

O UTILITARISMO E A CRÍTICA DE DOSTOIÉVSKI

Igor Zanoni Constant Carneiro LEÃO*
Ednilson Rodrigo PEDROSO**

- **RESUMO:** Neste artigo indica-se como o sujeito econômico nos séculos XVIII e XIX foi construído ideologicamente na ciência econômica e na filosofia em grande medida como o indivíduo autônomo, utilitarista e racionalizador, dentro do processo de ascensão da burguesia europeia em seu clímax, as revoluções burguesas e industriais. Todavia, na grande e periférica Rússia deste período esse indivíduo não pôde se constituir na visão dos maiores pensadores russos, como se pode, por exemplo, ler na obra desse seu expoente maior que é Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski.
- **PALAVRAS-CHAVE:** História das ideias econômicas. Nascimento do capitalismo. Pensadores russos do século XIX.

Ao longo do século XVIII o utilitarismo afirmou-se como uma filosofia adequada à visão de mundo burguesa, com seu individualismo, sua razão calculadora, a busca da felicidade dos indivíduos pela aquisição de bens materiais e morais. Mas é apenas com Jeremy Bentham e John Stuart Mill que ele ganha sua maioridade, servindo de base ética para a ciência econômica em afirmação. Desde Adam Smith o utilitarismo está presente de uma forma rude, na sua teoria do valor baseada no trabalho comandado, em Ricardo está quase ausente, e nos seus sucessores, especialmente nos marginalistas, ele aparece de forma ampla e refinada. Alvo de ironias ao longo de *O Capital*, de Marx, recebe críticas pertinentes de pensadores mais distantes da ciência econômica, como Fiódor M. Dostoiévski. Nosso objetivo neste texto é mostrar rapidamente a visão dessa filosofia em Mill e Bentham, sua aparição na economia neoclássica e sua crítica com Dostoiévski.

No seu texto *Da Definição de Economia Política e do Método de Investigação Próprio a Ela*, Mill (1974) rejeita a definição tradicional de economia política como

* UFPR – Universidade Federal do Paraná. Departamento de Economia. Curitiba, PR – Brasil. 82.820-290 – igorzaleao@yahoo.com.br

** Professor no Museu de Ciências Newton Freire Maia. Graduado em Física e graduando em Letras – UFPR – Universidade Federal do Paraná. Curitiba, PR – Brasil. 82.820-090 – ednilsonpedroso@yahoo.com.br

Artigo recebido em 30/03/2014 e aprovado em 21/07/2014.

a ciência das leis que regula a produção, distribuição e consumo da riqueza como insuficiente na medida em que não distingue a economia política e as ciências físicas. Mill (1974) prefere uma definição que dê conta da produção de riqueza na medida em que se ligue às leis da mente humana e combine leis físicas e morais. Assim, Mill (1974) prefere como definição correta e completa da economia política: “A ciência que trata da produção e distribuição da riqueza na medida em que elas dependam das leis da natureza humana” (MILL, 1974, p.298) ou, alternativamente, “A ciência relacionada às leis morais ou psicológicas da produção e distribuição da riqueza” (MILL, 1974, p.298).

Essas definições que se situam dentro do campo das ciências morais com o objetivo de designar o lugar exato da economia política entre elas assumem alguns passos do ponto de vista do método: 1) a consideração do homem individual, isolado; 2) a consideração dele enquanto estabelece contato com outros indivíduos; e 3) sua consideração enquanto vive em um estado de *sociedade*, cooperando num agregado de seres humanos para obtenção de fins comuns.

As leis da natureza humana enquanto simples indivíduos independentes pertencem às leis do simples intelecto e dos desejos referidos aos próprios indivíduos. Por outro lado, as leis da natureza humana referentes aos sentimentos de um indivíduo por outros seres humanos ou inteligentes, como os afetos, o sentimento do dever ou o desejo de aprovação, formam o objeto da moral ou da ética. Além disso, os princípios da natureza humana ligados com a existência social do homem são, em geral, colocados em ação nos níveis anteriores, mas incluem os princípios da natureza humana pelos quais o homem é induzido a entrar num estado de sociedade, agindo desta forma sobre os seus sentimentos e interesses e através deles em sua conduta – como a associação torna-se cada vez mais unida e a cooperação se alarga; quais são os propósitos mais adequados para favorecer essa cooperação; quais são as relações que se estabelecem entre os seres humanos graças a essa união social; quais são aquelas relações distintas em cada estado de sociedade; em que ordem histórica esses estados tendem a se suceder; e quais são os efeitos de cada estado na conduta e caráter do homem.

Percebe-se, assim, que Mill (1974) parte do indivíduo isolado e a-social para progressivamente construir a sua economia social, política especulativa ou história natural da sociedade a partir da filosofia moral como uma preliminar da filosofia política. A partir daí, Mill (1974, p.301) afirma:

Não existe talvez parte, na vida de um homem, nenhuma ação na qual ele não esteja sob a influência imediata ou sob a influência remota de algum impulso que não seja o simples desejo de riqueza. Com relação àquelas partes da conduta humana das quais a riqueza não é precisamente objeto principal, a economia política não pretende que suas conclusões sejam aplicáveis a estas

partes. Mas existem também certos departamentos de afazeres humanos nos quais a obtenção da riqueza é o fim principal e reconhecido. A economia política leva em conta unicamente estes últimos.

A economia política, assim, é definida como:

A ciência que traça as leis daqueles fenômenos da sociedade que se originam das operações combinadas da humanidade para produção da riqueza, na medida em que aqueles fenômenos não sejam modificados pela procura de qualquer outro objeto (MILL, 1974, p.302).

Esta ciência envolve um método *a priori* ou de “especulação abstrata” no qual se parte das leis da natureza humana, e as circunstâncias que movem a vontade humana, os desejos do homem e a natureza da conduta que eles incitam são observáveis, bem como os objetos que excitam aqueles desejos. Para Mill (1974), qualquer um pode colher os materiais básicos desse conhecimento em si mesmo, embora haja diferenças entre ele próprio e as outras pessoas. Todavia, a partir daí proposições relativas à direção da humanidade envolvem uma extensa experiência pessoal das ideias, sentimentos e tendências intelectuais e morais de seu país e época. Essa experiência deve ser aliada à filosofia política abstrata acima definida a partir do indivíduo e da ética.

Essa base ética pode ser encontrada em Jeremy Bentham (1974). Lendo o seu *Uma Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação*, o autor afirma que a ética pode ser definida como a arte de dirigir os homens para a produção da maior quantidade possível de felicidade em benefício dos interesses presentes. O ramo da ética voltado para a direção da própria ação do homem é a *arte do autogoverno* ou ética privada. No que concerne aos demais seres humanos, a ética se confunde com a legislação e a administração, bem como com a educação pública. No que se refere à ética geral, Bentham (1974, p.79) afirma:

A felicidade de um homem dependerá, em primeiro lugar, daqueles setores do seu comportamento acerca dos quais ninguém, exceto ele mesmo, tem interesse; em segundo lugar dependerá daqueles setores de seu comportamento que possam afetar a felicidade de outros que o rodeiam.

A ética é, assim, uma consecução da felicidade dependente da obrigação do indivíduo em relação a si mesmo, confundindo-se com a prudência. Por outro lado, também envolve a obrigação em relação ao próximo, abstendo-se de diminuir a sua felicidade e procurando aumentá-la, o que envolve *probidade* e benquerença ou beneficência. Nesse sentido, a ética privada e a arte da legislação andam juntas ou de mãos dadas.

Noutras palavras, Bentham (1974) recapitula a diferença entre a ética privada considerada como arte ou ciência e o setor da jurisprudência que envolve a arte ou ciência:

A ética privada ensina como um homem pode dispor-se para empreender o caminho mais eficaz que o conduz à sua própria felicidade, e isto através dos meios que se oferecem por si mesmos. A arte da legislação, a qual pode ser considerada como um setor da ciência da jurisprudência, ensina como uma coletividade de pessoas, que integram uma comunidade, pode dispor-se a empreender o caminho que, no seu conjunto, conduz com maior eficácia à felicidade da comunidade inteira, e isto através dos motivos a serem aplicados pelo legislador. (BENTHAM, 1974, p.74).

Isto abre a questão do que governa a felicidade humana, o que nos leva ao fundamental *princípio da utilidade*.

Para Bentham (1974), o princípio da utilidade reconhece o domínio de dois senhores soberanos sobre a natureza humana, aos quais compete apontar o que devemos fazer e determinar o que na realidade faremos, a “dor” e o “prazer”. Assim, segundo o autor,

Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também de qualquer ato ou medida de governo. (BENTHAM, 1974, p.10).

A utilidade é a propriedade que existe em todas as coisas de produzir benefício, vantagem, prazer, bem ou felicidade (todos estes termos são sinônimos) ou de impedir que aconteçam dano, dor, mal, infelicidade, individuais ou coletivos. O interesse da comunidade é a soma dos interesses dos diversos membros que a integram.

Por outro lado, o interesse do indivíduo é aquilo que aumenta a soma dos seus prazeres ou diminui a soma total de suas dores. Esta regra indica se uma ação está em conformidade ou não com a utilidade. Toda ação conforme a utilidade tem o sentido de uma ação reta, que deveria ser praticada, ou, caso contrário, de uma ação errada, e que deveria ser evitada. A partir daí Bentham (1974) se interroga sobre as fontes do prazer e da dor ou os móveis da conduta, o método para medir uma soma de prazer ou dor, os motivos por trás das intenções humanas como a benevolência, o amor à reputação, o desejo de amizade, a religião ou, ao contrário, entre os motivos maus, o descontentamento, ou, ainda, entre os motivos neutros, o desejo físico, o interesse pecuniário, o amor ao poder, a autopreservação. Esses motivos podem também ser

chamados de sociais, dissociais ou pessoais. O importante é perceber, a partir desses motivos, a disposição de uma pessoa conforme a influência que tenha sobre a sua felicidade ou a dos outros.

Em relação a este ponto, segundo o autor, podem ser estabelecidas algumas normas:

- 1) Uma vez conhecida a força da tentação, a maldade da disposição manifestada pelo ato está em função da aparente perniciosidade do ato;
- 2) Conhecendo-se a aparente perniciosidade de um ato, a disposição de uma pessoa é tanto mais depravada, quanto mais fraca for a tentação à qual sucumbiu;
- 3) Uma vez conhecida a perniciosidade do ato, a evidência que a mesma proporciona em prova da pravedade da disposição de uma pessoa é tanto menos convincente quanto mais forte for a tentação à qual a pessoa sucumbiu;
- 4) Quando o motivo for do tipo dissocial, uma vez conhecidas a aparente perniciosidade do ato e a força da tentação, a pravedade da disposição é proporcional ao grau de deliberação que o acompanha. (BENTHAM, 1974, p.62-63).

Essas normas constituem o ponto de partida para a jurisprudência e o sistema penal, cujo escopo é evitar o prejuízo quando valer a pena. A ideia é que os indivíduos comparam recompensas e penas e optam racionalmente no cometimento de um ato. Isso permite um ponto de partida para se pensar a proporcionalidade entre punições e crimes, se o ato for intencional. Estes pontos que levantamos em Bentham (1974) formam, a nosso ver, os princípios do utilitarismo ainda em seus começos, que servem como ponto de partida para pensar o que Mill viria a chamar a lógica das ciências morais, um dos pilares constitutivos da economia política quando a ação humana se ligar à produção e distribuição de riquezas. Ora, essas riquezas podem ser vistas como utilidades, bens em cuja obtenção o sujeito moral decide no contexto de sua pessoa em um ambiente social.

Como vimos, os sujeitos responsáveis pela criação e distribuição de riqueza são os indivíduos definidos pela lógica utilitária. Bentham (1974), quando tratou da filosofia moral utilitarista, pensa em uma derivação que é a utilidade social ou a felicidade de um maior número de pessoas. Esse utilitarismo sofre um refinamento progressivo desde a reação que ocorre contra Ricardo pelas consequências sociais de sua economia política. Assim, dá-se ênfase a esses indivíduos compondo seus planos individuais através do mercado como proprietários de recursos e consumidores de bens. A partir daí coloca-se o problema de compatibilizar essas preferências em uma sociedade de indivíduos que só podem ser consumidores quando a venda de seus serviços recebe um preço. A organização desse mercado foi elaborada pela teoria neoclássica em finais do século XIX com o princípio da utilidade marginal

decrecente, por meio da qual cada indivíduo, enquanto consumidor, possui uma escala de um conjunto de bens. Ele deve maximizar a utilidade dessa cesta de bens através do princípio da utilidade marginal decrescente e da substitutibilidade entre os bens. Os indivíduos, portanto, decidem o que comprar com base em sua liberdade de escolha. Algo semelhante ocorre do ponto de vista da produção dos bens, na qual os fatores produtivos são oferecidos de acordo com o princípio de substitutibilidade marginal entre eles, seus preços relativos e a maximização dos lucros das firmas no mercado.

O fundamental é que os indivíduos são os agentes que fundam a economia com base em sua escolha individual, o que permite definir uma locação ótima de recursos chamada ótimo de Pareto. Trata-se de um equilíbrio único no mercado com a melhor distribuição existente de recursos, quando a tentativa de melhorar a situação de um dos agentes econômicos piora a situação dos outros. Do ponto de vista da acumulação, ela é o resultado da racionalidade do indivíduo capitalista que decide, num determinado momento, ampliar seu consumo futuro em detrimento do consumo presente. Aliás, desde Nassau Sênior a acumulação tem um sentido de decisão individual como poupança prévia e renúncia ou sacrifício ou ainda abstinência do capitalista. Nessa economia não há nenhuma possibilidade de ocorrer desemprego, pois o sistema de preços impede que isso ocorra. Se houver aumento da oferta de um serviço produtivo, a possibilidade de emprego é regulada pelo movimento do salário real. Noutros termos, o sistema de preços impede o desemprego, da mesma maneira que a poupança não é um mecanismo depressivo na medida em que se destina à aquisição de bens de capital e ao aumento da produção. O crescimento da economia será dado no modelo de equilíbrio neoclássico pelo crescimento da população, a taxa de poupança e o progresso técnico residual.

Não temos intenção de elaborar uma crítica dessas ideias a partir de um ponto de vista keynesiano ou marxista. Pretendemos apenas ter demonstrado a continuidade da filosofia utilitarista desde seus primórdios no século XVIII, passando pela fase de dissolução da economia política clássica no segundo quartel do século XIX e culminando na economia neoclássica fundada a partir de Walras e outros autores desde 1870. Pretendemos, em vez disso, mostrar de que maneira o pensador e escritor russo Fiódor Mikháilovich Dostoiévski pôde pensar a questão do utilitarismo, da racionalidade individual e do interesse pessoal em uma sociedade burguesa.

Para nós, a originalidade desse autor consiste em ter percebido a constituição do sujeito no interior de uma sociedade ainda do Antigo Regime, marcada pelo despotismo, a estratificação social com viés feudal, a imensa burocracia que permitia meios de vida para grande parte da população que de outro modo ficaria à margem, mas também uma sociedade que transitava para o capitalismo de forma retardatária e autoritária, com todas as formas arcaicas de exploração do trabalho nas fábricas e no campo. Por outro lado, Dostoiévski foi contemporâneo de um conjunto de

autores que fez a crítica dessa sociedade, foi prisioneiro político e um romancista num momento em que ainda havia um público burguês pequeno na Rússia, o que fez com que sua vida fosse marcada pelo insucesso financeiro e pela constante obrigação de trabalhar, como aconteceu na França com Balzac ou, antes, com Mozart e outros.

Na Rússia a crítica social liga-se à renovação do cristianismo promovida pela instituição dos *stárietz* (retratada em *Os Irmãos Karamázov* na figura popular e compassiva do *stárietz* Zossima), pela crítica da Igreja Ortodoxa (crítica encarnada em romances como *Padre Sérgio*, de Liev Tolstoi), bem como pela idealização do camponês pobre que constituía a grande massa do povo. Lembre-se que a libertação do servo russo ocorre apenas em 1861, instabilizando fortunas e propriedades, mas realçando uma camada de arrendatários prósperos vindos do antigo camponês servil ou mujique. Também se conheciam, um pouco mal, entre os nobres, funcionários e a pequena burguesia, as “novas ideias” que vinham dos maiores centros da Europa, como as que tratavam do socialismo, do evolucionismo, da condição feminina e outras. Havia também um forte movimento anarquista e populista, à frente dos movimentos de rebelião ao czarismo. Não à toa os personagens principais de Dostoiévski são os que chama de humilhados e ofendidos, bem como os personagens tumultuados mas de coração nobre, em uma produção literária que tentava pensar precisamente o indivíduo moderno no contexto social e político da velha Rússia. Ora, é interessante ressaltar que o autor parte precisamente da crítica do indivíduo racional utilitarista movido por seus interesses pessoais. Ora, o fascínio que a literatura do autor apresenta é a pertinência aos problemas de sua época e lugar, mas também uma apurada e moderna visão do sujeito.

A posição do autor russo pode ser contraposta a um dos seus maiores rivais, o socialista, filósofo, escritor e crítico literário Nikolai Gavrilovitch Tchernichévski. Segundo Joseph Frank (2002), notável biógrafo de Dostoiévski, num de seus artigos, intitulado *O Princípio Antropológico na Filosofia*, Tchernichévski expressa um materialismo prosaico, em que há a proposta de que o homem seja subserviente às leis da ciência, e expõe a questão da ética e da moral de acordo com o utilitarismo benthamita. Portanto, o homem buscaria o que lhe dá prazer a partir de seu interesse pessoal e aprenderia, via esclarecimento espiritual, que “[...] a ‘utilidade’ mais duradoura e mais permanente está em identificar seu interesse pessoal com o da vasta maioria de seus iguais” (TCHERNICHÉVSKI apud FRANK, 2002, p.64, grifo do autor). Tchernichévski rejeita todo tipo de valor moral cristão tradicional, ao passo que reitera a noção de que o livre-arbítrio existe somente como algo subjetivo. Desde o princípio, tais ideias infundiram em Dostoiévski uma profunda aversão, pois a princípio lhe era cara a ideia de que a moral cristã do amor era extremamente necessária para o sujeito e para a sociedade, o que externou exaustivamente em seus grandes romances, e também lhe parecia condição irrefutável ao homem afirmar sua

liberdade, mesmo que para tanto fosse preferível abdicar a plenitude de uma vida saudável e escolher o sofrimento, algo que prefigura os rudimentos do homem do subsolo, como se pode ler na passagem:

A vantagem! Mas o que é a vantagem? Aceitais acaso a tarefa de determinar com absoluta precisão em que consiste a vantagem humana? E se porventura acontecer que a vantagem humana, alguma vez, não apenas pode, mas deve até consistir justamente em que, em certos casos, desejamos para os mesmos o prejuízo e não a vantagem? E se é assim, se pelo menos pode existir tal possibilidade, toda a regra fica reduzida a nada. (DOSTOIÉVSKI, 2000, p.33).

Nesta curta e incisiva novela, o personagem oscila entre o masoquismo e o sadismo para atingir, sempre sem conseguir, pessoas como seus colegas de repartição, seu criado e uma moça que por ele se apaixona, sempre tumultuado pela humilhação e insegurança, sem saber onde ancorar sua alma. Nesta novela, em sua primeira parte, Dostoiévski expõe algumas de suas ideias sobre o homem que lhe é contemporâneo.

Assim, para ele, nenhum homem comete torpezas apenas porque ignora seus verdadeiros interesses e age pela necessidade na prática do bem. Ao contrário, o homem não age unicamente tendo em mira seu próprio interesse. As pessoas, conscientemente, percebendo plenamente suas vantagens, relegam-nas a segundo plano e seguem teimosa e espontaneamente um caminho absurdo, nas trevas. Isto significa que essa teimosia e essa espontaneidade são mais agradáveis que qualquer interesse. Na verdade, pode-se discutir em que consiste exatamente o interesse de um homem. Muitas vezes pode consistir em desejar não uma vantagem, mas um mal. Ninguém computou com exatidão os interesses de um homem, nem todos podem enquadrar-se em qualquer classificação.

Se os interesses são prosperidade, riqueza, liberdade, paz etc., muitas vezes um homem tem interesses mais caros e opera contra todas as leis destruindo as classificações e derrubando todos os sistemas edificados pelos adoradores do gênero humano para a felicidade do mesmo gênero humano. O homem tem uma paixão pelos sistemas e pelas conclusões abstratas que deforma deliberadamente a verdade para justificar a lógica, a sua lógica. A civilização não suaviza nada no homem. Os sanguinários mais refinados quase sempre foram cavalheiros civilizados.

É impossível que o homem se liberte de tendências más e antigas, reeducando-se pelo senso comum e a ciência para que se estabeleçam novas relações econômicas, definitivas e fixadas com rigor matemático e racional. Neste caso o homem se rebelaria porque, em sua natureza, é ingrato e desdenha a felicidade geral. Todo homem, por toda parte e por todos os tempos, gosta de agir por sua vontade e não segundo lhe determinam a razão e o interesse; deve às vezes, mesmo, escolher o que é contrário ao seu interesse. Quem levou os sábios a imaginar que o homem aspira a uma vontade racionalmente vantajosa? O homem só aspira a uma vontade independente, qualquer

que seja o seu preço. O importante é que a vontade é a expressão da totalidade da vida, inclusive a razão e seus escrúpulos; mesmo que a vida se torne má, com isto não deixa de ser a verdadeira vida. A natureza humana age com tudo que traz em si de consciente e inconsciente, e, mesmo errando, vive, e isso é o mais importante.

São inúmeras as interpretações da lógica por trás do projeto artístico desse romance, mas aqui é pertinente salientar a crítica de V. L. Komarovitch (apud FRANK, 2002), em que aponta todas as investidas do homem do subterrâneo contra a razão como uma forma de confronto direto com o utilitarismo, e que assim, em certo sentido, ele é o porta-voz das próprias posições de Dostoiévski. Joseph Frank, por outro lado, em sua biografia intelectual do autor russo, interpreta o discurso desconcertante das memórias não como a rejeição a tudo e a todos, em particular à razão, mas como a “[...] aceitação de todas as implicações da razão na sua encarnação russa então corrente” (FRANK, 2002, p.433).

De fato, nos romances seguintes de Dostoiévski, as personagens que sucumbem ao desejo de experimentar os padrões apontados como vantagens inequívocas, como a riqueza, o bem-estar, a saúde e a prosperidade, são construídas de forma a diluir as contradições do homem do subsolo em múltiplas tramas que quase sempre envolvem relações sórdidas e tumultuadas. Como primeiro mote, podemos ver ecoar o homem dos tempos de ruptura nos caracteres da personagem Vieltchâninov e de seu rival Trussótzki, na novela *O Eterno Marido* (o primeiro chama a si e a seu oponente de homens vis, de *criaturas do subsolo*). Vieltchâninov é um aristocrata sem objetivos, sem motivação, que tenta desesperadamente desafogar-se de seu tédio angustiante vivendo a partir de fortunas que desperdiçou ao longo da vida, e, no ponto em que a novela é contada, tortura-se com mais um negócio pendente de certa herança, que iria lhe proporcionar meios suficientes para novamente se distrair com sua vida evasiva. Seu rival, Trussótzki, orgulha-se e sente o prazer irresistível de ser o marido (eterno marido) de mulheres infieis, a ponto de procurar por opção o ex-amante da esposa morta, e colocá-lo novamente em suas atuais relações, instigando novamente a traição, o que o faz pendular entre o desespero e o prazer. Segundo Boris Schnaiderman (2003), há nessa novela a alusão às reformas de Alexandre II, na década de 1860, porém esses homens estavam à margem do movimento, deslocados, perdidos em contrastante ruptura, ainda vivendo no interior da Rússia arcaica, despótica e estratificada.

Os mesmos temas voltam em todos os seus textos. O mais paradigmático deles talvez seja *O Idiota*, no qual o príncipe Michkin prefigura Cristo e age em permanente contradição com o que seriam seus interesses, atuando amorosamente no contato com os personagens de forma que os demais o tomam exatamente como um idiota. Chega ao ponto de, no clímax do romance, acariciar e perdoar o assassino de seu amor. É também digno de menção o personagem Gânia, que, após engendrar um casamento com a bela e também paradoxal Nastácia Filíppovna, a fim de receber um dote majestoso, que garantiria alguns degraus em sua posição social

e econômica, literalmente desaba, em uma das cenas mais absurdas e chocantes da literatura ocidental, ao ver uma grande soma de dinheiro (seu único objeto de amor e desejo) propositalmente ardendo em chamas, por imposição da própria Nastácia Filíppovna, o que serve de marco para transformá-lo, no decorrer da trama, de homem extremamente ganancioso a um mero e prestativo assistente do príncipe Michkin, o personagem “belo” de Dostoiévski, que, como afirma Paulo Bezerra (2002, p.11), era capaz de assumir qualidades que para ele só se consumaram em Cristo, como a abdicação irrestrita do *eu*, e “[...] a consagração a todos e a cada um, sem reservas”, em clara alusão ao tema, muito caro a Dostoiévski, da superação do egoísmo burguês, que ele acreditava ser a única via de acesso à vida do homem na Rússia, e na terra.

A imagem cristã e quixotesca de Michkin, que dá à personagem um constante desvio nas reações que se esperavam socialmente, servindo também como um analisador da alma humana, a ponto de lhe conferir passagens proféticas, infunde na personagem central de *O Idiota* uma edificação conturbada e ao mesmo tempo singela de todas as projeções filoeslavistas, muito próprias de Michkin e em parte endossadas por Dostoiévski, de que o povo russo em particular trazia em sua gênese os verdadeiros “princípios da vida social” e que era preciso ser avesso aos vícios e horrores da Europa, incluindo nesse bojo todas as mazelas que acompanhavam o progresso do desenvolvimento industrial (BEZERRA 2002).

Situando-se como um romancista, pensador e crítico bastante atualizado em relação às “novas ideias” que chegavam da Europa, especialmente o tema do liberalismo, amplamente citado em um de seus grandes romances, *Os Demônios*, Dostoiévski centra as discussões a respeito do socialismo, do anarquismo e dos movimentos de protesto contra o Czar dentro da esfera do sujeito, e o faz de forma absolutamente convincente, pois é conhecido e aceito seu enorme talento em construir personagens.

Inspirado no caso verídico de um grupo secreto revolucionário liderado por Serguei Netcháiev, que, por medo de traição, convence os companheiros a assassinar um dos próprios membros da organização, o autor russo, com a ideia inicial de dar uma resposta a esse caso, e assim escrever algo como um “panfleto político”, acaba reformulando os primeiros rascunhos, aproveitando-se de personagens de outros projetos literários inacabados, e por fim escreve um dos maiores romances sobre conspiração política já escrito.

A construção de *Os Demônios* se dá a partir de uma crônica escrita por um narrador-personagem, que faz parte da juventude que compartilha os ideais do liberalismo, numa província da Rússia, e que leva o leitor a conhecer toda a história a partir do idealista Stiepan Trofímotitch Verkhovénski, personagem que, segundo Joseph Frank (2007), personifica a geração da década de 1840 e se edifica a partir das ideias novas e revolucionárias, mas que são expressas na figura de um velho ultrapassado, idealista, muito “bem intencionado”, encantador, mas fraco, a ponto de

viver mais de vinte anos sob o cabresto de uma senhora de terras, Várvara Pietrovna; o filho do velho idealista, entretanto, Piotr Stiepanovitch Verkhovénski, criado pelas tias, sem a interferência do pai, dá o tom alegórico e satírico de como as ideias dos anos 1840 eclodiram irresponsavelmente na geração dos anos 1860, pois Piotr é o líder de uma organização revolucionária que deturpa todos os ideais do pai, e apresenta um quadro absolutamente sombrio, em que o niilismo, a negação de toda moral cristã, a calúnia e, por último, o assassinato cimentariam a relação entre os membros da organização que por fim destronaria o Czar e tomaria o poder. O romance *Os Demônios* é riquíssimo, com a interposição de vários temas e planos socioculturais, mas chamamos atenção aqui para o fato de Dostoiévski, segundo Joseph Frank (2007), em uma interpretação de Púchkin, retomar a discussão a respeito dos eslavófilos e ocidentalistas, e, de forma alegórica, dizer que a Rússia, depois de absorver o europeísmo, se deu conta de que jamais seria essencialmente europeia. Essa alegoria se dá, em *Os Demônios*, a partir de dois personagens: Chatov – ideologia eslavófila e Kirílov (ideologia ocidentalista). Para ratificarmos essa posição, basta apontar que Chatov, personagem “irascível, mas bom”, após abandonar a organização terrorista, é assassinado pelo grupo de Piotr Stiepanovitch, e que Kirílov, que professa a sua teoria do “novo homem”, em que a supressão da dor e do medo viria a partir da indiferença entre viver e não viver, apontando o suicídio como o coroamento de uma transformação objetiva da terra e do homem, de fato se suicida, e de quebra oferece voluntariamente respaldo para a organização terrorista de Piotr Stiepanovitch. Há que se dizer que a aversão ao utilitarismo por Dostoiévski se dá mesmo na forma de as personagens expressarem seus pontos de vista. Nunca é linear, compassada, dita através de uma série de sentenças que se encadeiam com o objetivo de partir de hipóteses a teses; ao contrário, ele usa as vozes das objeções e das interjeições da personagem, em confronto com outras vozes globais, mas também individualizadas, como se a personagem tentasse sempre se convencer a partir de um diálogo imaginário, traço estilístico observado por Mikhail Bakhtin (apud FRANK, 2007).

Portanto, Dostoiévski não convence por força da razão, mas por um diálogo em que há intensa troca de ideias e que por fim, à exaustão, descreve um quadro irrepreensível e fatídico, em que o leitor se convence por afinidade, por reconhecimento de experiência. Assim temos a integração desde o homem do subsolo até, por exemplo, a personagem Stavróguin, de *Os Demônios*, que deixa transparecer no romance uma psicologia apocalíptica, indiferente ao mundo, perdido na devassidão financiada pelo dinheiro da mãe (Várvara Pietrovna), membro da organização de Piotr Stiepanovitch, abusador de crianças e ao mesmo tempo estranho benfeitor de senhoras coxas; Stavróguin é o porta-voz das convicções nas quais ele mesmo não acredita, e expressa, então, a exemplo da interpretação de Dostoiévski de Oniéguin de Puchkin (FRANK, 2007), uma ironia amarga, uma “total falta de respeito por si próprio” e a

revelação de um homem vazio, que nem a devassidão nem o contato com os homens da igreja poderiam lhe aliviar. Para ele não restava outro termo, que o seu próprio fim voluntário, o suicídio, e assim o faz.

Outro exemplo que não pode deixar de aparecer diz respeito à personagem Raskolnikov, de *Crime e Castigo*, em que o autor russo novamente expõe as consequências de uma ideia repetida à exaustão, e de como essa ideia poderia transformar a vida medíocre de um estudante, ainda que um estudante brilhante, à condição de um homem superior. Porém, aqui, novamente, permeado por uma infinidade de aspectos que podemos decifrar desse romance, temos novamente o homem sucumbindo ao dinheiro da usurária que ele assassinou, e, por último, sucumbindo à sua própria ideia. Raskolnikov adoece, não vai adiante, retrocede, se entrega, e por último se transforma, não pelo castigo, mas pela expiação através da personagem Sônia, uma prostituta compulsória, filha dedicada e vítima da miséria e inconsequência de seu tempo. Sônia revela a Raskolnikov a imagem desse cristianismo como uma psicologia do povo russo, que se consoma nas relações individuais, tema que tangencia praticamente todos os romances de Dostoiévski e que, para o autor russo, era a única forma de redimir a decadência da civilização europeia.

Nos últimos dez anos de vida de Dostoiévski, alinhando-se com os radicais de esquerda, à medida que esses admitiam a validade dos valores cristãos, como afirma Joseph Frank, há o esboço e a publicação de *Os Irmãos Karamázov*, obra mais ambiciosa do autor russo, que corrobora, como uma síntese artística e ideológica, com a refutação do homem utilitário e com a expressão de redenção através do cristianismo russo, expresso brilhantemente na personagem – chamada pelo narrador como herói do romance – de Aleksei Karamázov, o Aliocha.

Essa personagem evidentemente faz parte da família Karamázov, que é uma unidade “mitificadora” das figuras dostoiévskianas, como o pai Fiódor – o “bufão trágico”, perverso e ao mesmo tempo atraente; o irmão mais velho, Dmitri, homem ardente, vítima de suas paixões descontroladas; Ivan, o intelectual niilista e, por fim, Alieksiêi Karamázov, o caçula Aliocha, o herói de Dostoiévski. A família Karamázov é a vitrine em que é contraposto todo o absurdo do homem utilitário, na visão do autor russo, à medida que se vê o ponto alto da natureza dupla, das vozes individuais que não se modelam a nenhum tipo de convenção, vantagem ou virtude, pois aí todos interferem no sentido de criar um verdadeiro caos nas relações pessoais, desde as disputas devassas entre o velho Fiódor e o primogênito Dmitri, a desconcertante e aparente indiferença do intelectual Ivan, e os traços de psicopatia do bastardo e genial Smierdiakov.

Todos sucumbem, ao final, e nem a devassidão, a paixão ardente, a inteligência ou ódio conseguem manter-se de pé, exceto o jovem Alieksiêi Karamázov, que literalmente sobrevive, pois não é o Cristo russo, que se sacrifica como o príncipe

Michkin, de *O Idiota*, mas é o cristão ideal que em simbiose com a experiência e sabedoria de seu mentor, o *stárietz* Zossima, encontra os meios de operar seu cristianismo no mundo, e não enclausurado no eremitério de seu mestre. Aliócha é o cristão russo ideal de Dostoiévski, que admite em si a sua natureza karamazoviana, e por esse reconhecimento é capaz de redimir os absurdos de sua família. A esse respeito, Paulo Bezerra (2008) comenta, ao abordar a capacidade da personagem de mediar conflitos, de amar e acreditar nos homens e de jamais julgar ou condenar quem quer que seja:

Essas peculiaridades da natureza de Aliócha lhe permitem compreender todas as idiossincrasias da alma humana, dos motivos mais torpes aos mais sublimes que pautam o comportamento dos homens. E não porque Aliócha seja um santo [...] mas porque ele reúne em si todos os abismos da alma humana, que são produto da história e da cultura, e do convívio entre os homens no contexto da história e da cultura. (BEZERRA, 2008, p.xiii).

Assim, segundo Bezerra (2008, p.xiii), são as “[...] características humanas e terrenas de sua personalidade” que fazem dele o grande mediador das tensões no romance. O narrador Dostoiévski, ao descrever o encontro entre Aliócha e o pai, Fiódor Karamázov, enfatiza essa característica conciliadora:

Mas amava os homens: parecia ter vivido a vida inteira acreditando plenamente neles, e entretanto nunca ninguém o considerara um simplório, um ingênuo. Nele havia qualquer coisa que dizia e infundia (aliás, foi assim pelo resto da vida) que ele não queria ser juiz dos homens, que não queria assumir sua condenação e por nada os condenaria. Parecia até que admitia tudo, sem qualquer condenação, embora tomado amiúde de uma tristeza muito amarga. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.32).

Alieksiêi Karamázov, no entanto, passa por uma transformação profunda notoriamente descrita no livro 7 dos Irmãos Karamázov. Depois da morte de seu *stárietz* Zossima e sua inquietude com o “cheiro deletério”, consequência da imediata corrupção do corpo de seu mestre, decide ir à casa de Grúchenka, objeto de disputa de seu pai Fiódor Karamázov e de seu irmão mais velho Dmitri Karamávoz, e impulsivamente leva adiante uma intempestiva “lascívia karamazoviana”. No decorrer da conversa com a mulher, desabafa:

Vim para cá para encontrar uma alma perversa – eu mesmo me senti atraído por isto porque era vil e perverso, mas aqui encontrei uma irmã sincera, encontrei um tesouro – uma alma que ama [...] Ela acabou de ser clemente comigo [...]. Agrafiêna Ivánovna, estou falando de ti. Acabaste de restaurar minha alma. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.474).

Grúchenka, que a princípio tinha como objetivo corromper o jovem, arrepende-se, sofre uma forte crise de consciência e rememora seu passado de infelicidades. A partir desse encontro se dá o encaminhamento para a solução para o conflito de Aliócha, que, segundo Joseph Frank (2007, p.794), começara no livro 5 durante a conversa com seu irmão Ivan. Os apontamentos de Ivan sobre um mundo de sofrimento e injustiça, bem como a morte de Zóssima e seu impulso lascivo fazem estremecer suas convicções. Mas ao cabo do encontro com Grúchenka, há um restabelecimento em sua alma, que culmina com um despertar da personagem, poeticamente descrito por Dostoiévski:

Era como se os fios de todos os inúmeros mundos de Deus confluíssem de uma só vez em sua alma, e ela tremesse toda. Sentia vontade de perdoar a todos e por tudo e pedir perdão [...]. Caíra por terra um jovem fraco e levantara-se um combatente firme. (DOSTOIÉVSKI, 2008, p.474).

Das primeiras descrições até o discurso da pedra, no epílogo do romance, em que exalta a bondade e a compreensão entre os homens, há essa capacidade de redimir os outros e a si mesmo, no início apresentada sob a moldura de uma fé inquestionável, depois sob a regência de uma intuição cósmica, como afirma Joseph Frank (2007), o que sugere, dentro da extensa galeria de complexas personagens do autor, a convicção da efetividade prática da virtude do amor, indicado por Robert Belknap (1990), já que todas as mazelas, desapontamentos, injustiças e doenças de uma Rússia em ruptura não o abatem, antes são sua gênese, e por sua essência, a “medula do todo”, como diz Dostoiévski (2008, p.13), dá as coordenadas de uma redenção humana íntima e factível.

Assim, para o autor, se o homem utilitário clássico não existe e é mesmo imoral, precisamos de outros fundamentos para compreender o homem e a sociedade, bem como para reinventar a vida de ambos.

LEÃO, I. Z. C. C.; PEDROSO, E. R. Dostoevsky's criticism of utilitarianism. *Revista de Letras*, São Paulo, v.54, n.1, p.151-165, jan./jun. 2014.

- **ABSTRACT:** *The present paper makes an analysis of how the economic agent was ideologically built in 18th and 19th century. It was based on the idea of an autonomous, rational and utilitarian individual concerning with the rise of the European bourgeoisie. Furthermore, it considers bourgeois and industrial revolution. However, in the great and peripheral Russia of this period, this kind of individual could not be developed in the major part of the ideas of the greatest Russian authors. It can be easily confirmed by reading the work of the great Russian writer Fyodor Mikhailovich Dostoyevsky.*

- **KEYWORDS:** *History of economic ideas. The rise of capitalism. 19th-century Russian thinkers.*

Referências

BENTHAM, J. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).

BEZERRA, P. Prefácio. In: DOSTOIÉVSKI, F. M. **O idiota**. São Paulo: Ed. 34, 2002. p.11-12.

_____. Posfácio. In: DOSTOIÉVSKI, F. M. **Os irmãos Karamázovi**. São Paulo: Ed. 34, 2008. p.xiii.

BELKNAP, R. **Genesis of The Brother Karamazov: the aesthetics, ideology, and psychology of making a text**. Evanston: Northwestern University Press, 1990.

DOSTOIÉVSKI, F. M. **Memórias do subsolo**. São Paulo: Ed. 34, 2000.

_____. **Os irmãos Karamázovi**. São Paulo: Ed. 34, 2008.

FRANK, J. **Dostoiévski: os efeitos da libertação**. São Paulo: Edusp, 2002.

_____. **Dostoiévski: o manto do profeta**. São Paulo: Edusp, 2007.

MILL, J. S. **Da definição de economia política e do método de investigação próprio a ela**. São Paulo: Abril Cultural, 1974. (Os pensadores).

SCHNAIDERMAN, B. Posfácio. In: DOSTOIÉVSKI, F. M. **O eterno marido**. São Paulo: Ed. 34, 2003. p.208.

