como uma subordinação da vontade.<sup>63</sup> O objetivo que Kiríllov coloca para si assume o posto de novo deus e, por isso, ainda está preso na necessidade de crença e reverência, mencionada por Dostoiévski. Afinal, estes, segundo o autor, são os mais inclinados à crença e à reverência.<sup>64</sup> Isso tudo o leva a sucumbir ao seu próprio ímpeto de alcançá-lo.

A única diferença entre Kiríllov e Stavróguin é que, para este, a indiferença nunca conseguirá ser substituída por uma crença tão estabelecida quanto a do primeiro. Stavróguin nunca poderia “[...] acreditar numa ideia no mesmo grau que ele [Kiríllov] acreditou”<sup>65</sup>. Pois, para ele, tudo é mesquinho e desprovido de sentido, até mesmo o ato de se matar. Em ambos os casos, de qualquer forma, a negação crônica do niilismo acaba por conduzir à negação da própria vida.<sup>66</sup>

## 5. Kiríllov e o Adivinho: Implicações do niilismo

O problema da projeção de sentido por parte de Kiríllov na imanência notoriamente desprovida de significado demonstra que não há nada de

---

<sup>62</sup> Robson Cordeiro, *Nietzsche e a lógica do ateísmo em Os Demônios de Dostoiévski*, 2013, p. 18.

<sup>63</sup> *Ibidem.*, p. 6-7.

<sup>64</sup> F. Dostoyevsky, *A Writer's Diary (1873-1876)*, 1993, p.161.

<sup>65</sup> *Idem.*, p. 651-2.

<sup>66</sup> R. WU, *Política e niilismo na obra de Dostoiévski*, 2008, p.343-4.

verdadeiramente criador na sua proposta. Além de optar por uma clara postura de oposição à vida, não aponta para uma superação integral do fenômeno niilista, como farão os niilistas ativos. Na leitura de Nietzsche, essa tendência não passaria de “sombras” do velho Deus morto, cuja principal “contribuição” seria dar sobrevida ao lugar outrora ocupado pelo Criador, i.e., ao suprassensível.<sup>67</sup> Este é justamente o perfil do que Nietzsche chamou de “mais feio dos homens”<sup>68</sup>, o niilista incompleto,<sup>69</sup> aquele que, apesar de tomar parte no assassinato de Deus, ainda conserva a fé nos ideais de ciência, de progresso, de democracia.

Partilhando desse *ethos*, Kiríllov tem em mente que sua morte visa a um “bem maior”. Com isto, paradoxalmente, a personagem toma as vias do suicídio com o intuito de preservá-la, uma vez que pretende estabelecer um novo sentido perante a incomoda falta de sentido da existência. Neste ponto, como bem observa Cordeiro, a personagem dostoiévskiana se aproxima do sacerdote ascético,<sup>70</sup> descrito por Nietzsche na terceira dissertação da Genealogia da Moral como aquela figura que administra um remédio danoso à vida visando assegurar a sobrevivência do homem.<sup>71</sup>

Mas há ainda uma última face desse fenômeno decadencial. A marcha da humanidade rumo ao nada reserva ainda um outro tipo de homem, representado no corpus nietzschiano por um dos principais antagonistas de Zaratustra, o Adivinho. Esta personagem resguarda importantes semelhanças com a personagem dostoiévskiana, pois, assim como Kiríllov, o Adivinho é filho do mesmo desencanto para com a morte de Deus. São ambos, portanto, ateus insatisfeitos com a realidade vazia de significado que lhes assola, e a fraqueza de suas vontades os leva a abraçar o auto aniquilamento, mesmo que por caminhos distintos. Assim escutou Zaratustra um Adivinho falar:

E vi descer sobre os homens uma grande tristeza. Os melhores entre eles se cansaram de suas obras. Uma doutrina surgiu, acompanhada de uma fé:

---

<sup>67</sup> Gaia Ciência, §108.

<sup>68</sup> Assim falou Zaratustra, O mais feio dos homens.

<sup>69</sup> Fragmento Póstumo, outono de 1887, 10 [42].

<sup>70</sup> Robson Cordeiro, *Nietzsche e a lógica do ateísmo em Os Demônios de Dostoiévski*, 2013, p. 17-8.

<sup>71</sup> Genealogia da Moral III, 11.

‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’ . E de todos os montes ecoou: ‘Tudo é vazio, tudo é igual, tudo foi!’ . É certo que fizemos a colheita: mas por que nossos frutos ficaram podres e escuros? [...] Todo o trabalho foi em vão, tornou-se veneno o nosso vinho, o mau-olhado crestou nossos campos e corações. Todos nos tornamos secos; se o fogo cair sobre nós, seremos reduzidos a cinzas: — sim, o próprio fogo tornamos cansado. Todas as fontes secaram para nós, também o mar recuou. Todo o chão quer se abrir, mas a profundidade não quer devorar! ‘Ah, onde há ainda um mar onde possamos nos afogar?’: eis como soa o nosso lamento — por sobre pântanos rasos. Em verdade, ficamos cansados demais para morrer; ainda estamos acordados e prosseguimos vivendo — em sepulcros!

No primeiro embate com o Adivinho<sup>72</sup>, Zaratustra é momentaneamente capturado pelo pessimismo do algoz, pois “a profecia deste tocou seu coração” e o tornou igual àqueles de quem o Adivinho falava, triste e cansado. Mas Zaratustra não sucumbe ao grande cansaço, seu espírito é mais forte. A personagem é recordada por um dos seus discípulos que ele é o arauto do riso e da vida, não prisioneiro da tristeza. Tal como mil gargalhadas de crianças deve chegar Zaratustra a todas as câmaras mortuárias, rindo do Adivinho e dos demais “guardiões de túmulos”, pois a partir dele “novas estrelas” e “novos esplendores”

---

<sup>72</sup> Na seção “O Grito de Socorro”, Zaratustra é novamente abordado pelo Adivinho, o arauto grande cansaço. Na passagem, a personagem confessa para o algoz que o último pecado que lhe fora reservado é a compaixão, com a qual o profeta do pessimismo tenta seduzi-lo: “Ó anunciador de coisas ruins”, falou enfim Zaratustra, ‘isso é um grito de socorro, o grito de um homem, que bem pode vir de um negro mar. Mas que me interessa a miséria dos homens? Meu derradeiro pecado, o que me foi guardado para o fim, — sabes como se chama?’ — ‘Compaixão!’, o Adivinho respondeu com o coração transbordante, e ergueu as duas mãos — ‘oh, Zaratustra, eu venho para induzir-te ao teu derradeiro pecado!’” (ZA, O grito de socorro). Uma vez que o Adivinho representa o pessimismo schopenhaueriano, não surpreende que esta personagem incite Zaratustra ao “derradeiro pecado” da compaixão, pois é a partir dela que Schopenhauer articula uma resposta possível para o sentido do sofrimento, conforme pontua Julião: “A compaixão pressupõe, segundo Schopenhauer, em *Sobre o fundamento da moral*, que eu me compadeça com o sofrimento do outro e que este compadecimento se torne o móvel de minha ação moral. Por isso, apenas uma moral da compaixão se constitui como a resposta possível para o sentido do sofrimento. O sofrimento, deste modo, só é apaziguado, só é aliviado, quando os que sofrem e os que não sofrem se encontram ‘identificados’. É exatamente por isso que a compaixão se constitui no único fundamento possível das ações morais valiosas, pois ela permite a assunção da ideia de ‘igualdade’, abolindo toda e qualquer diferença entre os indivíduos que estão na base do egoísmo [...] É através do elemento identificador da compaixão, portanto, que temos a possibilidade de nos tornarmos iguais e é com ela e por ela que desenvolvemos as duas outras virtudes que lhe são correlatas e, da mesma maneira, fundamentais ao homem e à sociedade: a caridade e a justiça (Nicolao Julião, *A presença de Schopenhauer em Assim falou Zaratustra: a propósito de uma carta*, 2014, p. 25)”. A despeito da estima de Schopenhauer pela virtude da compaixão, Nietzsche contrapõe o antigo mestre pela boca de Zaratustra, que contesta o desesperançoso Adivinho lhe dizendo que ele próprio também é um profeta, não um profeta do niilismo, do cansaço e da compaixão, mas sim dos novos horizontes, da afirmação e do além-do-homem.

puderam ser vistos e, agora, “um vento forte sempre vencerá todo cansaço da morte”.<sup>73</sup>

Como profeta do pessimismo, o Adivinho figura como uma perspicaz caricatura de Arthur Schopenhauer, que também capturou momentaneamente o espírito do jovem Nietzsche anos antes.<sup>74</sup> Enquanto pregador de uma nova doutrina, o Adivinho vem substituir o sentido que a interpretação cristã havia dado à existência humana, pela total ausência de sentido.<sup>75</sup> Deste modo, não obstante o niilista passivo reconheça ser impossível negar a morte de Deus ou se iludir com ideais laicizados, a força de criação esvaziou-se em seu espírito a tal ponto que a completude do seu niilismo ocorre somente nessa dissolução passiva. Ele é, portanto, um niilista completo – tal como o niilista ativo –, mas que “contempla e idealiza a partir da fraqueza”<sup>76</sup>. Aqui, portanto, não se trata de uma autoafirmação genuína da vontade ou da busca por novos valores a serem colocados no lugar do Criador morto, pois o Adivinho é o arauto do niilismo passivo, um anunciador do momento marcado pelo “grande cansaço” da vida e pela falta de força para promover a criação de novos valores.<sup>77</sup> Sobre esse modo peculiar de sucumbir, afirma Nietzsche em um fragmento de 1887:

Niilismo como declínio e recuo do poder do espírito: NIILISMO PASSIVO: como sinal de fraqueza: a força do espírito pode estar cansada, esgotada, de modo que os objetivos e valores existentes são inadequados e não encontram mais credibilidade – que se dissolve a síntese de valores e objetivos (sobre os quais repousa toda cultura forte), de modo que os diferentes valores estão em guerra uns contra os outros: decomposição – que tudo o que conforta, cura, anestesia, vem à tona, sob diferentes formas, com um caráter religioso, moral, político ou estético, etc.<sup>78</sup>

Com este modo de ser, o profeta do pessimismo se aproxima também de Stavróguin, uma vez que tampouco dispõe de uma causa pela qual morrer. Ele

---

<sup>73</sup> Assim falou Zaratustra, O Adivinho.

<sup>74</sup> Em 1865, o jovem Nietzsche encontrou, por acaso em um alfarrábio, a obra *Mundo como vontade e representação*, de Arthur Schopenhauer, uma leitura que “o subjugou e revirou sua vida do avesso” (Urs Sommer, *O que Nietzsche leu e o que não leu*, 2019, p. 11).

<sup>75</sup> Scarlett Marton, *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*, 2009, p. 74.

<sup>76</sup> Clademir Araldi, *Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche*, 1998, p. 86.

<sup>77</sup> Gilles Deleuze, *Nietzsche e a filosofia*, 1976, p. 70.

<sup>78</sup> Fragmento póstumo, outono de 1887, 9 [35].

compreende que sua morte soa tão sem significado quanto sua vida e acolhe, então, um tipo peculiar de auto aniquilamento em razão de seu nada de vontade. Em suma, ao trocar o ideal ascético por um niilismo passivo, a personagem incorre numa espécie de “suicídio arrastado”. Não há no Adivinho sequer um punhado de força de vontade para partir para o niilismo da ação, que leva o decadente a afirmar: “estamos maduros para não mais existir”<sup>79</sup>. Vagando como um morto-vivo sem vontade, o antagonista de Zaratustra parece sonhar com uma passiva e gradual extinção que lhe poupe de uma vida desprovida de significado.

Esse seria o perfil do “último homem”, uma figura associada ao “budismo europeu”, que começava a dar as caras no velho continente pelas mãos de eruditos e poetas.<sup>80</sup> O nome é atribuído em razão do filósofo considerar que o budismo, tão estimado por Schopenhauer, é a religião do niilismo passivo por esta ter seu desfecho no nirvana, o estado de dissolução da vontade do indivíduo no nada. Sobre o modo de ser do último homem, pontua assertivamente Giacóia:

O último homem é último não somente porque se autocompreende como fim em si — e não mais como travessia para a outra margem, como corda estendida entre o animal e o Além-do-Homem, como caminho de auto-superação. Ele é último porque inverteu a relação entre apreço e depreciação, na medida em que desaprendeu o grande desprezo, ou auto-desprezo. Mesmo outrora, sob o signo e a inspiração de Deus, quando a alma olhava depreciativamente para o corpo — então considerado elemento indigno e impuro — desse desprezo brotava, antiteticamente, da aspiração e anseio pelo sublime, por uma figura ‘mais elevada’ — *in hoc signo vinces*. O último homem, todavia, representa a plenitude da auto-satisfação, incapaz de se desprezar a si mesmo, portanto, impotente para toda auto-superação. O último homem alegoriza o auto-comprazimento na mediocridade, esta é a forma acabada do amesquinamento geral do tipo-homem, a encarnada impotência para lançar a flecha de sua nostalgia na direção de um mais elevado anseio.<sup>81</sup>

## 6. Conclusão

Como vimos, o fenômeno do niilismo é diagnosticado nas obras de Nietzsche e Dostoiévski de maneira distinta. Nietzsche o interpreta como uma doença psicológica e que remonta à própria constituição dos “grandes” valores da

<sup>79</sup> Fragmento Póstumo, primavera de 1888, 9 [14].

<sup>80</sup> Fragmento Póstumo, primavera de 1884, 25 [16].

<sup>81</sup> Oswaldo Giacóia Júnior, *o incômodo*, 2004, p. 14.

cultura ocidental. Dostoiévski, por sua vez, o vê a partir do contexto especificamente russo, i.e., a partir da onda de desenraizamento do povo russo no século XIX provocada pela crescente ocidentalização. Apesar disso, para ambos, o problema se resume a um denominador e a uma consequência em comum. Quais sejam, respectivamente, a perda de um referencial moral absoluto que possa guiar a conduta e conferir sentido e unidade à vida e, conseqüentemente, a desagregação dos instintos ou, em termos dostoiévskianos, a consciência cindida. Segundo julgamos, essa convergência justifica a comparação entre Kiríllov e Stavroguin, de um lado, e a figura do Adivinho em Zaratustra, de outro. Como conclusão, mostramos que tanto Kiríllov, Stavróguin e muitos outros personagens dostoiévskianos, como a figura do Adivinho, como representando do nihilismo passivo, apresentam os mesmos paradoxos de personalidade. Em ambos os casos, trata-se fundamentalmente de uma impossibilidade de preencher o vácuo psicológico deixado pela morte de Deus, i.e., pela perda dos grandes valores estruturantes da perspectiva ocidental. Por um lado, isso significa que estes tipos não conseguem mais se comprometer com nenhum referencial moral e levá-lo às suas últimas consequências. Por outro, eles ainda apresentam o anseio ou a necessidade psicológica por algo em que acreditar e com o qual se comprometer integralmente. Tanto para Nietzsche como para Dostoiévski, isso resulta na sua autodestruição.

## Referências

ARALDI, Clademir Luís. Os extremos do nihilismo europeu. *Estudos Nietzsche*, 2012, p. 169-182.

ARALDI, Clademir Luís. Para uma caracterização do nihilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, v.5, São Paulo, 1998, p. 75-94.

BOURGET, Paul. *Essais de Psychologie Contemporaine – Tome I*. Paris: Librairie Plon, 1920.

CONSTANTINIDÈS, Yannis. O nihilismo extático como instrumento da Grande política. *Cadernos Nietzsche*, v.22, São Paulo, 2007, p. 127-151.

CORDEIRO, R. C. Nietzsche e a lógica do ateísmo em *Os Demônios* de

Dostoiévski. In: CARVALHO, M.; FIGUEIREDO, V. (Eds.). *Filosofia contemporânea: Arte, Ciências Humanas, Educação e Religião*. São Paulo: ANPOF, 2013. p. 475-490. Disponível em: [https://www.academia.edu/27166752/Nietzsche\\_e\\_a\\_logica\\_do\\_ateismo\\_em\\_Os\\_Demonios\\_de\\_Dostoiievski](https://www.academia.edu/27166752/Nietzsche_e_a_logica_do_ateismo_em_Os_Demonios_de_Dostoiievski). Acesso em: 3 out. 2021.

DELEUZE, Gilles. *Nietzsche e a filosofia*. Tradução: Ruth Joffily Dias e Edmundo Fernandes Dias. Rio de Janeiro: Editora Rio, 1976.

DESMOND, J. F. *Fyodor Dostoevsky, Walker Percy and the Age of Suicide*. Washington, D. C.: The Catholic University of America Press, 2019.

DOSTOYEVSKY, F. *A Writer's Diary (1873-1876)*. Translate and annotated: Kenneth Lantz, introductory study Gary Saul Morson. Evanston, Ill.: Northwestern University Press, 1993.

DOSTOIÉVSKI, F. *Crime e castigo*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2010.

DOSTOIÉVSKI, F. *Diário de um escritor*. Tradução: Jacy Monteiro. Rio de Janeiro: Editora Livraria Exposição do Livro, 1968.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os Demônios*. Tradução: Paulo Bezerra. 4. ed. São Paulo: Editora 34, 2011.

DOSTOIÉVSKI, F. *Os irmãos Karamázov*. Tradução: Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2012.

FRANK, J. *Dostoevsky: The Miraculous Years, 1865-1871*. Princeton: Princeton University Press, 1995.

HEIDEGGER, Martin. A sentença nietzschiana “Deus está morto”. *Natureza Humana* v.5, n.2, 2003, p. 471-526.

JULIÃO, José Nicolao. A presença de Schopenhauer em *Assim falou Zaratustra*: a propósito de uma carta. *Revista Voluntás*, v. 5, 2014, p. 14-40.

MARTON, Scarlett. *Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche*. São Paulo: Discurso Editorial; Editora Barcarolla, 2009.

MÜLLER-LAUTER, Wolfgang. *Nietzsche: sua filosofia dos antagonismos e os antagonismos de sua filosofia*. São Paulo: Editora UNIFESP, 2009.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A Gaia Ciência*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Além do bem e do mal: prelúdio a uma filosofia do futuro*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Assim falou Zaratustra*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Crepúsculo dos Ídolos – ou como se filosofa com o martelo*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos III: 1882-1885*. Traducción, introducción, notas y apêndices: Diego Sanchez Meca y Jesús Conill. Madrid: Editorial Tecnos, 2010.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Fragmentos póstumos IV: 1885-1889*. Traducción, introducción, notas y apêndices: Juan Luis Verma y Joan B. Llinares. Madrid: Editorial Tecnos, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. Tradução, notas e posfácio: Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

GIACOIA, Oswaldo. O incômodo. *Verve*, v. 6, 2004, p. 11-22.

SOMMER, Andreas Urs. Nietzsche, Wagner e a decadência. *Cadernos Nietzsche*, v. 38, n.1, São Paulo, 2017, p. 11-25.

SOMMER, Andreas Urs. O que Nietzsche leu e o que não leu. *Cadernos Nietzsche*, v. 40, n. 1, São Paulo, 2019, p. 9-43.

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

VOLPI, Franco. *O nihilismo*. Tradução: Aldo Vannucchi. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

WU, Roberto. Política e nihilismo na obra de Dostoiévski. *Raízes Jurídicas*, v. 4, n. 1, Curitiba, 2008, p. 331-352.



**Referência para citação deste artigo**

OLIVEIRA, Anamar Moncavo; NASCIMENTO, Matheus Colares do; COSTA Wigson Rafael Silva da. As consequências do Nihilismo sobre Kiríllov, Stavróguin e o Adivinho. Revista PHILIA | Filosofia, Literatura & Arte, Porto Alegre, volume 3, número 2, p. 225–249, dezembro de 2021.