

COMUNIDADES ESSENCIAIS, LEGIÕES DEMONÍACAS

Dostoiévski, a multidão revolucionária e o pessimismo moderno

ESSENTIAL COMMUNITIES, DEMONIC LEGIONS: DOSTOEVSKY, THE REVOLUTIONARY MULTITUDE AND MODERN PESSIMISM

Aleamar Rena*

Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG)

RESUMO

Este artigo busca lançar luz sobre alguns substratos da crítica de Dostoiévski a respeito dos movimentos revolucionários na Rússia da segunda metade do século XIX e suas demandas “ocidentalistas”. Para tanto, analisamos o pessimismo do autor em relação à modernidade ocidental por um ângulo ético, ontológico e político. Nossa tese é que, para Dostoiévski, a sociedade civil ocidental descendente do contrato social rousseauiano corromperia a realização secular da Rússia enquanto uma ortodoxia baseada no amor de todos por todos e de todos pelo czar. Tecemos, por um lado, uma crítica a essa idealização harmônica e unificada do povo eslavo, ao mesmo tempo que, por outro, reconhecemos a relevância da suspeita dostoiévskiana para o exame da filosofia política moderna. Dostoiévski parece demandar uma inversão sem a qual não poderia haver verdadeira política: não a política enquanto utilitarismo racional a ditar a vida, mas a vida – a essência originária *compartilhada* e a prática *constituente* do amor – a escrever continuamente a política.

PALAVRAS-CHAVE

Comunidade, multidão, socialismo, Dostoiévski,
pessimismo moderno, riqueza comum

* alemarrena@gmail.com

Aconselho-vos o amor ao próximo? Ainda prefiro
aconselhar-vos a fuga do próximo e o amor do distante!

Friedrich Nietzsche

Orlando Figes mostra, em seu estudo sobre a Revolução Russa – *A People's Tragedy* –, que a crença na terra sagrada, reiterada entre intelectuais eslavófilos¹ no século XIX, descendia do início do século XVII, quando, à ocasião da fundação da dinastia moscovita dos Romanovs, a consciência nacional fora colocada em termos de uma defesa da Ortodoxia. Nessa lenda corrente na Rússia oitocentista, a dinastia dos Romanov fora eleita por todo o povo no rastro da guerra civil e da intervenção da Polônia durante um período de conturbações (1598-1613). Sob o comando severo dos Romanov, Mikhail haveria salvo a Rússia contra os católicos.² Esse nacionalismo reverberaria nos épicos e nas canções folclóricas de Cossack desde fins do século XVII. Enquanto o mito popular da Rússia sagrada santificava o povo e seus costumes, o mito oficial santificava o Estado na pessoa do czar. Ser russo significava ser cristão e membro da fé ortodoxa. Não deixa de ser sugestivo, portanto, que a palavra russa para “camponês” (*Krest'ianin*), que em todas as outras nacionalidades europeias origina-se da ideia de campo ou terra, se misture com a palavra para “cristão” (*Khrist'ianin*).

A religiosidade do camponês fora – e ainda é – um dos mitos mais duradouros na história da Rússia. O camponês “nunca possuía mais do que um laço parcial com a religião ortodoxa. Apenas uma camada de Cristandade fora pintada sobre sua antiga cultura folclórica pagã” (p. 66).³ Ele demonstrava externamente devoção, fazia o nome da cruz continuamente, ia à missa regularmente e até ocasionalmente participava de peregrinações a templos sagrados. Mas por mais que intelectuais como Dostoiévski e Soljenítsin desejassem “ver isso como sinal de grande apego à fé ortodoxa”, a religião do camponês “estava longe do Cristianismo livresco do clero”. Na verdade, havia em seus costumes uma grande mistura de valores vernaculares que envolviam cultos pagãos, magia e feitiçaria adaptados a suas precárias vidas. Tradicionalmente, os camponeses não tinham alta estima por seus pastores, cujas características como baixa escolaridade, frequente tendência à corrupção, subserviência à elite, conexões com a polícia e alcoolismo contribuíam para uma imagem desgastada.

Uma parte considerável da intelectualidade russa nos oitocentos, incluindo-se aí Dostoiévski, fora relutante em aceitar tais teses. Não se tratou apenas de uma querela de caráter histórico. Em jogo estava o próprio destino da Rússia: de um lado, o ocidentalismo, i.e., a defesa de uma maior aproximação do país ao Ocidente, às novas

¹ Os eslavófilos conformavam o grupo de nacionalistas contra o ocidentalismo. Os ocidentalistas eram a favor da modernização do Estado russo, do ingresso no universo de valores da Europa Ocidental, especialmente França e Inglaterra, da importação de referências culturais, políticas, filosóficas, etc. ocidentais.

² FIGES. *A People's Tragedy*, p. 61-62.

Todas as traduções de obras estrangeiras citadas neste texto são de responsabilidade de seu autor (N.E.).

³ No original: “But in reality the Russian peasant had never been more than semi-detached with the orthodox religion. Only a thin coat of Christianity had been painted over his ancient pagan folk-culture”.

tendências democráticas, socialistas e até capitalistas que do Oeste decorriam. De outro, o eslavofilismo: a defesa da tradição, da harmonia e da unidade da pátria sob a fé ortodoxa. O ocidentalismo implicava uma luta contra o czarismo e contra uma longa tradição política que misturava fé e poder. Ao defender a harmonia e a unidade do povo e contrapor-las à *intelligentsia* ocidentalista, o eslavofilismo questionava a própria legitimidade dos diferentes grupos que buscavam, pela luta política e às vezes armada, implementar na Rússia as tendências estrangeiras que, para os pensadores eslavófilos, somente podiam ser eticamente inferiores às formas políticas baseadas nas comunas agrárias e na proteção das fronteiras pelo czar. Com efeito, Dostoiévski zombaria dos intelectuais da esquerda que acreditavam haver qualquer semelhança entre a multidão russa e a multidão revolucionária da França de 1793; para o autor, esses pensadores amavam o povo negativamente, imaginando nele algum tipo de ideal, um povo russo que, “através de um processo involuntário nas mentes de certos líderes representativos da maioria, levava a forma da multidão parisiense”.⁴ O idealismo é aí localizado não na imagem de uma nação unida sob a harmonia da fé, mas na suposta resistência à opressão e às condições violentas da vida tanto no campo quanto no emergente ambiente industrial urbano.

Na atmosfera de disputas que rondava a Rússia dos 1860 em diante e portanto após a emancipação dos servos por Alexandre II, ao mesmo tempo em que retrata o contexto ideológico que engolfa a intelectualidade, Dostoiévski define as tendências particulares de sua própria visão, à qual temos acesso mais direto nos escritos para a imprensa. Em muitos casos, seus romances ganham os primeiros esboços nesses escritos, que são posteriormente ampliados e reelaborados na ficção. Nessas manifestações não ficcionais, principalmente, o autor desenvolve aquele que é considerado seu mais controverso ponto de vista ético-político: a destinação dos eslavos para liderar o mundo em direção à harmonia universal sob a “lei do amor” cristã. Essa ideia – que coloca Dostoiévski em descompasso tanto com a esquerda socialista quanto com a direita liberal – é largamente devedora das teorias do francês Augustin Thierry (1795-1856), reafirmadas na Rússia pelo historiador conservador M. P. Pogodin que, juntamente do amigo Stepan Shevyrev, editou o jornal eslavófilo *Moskvityanin*. De acordo com Thierry, as lutas de classe na Inglaterra, França e outros Estados decorrem do fato de que esses Estados originaram-se “da conquista de um povo por outro, tal como os anglo-saxões pelos normandos e dos gauleses pelos francos”. A Rússia, por outro lado, teria sido fundada não na conquista armada, mas no “voluntário acordo entre os povos com identidade étnica compartilhada, e por essa razão era essencialmente livre de lutas e conflitos; ao contrário, baseava-se no respeito mútuo e afeição de todos os elementos da população”.⁵ A teoria de Thierry não avançou sem resistência entre os intelectuais; Bielínski

⁴DOSTOIÉVSKI. *A Writer's Diary vol. I (1873-1876)*, p. 126. No original: “this ideal people, through an involuntary process in the minds of certain leading representatives of the majority, took the form of the Paris mob of 1793”.

⁵SCANLAN. *Dostoevsky the Thinker*, p. 204. No original: “(...) in voluntary agreement among people with a shared ethnic identity, and for that reason it was essentially free of class struggle and conflicts; rather, it was based on the mutual respect and affection of all the elements of the population”.

reconhecia que os primeiros eslavos poderiam até ter conhecido relações gentis e patriarcais, mas a história subsequente documentada, argumentou em seu *Survey of Russian Literature for 1846*, é marcada por violência e discórdia.

1. A LEGIÃO DEMONÍACA

Em 1872, Dostoiévski publicou *Os demônios* com o objetivo prenunciado de ridicularizar a face “demoníaca” da elite intelectual ocidentalista. A argumentação central para o romance vai vir a ele a partir do famoso episódio envolvendo o assassinato, em 1869, de um membro da organização clandestina Justiça Sumária do Povo (*Naródnaiia Rasprava*) – levado a cabo por seu comandante S. G. Nietcháiev. Nietcháiev retornara de Genebra, onde Dostoiévski por acaso se encontrava à época, com ordens do líder revolucionário Bakúnin para acionar em solo russo uma célula do movimento que já liderava da Suíça. Caracterizado no romance como um jovem ressentido e nitidamente desequilibrado, os fatos reais dão indícios de que Nietcháiev havia determinado que, para manter a união e a cumplicidade entre os membros da organização, nenhuma estratégia poderia ser mais apropriada do que o assassinato, cometido por ele e outros quatro companheiros, de um dos integrantes do grupo; a vítima é I. I. Ivanov, que havia entrado em discórdia com a liderança truculenta de Nietcháiev. Dostoiévski, que conhecia muito bem os movimentos radicais, e que em Genebra acompanhava com inquietação toda a movimentação dos emigrantes revolucionários russos, vê nesse episódio a oportunidade ideal para mostrar a todos os adversários, de uma vez por todas, a futilidade, a irresponsabilidade e a crueldade sanguinária em que afundavam as atividades da jovem intelectualidade ocidentalista.

A recuperação da pátria das convicções, mais do que progressistas, subversivas e “destrutivas” da *intelligentsia* corresponde, no desfecho de *Os demônios*, à punição categórica dos simpatizantes da esquerda radical. Tratava-se, por um lado, de colocar em evidência as antinomias dos ideais revolucionários, e, de outro, seus métodos execráveis. Numa passagem derradeira do romance, Stiepan Trofímovitch pede que Sófia Matvéievna leia uma parábola bíblica em que Cristo confronta a legião demoníaca que havia tomado o corpo de um homem. Nesse trecho, os demônios, sob o comando de Jesus, entram numa manada de porcos, que precipitam despenhadeiro abaixo, se afogando em um lago. Em seguida, Trofímovitch conclui: “isso é tal qual acontece na Rússia. Esses demônios, que saem de um doente e entram nos porcos, são todas as chagas, todos os miasmas, toda imundície, todos os demônios e demoniozinhos que se acumularam na nossa Rússia grande, doente e querida para todo o sempre, todo o sempre!”.⁶ Trofímovitch está seguro de que a Rússia será varrida dessa multidão demoníaca, e, como na parábola, reabilitada aos pés de Jesus.

Para Hardt e Negri, em uma recente leitura sociopolítica de *Os demônios* em *Multidão*, Stiepan Trofímovitch (e o próprio Dostoiévski) “tenta aplacar seus medos

⁶ DOSTOIÉVSKI. *Os demônios*, p. 633.

com uma visão ingênua do exorcismo das multidões demoníacas e da redenção cristã da Rússia [...] Pode ser uma concepção consoladora”, mas o que ele não parece aceitar é que “a verdadeira força demoníaca é a própria multidão russa. A libertação dos servos e os grandes movimentos radicais da década de 1860 desencadearam uma onda de agitação que ameaçou a velha ordem e nos anos subsequentes haveria de levá-la ao colapso”.⁷ Em outras palavras, se em parte o diagnóstico de Dostoiévski é preciso, isto é, se ele não somente antecipa a multiplicidade de ideias que a *intelligentsia* faz circular, mas dá-lhe, como notara Bakhtin no clássico *Problemas da poética de Dostoiévski*, a forma literária polifônica extraordinariamente original e capaz de capturar sua extrema instabilidade e heterogeneidade, a multidão russa em *Os demônios* parece reduzir-se a um idealismo de povo harmônico à sombra da ortodoxia e da tradição. No longo discurso que dá a Zossima em *Os irmãos Karamazov*, escrito alguns anos mais tarde, esse idealismo ganha contornos ainda mais nítidos: “nosso povo ainda crê incessantemente na verdade, reconhece Deus, chora comovido”. O intelectual e as células revolucionárias, afundados no seu niilismo, é um caso mais complicado: “seguem a ciência, querem organizar-se de maneira justa só por meio de sua inteligência, mas já sem Cristo, como antes”.⁸ Se por toda a Europa ocidental o povo se subleva contra as classes historicamente dominantes e comete assassinatos porque o intelectual lhe ensina que sua cólera é justa, o Senhor “salvará a Rússia como já a salvou muitas vezes”, e do povo virá a salvação, “de sua fé e humildade. Padres e mestres, protegi a fé do povo e não esses devaneios: durante toda a minha vida impressionou-me em nosso grande povo sua magnífica e verdadeira dignidade, eu mesmo a presenciei, eu mesmo posso testemunhar, vi e fiquei admirado” (p. 428).

Hardt e Negri observam ainda que, se a velha ordem social estivesse sob ameaça de conspiração unificada, ou localizada entre grupos intelectuais bem circunscritos, como imaginava Dostoiévski, ela poderia ser “conhecida, confrontada, derrotada”. Ou então, se houvesse muitas ameaças sociais isoladas, também seria possível lidar com elas. A multidão, contudo, excede a *intelligentsia*, “é legião; ela é composta de inúmeros elementos que se mantêm diferentes uns dos outros, e ainda assim se comunicam, colaboram e agem em comum. Que poderia ser mais demoníaco?!”.⁹

De 1881, quando Alexandre II é assassinado, aos eventos extremos que levariam à Revolução de 1917, passando pela Revolução de 1905 e a instauração da Duma, a multidão russa, que misturava diferentes extratos de insatisfação em relação ao czarismo e às condições precárias de vida nas cidades e nos campos, foi personagem constante. É certo que as lideranças políticas e intelectuais tiveram papel fundamental nas insurgências contra o poder dinástico, mas a insatisfação e a força revolucionária que culmina na tomada do poder pelos bolcheviques em 1917 possui em seu coração a própria multidão, composta, entre outros grupos, pelos Conselhos Operários autogovernados (os Sovietes), por partes do exército que já não mais demonstravam lealdade ao poder do velho governo, por massas de camponeses famintos, por trabalhadores e sindicatos

⁷ HARDT; NEGRI. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, p. 188.

⁸ DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamazov*, p. 428.

⁹ HARDT; NEGRI. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*, p. 189.

diretamente ligados ao partido bolchevista, etc. Se já em 1905 e mesmo antes Lenin abertamente defendia que qualquer movimento insurgente espontâneo deveria estar, a princípio, a serviço da revolução e, ao fim, incorporado ao poder centralizador do partido, essas considerações, antes de comprovarem que a tomada de poder viria principalmente das lideranças políticas “de cima para baixo”, evidenciam que, sem a força espontânea e heterogênea da multidão no processo de insurgência, a tomada efetiva do poder teria sido impraticável.¹⁰

Porém, é preciso reconhecer que a oposição ou mesmo o não reconhecimento de Dostoiévski dos movimentos libertários multitudinários que insurgiam contra a soberania czarista não se tratou de conservadorismo *tout court*. Em meio a sua defesa da fé ortodoxa e da unidade nacional, parece haver um elemento ético excêntrico que, de todo modo bastante distinto de outros pessimistas novecentistas, pode ajudar a revelar os indícios de uma aporia no *ethos* da modernidade. Para tentarmos lançar luz sobre esse conflito, precisamos nos perguntar por quais motivos Dostoiévski, que outrora lutara pela libertação da multidão de servos nos campos da Rússia, se transfigurava mais tarde num antirrevolucionário. Trata-se de uma busca que abarca, antes mesmo de uma visão política do mundo, uma determinação ética que beira o misticismo, sem no entanto nele mergulhar por completo.

2. EGOÍSMO, EXPERIÊNCIA AFETIVA E OS LIMITES DA RAZÃO

No âmago do projeto literário de Dostoiévski encontra-se, como avalia Luigi Pareyson, a constatação da realidade inquebrantável do mal. Contra o otimismo idealista e positivista de Hegel, para o qual o mal é um elemento dialético a ser superado ou um episódio passageiro do progresso da humanidade, “ele recorda que a realidade do mal e da dor, do pecado e do sofrimento, da culpa e da pena, do crime e do castigo, é por demais efetiva e iniludível, que confere à condição do homem um caráter eminentemente trágico”.¹¹ Ainda, “a realidade do mal é algo de muito mais potente e impotente, porque é fruto de uma força vigorosa e robusta, como é a presença eficaz do *demoníaco*, por um lado, e a resoluta vontade do *arbitrário*, por outro” (p. 44). É por aí – identificando onde e como Dostoiévski percebia a existência do mal, não somente na natureza humana, mas na sua interação com as disposições políticas e ideológicas da sociedade moderna – que podemos começar a compreender suas razões conservadoras que, consideradas por outro ângulo, podem revelar-se mais revolucionárias (embora por vezes não menos utópicas) do que à primeira vista.

Central em sua ética encontra-se a convicção, defendida em seus escritos não ficcionais – mas igualmente problematizada em seus romances –, de que a alma constitui-se não só como uma dimensão ontológica separada, mas superior ao corpo. Somente na alma encontra-se uma espécie de verdade original, que é oferecida ao homem como

¹⁰ A respeito da relação dos bolcheviques e Lenin com extratos dispersos e espontâneos da multidão revolucionária, ver NEGRI. *Communist desire and the dialectic restored*.

¹¹ PAREYSON. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, p. 41.

dádiva. Essa doutrina sustenta a plataforma axiológica em sua crítica à dialética e à ciência como formas limitadas de conhecimento subordinadas ao espírito. O estranhamento entre alma e fisicalidade, inscrito na condição humana, toma forma numa passagem de *Os irmãos Karamazov* em que o velho monge Zossima anuncia: “muita coisa na Terra nos está oculta, mas em troca nos foi dada a sensação misteriosa e arcana da nossa ligação viva com outro mundo, com o mundo das alturas e superior; aliás, as raízes dos nossos pensamentos e sentimentos não estão aqui, mas em outros mundos”.¹² Há limites para a razão porque existe, antes, uma conexão a ser exercida e que precede a consciência racional; somente aí podemos fazer sentido do universo material ao qual estamos atrelados.

Ao afirmar a razão como origem do valor, a essência da realização humana é estorvada. Ou, o que é ainda pior, o homem é impelido a explicar a existência pelas vias de um egoísmo utilitário. Por outro lado, a experiência do amor e a entrega irrestrita ao outro não leva à escravização ou à supressão da singularidade, mas à perfeita emancipação, na medida em que o homem se realiza essencialmente no dar-se “totalmente para cada outro, sem divisões ou egoísmo”. Liberdade não enquanto autossatisfação de necessidades, mas livre desenvolvimento de si *com* – ou ainda, *pelo* – o outro. Por isso, em *Crime e castigo* Dostoiévski nega a Raskólnikov ir além do bem e do mal, mas tampouco avaliza a solução positiva da formação dialética em direção ao bem, do aperfeiçoamento racional da alma até sua forma nobre, sublime, tantas vezes ironizada em seus romances por meio da crítica aos ideais românticos de Schiller (“essas belas almas schillerianas”, dirá ironicamente Raskólnikov).¹³ Sua resposta é nítida; nas palavras de Pareyson: “só quando no próprio crime se perfila o castigo, só quando a culpa engendra a dor, só quando o pecado é sentido como sofrimento, só então começa a obra da redenção e o nascimento do homem novo”,¹⁴ pois a dor revela a essência no desenvolvimento de si enquanto acontecimento inseparável do outro, enquanto con-divisão da existência.

3. O SOCIALISMO E AS BASES DO DISSENSO

Com essas colocações, podemos dar um primeiro passo a fim de divisar o pessimismo de Dostoiévski em relação à modernidade ocidental por um ângulo ontológico e ético. É ainda munido dessas desconfianças que o autor empreende um embate no campo político, oferecendo aos leitores da época uma *indireta* e livre crítica ao contrato social de Rousseau. Para Dostoiévski, a soberania civil naturalizada pelo nascimento, que se constitui como elemento central do contrato rousseauiano, corromperia a origem da necessidade, que é o *outro*. Tal suspeita nada teria a ver com uma defesa da vida natural contra a política, mas com uma inversão sem a qual não poderia haver verdadeira política: não a política – utilidade – a ditar a vida, mas a vida – a essência originária *com* e

¹² DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamazov*, p. 435.

¹³ DOSTOIÉVSKI. *Crime e castigo*, p. 58.

¹⁴ PAREYSON. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*, p. 85.

compartilhada – a escrever continuamente a política. Se o contrato social tonifica o individualismo (ter *direito* à felicidade, ao bem-estar, ao conforto, etc.), a liberdade torna-se, como afirma Zossima em sua longa fala aos padres e aos professores em *Os irmãos Karamazov*, “só escravidão e suicídio!”. Porque o mundo diz: “tens necessidades e por isso satisfaze-as, porque tens os mesmos direitos que os homens mais ilustres e ricos”.¹⁵

Se há aí uma vigorosa crítica à sociedade de consumo em seus estágios embrionários, o pessimismo de Dostoiévski para com as ideias que descendem diretamente ou indiretamente do contrato social de Rousseau e da ética socialista não é menos relevante. O socialismo e o capitalismo não se confundem completamente, mas certamente compartilham uma fixação num materialismo utilitário que acaba por torná-los em muitos sentidos indistinguíveis. Trata-se de dois lados de uma mesma moeda. Rousseau indica em *Do contrato social* uma composição entre indivíduo e coletivo que leva em conta, por um lado, os interesses privados, e, por outro, os interesses públicos: “quando essa multidão é reunida assim num corpo”, dirá, “não se pode ofender um de seus membros sem atacar o corpo; menos ainda ofender o corpo sem que os membros se ressintam”. O pensador idealiza as relações de interdependência entre o Estado – que agora corporifica a multidão – e o indivíduo: “quem se recusar a obedecer à vontade geral será forçado a fazê-lo por todo o corpo, o que significa que será forçado a ser livre”.¹⁶ Livre porque, no puro fato do nascimento, torna-se portador de direitos e realiza-se enquanto ente civil no acordo tácito que organiza as relações materiais da *bio*; ou, como afirma Agamben em uma leitura contemporânea, “a vida natural que, inaugurando a biopolítica na modernidade, é assim posta à base do ordenamento, dissipa-se imediatamente na figura do cidadão, no qual os direitos são conservados”.¹⁷

Há uma dificuldade, por parte de Dostoiévski, em aceitar o apelo de uma ética – para ele indistintamente predominante no ocidentalismo e nos movimentos socialistas – que se guia por um “contrato”. Compreendemos melhor essa resistência ao notarmos, com Nancy, que o horizonte filosófico-político moderno, de Rousseau a Marx, encalha frente às formulações de comunidades essenciais: “de maneira a ser efetiva, tal relação requer um processo essencializador”, que é precisamente o sacrifício. Se olhamos como cuidado, podemos identificar “o lugar do sacrifício em toda filosofia política (ou melhor, podemos encontrar o desafio do *abstracto*, que sacrifica a singularidade concreta). Mas enquanto origem singular, a existência é insacrificável”.¹⁸ Para Dostoiévski, é precisamente o sacrifício da essência – a “perdição”, aqui entendida como perda essencial – que, num momento posterior, leva à série infundável de novas necessidades. Mais do que um conjunto de pequenas vontades não exercidas, no contrato é o próprio princípio originário que é corrompido. Com efeito, a questão com a qual Dostoiévski parece

¹⁵ DOSTOIÉVSKI. *Os irmãos Karamazov*, p. 426.

¹⁶ ROUSSEAU. *Do contrato social*, p. 68-70.

¹⁷ AGAMBEN. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*, p. 124.

¹⁸ NANCY. *Being singular plural*, p. 25. No original: “if one looks carefully, one can find the place of sacrifice in all political philosophy (or rather, one will find the challenge of the *abstract*, which makes a sacrifice of concrete singularity). But as singular origin, existence is unsacrificable”.

debater-se é se o ideal igualitário fundado sob uma identidade genérica é capaz de fazer justiça à singularidade ou mesmo considerar as dificuldades de assim fazê-lo. Segundo Nancy, tudo isso foi indicado pela “palavra que segue ‘igualdade’ no slogan republicano francês: ‘fraternidade’” (p. 25). Essa é supostamente a solução para as aporias da igualdade. O que falta, no entanto, é a “comum origem do comum”, que em Dostoiévski vem na forma da origem pré-individual, que é o exercício livre do amor.

Numa passagem sobre a burguesia francesa em *Notas de inverno sobre impressões de verão*, ele aborda frontalmente a questão da fraternidade no contrato social e no lema revolucionário:

A fraternidade. Ora, este é o ponto mais curioso e, deve-se confessar, constitui no Ocidente, até hoje, a principal pedra de toque. O ocidental refere-se a ela como a grande força que move os homens, e não percebe que não há de onde tirá-la, se ela não existe na realidade. O que fazer, portanto? É preciso criar a fraternidade, custe o que custar. Verifica-se, porém, que não se pode fazer a fraternidade, porque ela se faz por si, concede-se por si, é encontrada na natureza. Todavia, na natureza do francês e, em geral, na do homem do Ocidente, ela não é encontrada, mas sim o princípio pessoal, individual, o princípio da acentuada autodefesa, da autorrealização, da autodeterminação em seu próprio Eu, da oposição deste Eu a toda a natureza e a todas as demais pessoas, na qualidade de princípio independente e isolado, absolutamente igual e do mesmo valor que tudo o que existe além dele. Ora, uma tal afirmação não podia dar origem à fraternidade. (...) Que fazer então? Não se pode fazer nada, mas é preciso *que tudo se faça por si, que exista na natureza*, que seja compreendido inconscientemente na natureza de todo um povo, numa palavra, que haja um princípio fraterno, de amor: é preciso amar.¹⁹

O que deveria, portanto, significar a fraternidade? Dostoiévski não nos oferece uma resposta concreta e taxativa, mas indica que tudo passa de forma inelutável pela realização *social* da política, e não por uma transcendida política do social. Uma realização fora da transcendência, porque o comum, como a fraternidade, não pode (ou pelo menos não pode integralmente) ser fabricado no plano de uma abstração. O Estado republicano, ele problematiza com a precisão de um autêntico antimoderno, não compreende o comum como origem — contínua *criação ética* pela *exposição* ao outro —, apenas como destino. Na origem objetificada do direito abstrato há apenas o público *versus, com, para, através* do privado e vice-versa. Uma base abstrata fundadora é designada, mas seu sentido ainda aliena o comum, que é o *com* da origem e sua contínua expansão.

Rousseau, seguimos ainda em Nancy, revelou a aporia de uma comunidade “que teria que ser precedida por si mesma para se constituir” (p. 24). Ao conceber o contrato, sua formulação não considera o social como “divisão original”, mas, ao contrário, como o encerramento da divisão original entre as singularidades. Marx, por outro lado, embora “certamente mais radical em sua demanda pela dissolução da política em todas as esferas da existência” (p. 24), parcialmente ignora que a dis-posição da origem não suporta formas de inclusão por exclusão – classe, ordem, comunidade – impostas pela autoridade “política”, mas se expõe continuamente no exercício constitutivo da existência *social*. Por mais que aquilo que chamamos de comunismo seja potente para pensar a “real

¹⁹ DOSTOIÉVSKI. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*, p. 132-134.

relação” e o que chamamos de “indivíduo”, o “‘comunismo’ ainda não compreende a existência-em-comum como algo distinto de comunidade” (p. 24).²⁰

A concepção marxiana da comunidade é certamente ambígua; mas se ela em muitos momentos não escapa à apologia à comunidade essencial na forma de *classes*, conserva ao menos um elemento radical que ainda inscreve Marx como o horizonte inescapável para o pensamento de uma singularidade que se quer ao mesmo tempo plural. Já nos *Manuscritos econômico-filosóficos*, o jovem Marx procura substituir a relação promíscua com a propriedade por uma que descubra a produção enquanto significação *humana* e, portanto, *social*, pois “ela [a relação social] é o elo passivo que deixa sentir ao homem a maior riqueza, o *outro* homem como necessidade (*Bedürfnis*). A dominação da essência objetiva em mim, a irrupção sensível da minha atividade essencial é a *paixão*, que com isto se torna a *atividade* da minha essência”.²¹ É nesse ponto, portanto, que podemos dizer que Marx ultrapassa os limites da classe para conceber o comum não como uma associação de iguais que se perdem numa singularidade geral, mas como o ser-em-comum anterior à comunidade, capaz de tornar-se singular na e pela *atividade social*. O que Marx chama de *paixão*, Dostoiévski chamará, sem rodeios, de “amor”.

Todavia, ao olharmos o desenvolvimento histórico do comunismo por um ângulo expandido – para além dos escritos filosóficos marxianos – lá ainda veremos uma inversão: a comunidade essencial da classe é, em última instância, o delineamento necessário para revelar a riqueza social, ou, em outras palavras, é o *projeto* de revolução das formas produtivas como a própria emancipação da socialidade. É precisamente nesse sentido que Dostoiévski teme que o socialismo poderá – perdoem-nos o jargão – jogar fora o bebê com a água do banho. Embora admita que as necessidades materiais são genuínas e até básicas, e que parece ser bastante interessante a determinação *a priori* de satisfazê-las para em seguida perseguir o desenvolvimento espiritual, por outro lado receia que, no caminho, a vida será subestimada e tudo será perdido. É possível que o próprio desenvolvimento material dependa primeiro do desenvolvimento espiritual e, sem este, talvez nem mesmo as necessidades básicas pudessem ser atendidas. De barriga cheia ou vazia, Dostoiévski argumenta, o homem insistirá em expressar livremente sua vontade egoísta. Assim, a ordem material necessária poderia não ser aceita pela própria multidão, a não ser pela força, quer dizer, pela imposição do poder *constituído*, dado e acabado.

²⁰ No original: “Rousseau revealed the aporia of a community that would have to precede itself in order to constitute itself: in its very concept, the ‘social contract’ is the denial or foreclosure of the originary division [*déliation*] between those singularities that would have to agree to the contract and, thereby, ‘draw it to a close.’ Although assuredly more radical in his demand for the dissolution of politics in all spheres of existence (which is the ‘realization of philosophy’), Marx ignores that the separation between singularities overcome and suppressed in this way is not, in fact, an accidental separation imposed by ‘political’ authority, but rather the constitutive separation of disposition. However powerful it is for thinking the ‘real relation’ and what we call the ‘individual,’ ‘communism’ was still not able to think being-in-common as distinct from community”.

²¹ MARX. *Manuscritos econômico-filosóficos*, p. 113.

Tendo em vista o destino do comunismo avançado na Rússia e a carnificina em que desemboca, quão mais profética essa visão poderia ser?²²

Não devemos descreditar a exigência de Dostoiévski. Apesar de todas as incoerências possíveis de serem levantadas, ao reconectar *política* e *amor* e inseri-los a contrapelo na equação do materialismo, ela expõe uma aporia, no âmago da filosofia política – ou da política filosófica – moderna, que se encontra ainda hoje por ser articulada. Hardt e Negri nos lembram que os elementos teóricos que hoje e outrora deram conta da multidão como biopolítica social capaz de promover o êxodo do comando capitalista “correm o risco de permanecerem inertes sem mais um elemento que os junte e anime-os em um projeto coerente. O que falta é amor”.²³ Nossa falha em interrogar ou desenvolver o amor enquanto conceito, dirão, é a causa da fraqueza do pensamento político e filosófico contemporâneo: “não é sábio deixar o amor para padres, poetas ou psicanalistas” (p. 179).²⁴ Uma das fontes às quais recorrem, portanto, é o pensamento de Spinoza, para quem a vida é o próprio ato ativo do amor: “o amor, diz Spinoza com sua precisão geométrica, é alegria, isto é, o aumento do nosso poder para agir e pensar, juntamente com o reconhecimento da causa externa”. Através do amor formamos uma relação para com esta causa “e procuramos repetir e expandir nossa alegria, formando novos, mais poderosos corpos e mentes” (p. 181). Para Spinoza, o amor é a produção do comum que constantemente quer se elevar, procurando criar mais com sempre mais poder, até o ponto do “engajamento com o amor de Deus, que é o amor da natureza como um todo, o comum em sua imagem mais expansiva”. Dizer que o amor é ontologicamente constitutivo quer dizer, simplesmente, “que o amor produz o comum” (p. 181).²⁵

²² Essas argumentações ficam claras no artigo “Mr. Shchredin” que escreve em resposta à concepção materialista de Shchredin, para quem ao se resolver as necessidades humanas básicas se pode eliminar conseqüentemente as situações das quais as ações ruins derivam. Nesse artigo Dostoiévski sugere a Shchredin que, se alguém disser-lhe “eu quero pensar, eu sou atormentado por questões eternas e irresolutas; eu quero amar [...]”, que ele responda imediatamente, decididamente e enfaticamente que “toda essa espécie de *nonsense* – a metafísica – é puro luxo, sonhos de criança, coisas desnecessárias, que em primeiro lugar vem a barriga”. Em seguida Dostoiévski sugere que responda: “se coçar muito que ele pegue uma tesoura e corte a parte que coça. ‘Eu quero dançar’ – corte as pernas. ‘Eu quero pintar’ – corte as mãos. ‘Eu quero sonhar’ – corte a cabeça. A barriga, a barriga, e somente a barriga – isto [...] é a grande convicção!” (DOSTOIÉVSKI *apud* SCANLAN. *Dostoevsky the Thinker*, p. 78). No original: “if someone should say to you ‘I want to think, I am tormented by the unresolved, eternal questions; I want to love, I long for something to believe in, I seek a moral ideal, I love art’, or anything of that sort, answer him immediately, decisively, and boldly that all of that is nonsense, metaphysics, that it’s all a luxury, childish dreams, unneeded things, that first and foremost is the belly [...]. And recommend to him, finally, that if he itches so much, he should take a pair of scissors and cut off the part that itches. ‘I want to dance’ – cut off his legs. ‘I want to paint’ – cut off his hands. ‘I want to pine and dream’ – off with his head. The belly, the belly, and only the belly – that [...] is the great conviction!”

²³ HARDT; NEGRI. *Commonwealth*, p. 179. No original: “risk lying inert beside one another without one more element that pulls?them together and animates them in a coherent project. What is missing is love”.

²⁴ No original: “it is unwise to leave love to the priests, poets, and psychoanalysts”.

²⁵ No original: “love, Spinoza explains with his usual geometrical precision, is joy, that is, the increase of our power to act and think, together with the recognition of an external cause. Through love we form a relation to that cause and seek to repeat and expand our joy, forming new, more powerful bodies and minds. For Spinoza, in other words, love is a production of the common that constantly aims upward,

O amor, no entanto, enquanto única fonte de força no mundo, é, como o comum, profundamente ambivalente e sujeito a corrupções. O amor que imagina achar o par perfeito, o amor das comunidades essenciais, o amor da pátria, o amor da raça, enfim, o amor que faz da diferença o mesmo ou que sacrifica o *eu* para se (con)fundir no outro. Dessa perspectiva, “populismos, nacionalismos, fascismos e vários fundamentalismos religiosos não são exatamente baseados no ódio, mas no amor – uma forma terrivelmente corrompida do amor identitário” (p. 182).²⁶ Para Nancy, o amor do *eu*, nesse sentido, não é o egoísmo enquanto preferência por *si* no lugar do outro, mas ainda assim é egoísmo no sentido de privilegiar “o próprio *eu* como modelo, a imitação da qual provém o amor pelo outro. É preciso amar o seu próprio eu no outro, mas, reciprocamente, o próprio eu em mim é o outro do ego. É uma intimidade escondida”.²⁷ O antídoto, dirão Hardt e Negri, ao amor identitário que constantemente repete o mesmo – e que, como nota Nancy, é apenas uma variação do amor de si – é o amor da alteridade, do estranho, do que se encontra longe. Aqui tem-se “um outro sentido do amor como evento biopolítico: ele não somente marca a ruptura com o existente e a criação do novo, mas também é a produção de singularidades e a composição de singularidades numa relação comum”.²⁸

Está bastante claro que o amor como criação ou como expressão de uma origem ontológica não é tampouco a exigência judaico-cristã de “amar o próximo como a si mesmo”. O amor como mandamento expressa o custo infinito daquilo que está infinitamente retirado: “a incomensurabilidade do outro. Como resultado, o mandamento do amor coloca a incomensurabilidade pelo que ela é: acesso ao inacessível”.²⁹ (Por isso talvez Dostoiévski precise negar a razão frente à demanda de uma singularidade mais essencial). Nietzsche nos dá uma ainda mais dura interpretação desse amor corporificado por Cristo, mártir que exigia ser amado e nada além, a história de “um pobre insaciado e insaciável no amor, que teve de inventar o inferno para povoá-lo dos que não queriam amá-lo [...] que se compadece do amor humano, tão mísero, tão insciente!”.³⁰ É porque

seeking to create more with ever more power, up to the point of engaging in the love of God, that is, the love of nature as a whole, the common in its most expansive figure. Every act of love, one might say, is an ontological event in that it marks a rupture with existing being and creates new being, from poverty through love to being. Being, after all, is just another way of saying what is ineluctably common, what refuses to be privatized or enclosed and remains constantly open to all. (There is no such thing as a private ontology.) To say love is ontologically constitutive, then, simply means that it produces the common”.

²⁶ No original: “from this perspective we might say that populisms, nationalisms, fascisms, and various religious fundamentalisms are based not so much on hatred as on love – but a horribly corrupted form of identitarian love”.

²⁷ NANCY. *Being singular plural*, p. 79. No original: “the love of self, here, is not egoism in the sense of preferring oneself over others (which would contradict the commandment); it is an egoism in the sense of privileging one-self, one’s own-self [*le soi-propre*], as a model, the imitation of which would provide the love of others. It is necessary to love one’s own-self in the other, but reciprocally, one’s own-self in me is the other of the ego. It is its hidden intimacy”.

²⁸ HARDT; NEGRI. *Commonwealth*, p. 183. No original: “here then is another meaning of love as a biopolitical event: not only does it mark rupture with the existent and creation of the new, but also it is the production of singularities and the composition of singularities in a common relationship”.

²⁹ NANCY. *Being singular plural*, p. 80.

³⁰ NIETZSCHE. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*, p. 185, § 269.

o próximo está, nessa tradição, por completo removido que a relação precisa se dar “como o amor de mim mesmo” e “imperativo do amor”, sob pena do purgatório. O amor não se iguala ao egoísmo, mas ainda assim pressupõe imperativamente o ego ao colocá-lo como modelo da relação amorosa com o outro.

Mas podemos concluir que esse amor corrompido – o amor identitário que se confunde com o amor egoísta (porque ama a sua própria imagem no outro) – é o amor a que Dostoiévski buscou dar o devido valor até a morte? Se há alguma forma de amor identitário em seus escritos – e certamente há, já a princípio porque não consegue se distanciar completamente da ortodoxia –, ele ao mesmo tempo parece ser ofuscado por sua forma expandida, isto é, o amor da alteridade. De fato, este parece ser o ponto de sua dissensão com o socialismo: pressupor o imperativo do amor na constituição de um contrato material, quando somente a livre experiência pode revelá-lo. Por essa razão, ele vai falar de uma unidade harmoniosa, que absorve a diferença, e não uma associação de iguais. A união para Dostoiévski é, em certa medida, utópica e teleológica, e corresponde (ao fim do desenvolvimento do espírito) ao amor de todos por todos, mas não, em última medida, a uma identidade universal. Por outro lado, ao não subestimar a presença inquebrantável do mal, ele reconhece, talvez melhor do que qualquer outro, as formas sociais corrompidas, a começar pelo amor ilimitado de si ou do amor da alteridade pela imagem de si. Hardt e Negri notam que é fundamental que não nos enganemos sobre a realidade do mal: “acreditar que as pessoas são o que queremos que elas sejam e que a natureza humana é fundamentalmente boa é perigoso por que mina as ferramentas políticas e conceituais necessárias para confrontar e restringir o mal”.³¹ Importantes pensadores na modernidade, de Thomas Hobbes e sua noção de “guerra contra todos” a Helmuth Plessner e sua proposição de uma antropologia política na qual os humanos são caracterizados por “agressividade intra-espécie ilimitada”, preferiram focar em como os humanos são perigosos e, especificamente, destacar como “a natureza humana é caracterizada pela discórdia, pela violência e pelo conflito”, acreditando que tais teorias poderiam “tratar esse mal, contê-lo, e deste modo construir uma sociedade que mantém o mal sob vigilância” (p. 190). Se os seres humanos não são necessariamente bons, o problema com esse pessimismo é que ele “coloca o mal como algo igualmente fundamental, como elemento invariável da natureza humana” (p. 190).³² Assim, como

³¹ HARDT; NEGRI. *Commonwealth*, p. 190.

³² No original: “indeed such a ‘realist’ or, really, pessimistic position is the dominant view in Euro-Atlantic political philosophy, from Thomas Hobbes’s notion of a ‘war of all against all’ to Helmuth Plessner’s proposition of a political anthropology in which humans are characterized by ‘potentially unlimited intraspecies aggressiveness.’ From this perspective, a political anthropology based on love, which does not take into account the evil that lurks in human hearts, is naive at best. Believing that people are what we want them to be and that human nature is fundamentally good is dangerous, in fact, because it undermines the political and conceptual tools necessary to confront and restrain evil. By focusing instead on how dangerous humans are, such authors maintain, and specifically on how human nature is characterized by discord, violence, and conflict, such a theory can treat this evil, contain it, and thereby construct a society that holds evil in check. [...] The problem with the pessimistic conceptions of political anthropology, however, is that after justly dismissing any fundamental goodness, they pose evil as an equally fundamental, invariable element of human nature”.

havia intuído Dostoiévski, a forma da lei contratual constituiu nesse enquadramento metafísico o complemento transcendental de uma ontologia do mal radical.

Para Hardt e Negri, o pensamento moderno tem, desde o princípio, colocado essa problemática de forma equivocada. A questão não é que invariáveis definem a natureza humana, “mas o que a natureza humana pode tornar-se. O fato mais importante da ‘natureza humana’ (se ainda quisermos usar estes termos) é que ela pode e está sendo constantemente transformada” (p. 190).³³ É importante não negar o mal, mas compreendê-lo, em primeiro lugar, como contingente, de maneira que sua genealogia seja possível e nos ofereça igualmente a chave para combatê-lo. Em segundo lugar, o mal como secundário em relação ao amor – ele não possui uma natureza originária ou primária, mas constitui-se como o amor corrompido – precisa ser confrontado pelo esforço constante em produzir o comum, ou seja, em constituir o êxodo “das instituições do comum corrompidas, se afastando das demandas identitárias, se retirando da subordinação e da servidão” (p. 195).³⁴ Nesse sentido, produzir o amor, como possibilidade de enfrentamento do “ódio”, esse falso sentimento cuja hipótese do trágico inescapável insiste em fazer ressurgir no pensamento de tempos em tempos, implica superar a distância, a separação e, por conseguinte, o medo. O amor, nesse sentido, toma a forma da indignação, desobediência, antagonismo, e pressupõe a luta por sua realização. Mesmo aí um desafio interminável e inacabado é saber se se luta de fato pela subordinação ou libertação: as pessoas com frequência lutam pela servidão, como se fosse a libertação, diria Spinoza.

A esperança socialista, certamente uma esperança ambígua e repleta de pontos cegos, e compreendida pelo pessimismo moderno como “truque”, talvez tenha revelado um sentido para muito além da política como simples oposição à reificação: “o sentido que violentamente se manifestou através dela, foi muito mais lúcido”, escreve Nancy. Não se tratou de uma simples substituição “do poder dessas pessoas pelo poder daquelas”, ou da “dominação das ‘massas’ por aquela de seus mestres”. Tratou-se, antes, de substituir a soberania da dominação em geral por uma soberania entendida não como o exercício do poder, “mas como *práxis* de sentido”. As soberanias tradicionais (a ordem político-teológica), no entanto, não perderam poder, já que o poder apenas sempre muda de lugar, mas perderam a capacidade de fazer sentido. Como decorrência, o sentido em si mesmo – isto é, o *nós* – “exigiu o que lhe era devido”.³⁵

³³ No original: “but *what human nature can become*. The most important fact about human nature (if we still want to call it that) is that it can be and is constantly being transformed”.

³⁴ No original: “exodus is one means we identified earlier of combating the corrupt institutions of the common, subtracting from claims of identity, fleeing from subordination and servitude”.

³⁵ NANCY. *Being singular plural*, p. 42. No original: “if the ‘socialist’ hope as such had to be understood as an illusion or a trick, then the meaning that carried it along, the meaning which violently manifested itself through it, was all the better illuminated. It was not a question of substituting the rule of these people for the rule of those people, substituting the domination of the ‘masses’ for that of their masters. It was a question of substituting a shared sovereignty for domination in general, a sovereignty of everyone and of each one, but a sovereignty understood not as the exercise of power and domination but as a *praxis* of meaning. The traditional sovereignties (the theologico-political order) did not lose power (which only ever shifts from place to place), but lost the possibility of making sense. As a result, meaning itself—that is, the ‘we’—demanded its due, if one can talk in these ways”.

É precisamente essa exigência pela substituição da dominação, expressa no desgastado modelo de soberania do czarismo, que, por meio da luta, o socialismo realiza, ainda que de forma contraditória. A indignação e o antagonismo das multidões revolucionárias foram, em suas formas conflitantes, precisamente a busca pelo sentido de um *nós* que antecede as formas soberanas. Ao rechaçar a revolução, Dostoiévski repulsa a potência (e busca) desse novo sentido. Por outro lado, nesse mesmo movimento ele nos coloca diante de questões centrais para a filosofia política ao hesitar frente ao apriorismo utilitário, racional e contratual da modernidade. Ao insistir que, antes mesmo da constituição da soberania sob a forma da lei, uma política anterior revela-se pelo exercício do amor constituinte incondicional – amor enquanto singularidade porque não mediado pelo apriorismo de condições contratuais – Dostoiévski indica uma tensão no cerne das formulações democráticas e socialistas, uma tensão que nos parece estar, ainda hoje, por ser devidamente desenredada e que muito pode dizer sobre a atual crise das democracias ocidentais.



ABSTRACT

This article seeks to shed light on some substrates of Dostoevsky's criticism concerning the revolutionary movements in Russia in the second half of the 19th century and their occidentalist demands. To this end, we analyze the author's pessimism in relation to Western modernity by an ethical, ontological, and political angle. Our thesis is that for Dostoevsky the civil society which descends from Rousseau's social contract corrupts the realization of Russia as an orthodoxy based on the love of all by all and the love of the Czar by all. We establish, on the one hand, a critique of this harmonious and unified idealization of the Slavic people, while, on the other, we recognize the relevance of Dostoevsky's suspicion for the examination of modern political philosophy. Dostoevsky seems to demand a reversal without which there could be no real politics: not politics as rational utilitarianism dictating life, but life – the *shared* essence and the original *constituent* practice of love – to continuously write politics.

KEYWORDS

Community, multitude, socialism, Dostoevsky, modern pessimism, commonwealth

REFERÊNCIAS

- AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2010. v. 1.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A Writer's Diary vol. I (1873-1876)*. Londres: Quartet Books, 1994.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *A writer's diary vol. II (1877-1881)*. London: Quartet Books, 1995.

- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Uma história lamentável*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *O crocodilo e Notas de inverno sobre impressões de verão*. São Paulo: Editora 34, 2000.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Crime e castigo*. São Paulo: Editora 34, 2001.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Os irmãos Karamazov*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor. *Correspondências (1838-1880)*. Porto Alegre: 8Inverso, 2011.
- FIGES, Orlando. *A People's Tragedy: The Russian Revolution, 1891-1924*. London: Jonathan Cape, 1996.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Multidão: guerra e democracia na era do Império*. Rio de Janeiro: Record, 2005.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Império*. Rio de Janeiro: Record, 2006.
- HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Commonwealth*. London: Harvard University Press, 2011.
- MARX, Karl. *Manuscritos econômico-filosóficos*. São Paulo: Boitempo, 2006.
- MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Manifesto do Partido Comunista*. São Paulo: Global, 2006.
- NANCY, Jean-Luc. *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, 2000.
- NEGRI, Antonio. *The Politics of Subversion: A Manifesto for the Twenty-First Century*. Cambridge (UK): Polity, 1989.
- NEGRI, Antonio. *The Savage Anomaly*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1991.
- NEGRI, Antonio. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NEGRI, Antonio. Communist desire and the dialectic restored. In: _____. *Insurgencies: Constituent Power and the Modern State (Theory Out of Bounds)*. Translated by Maurizia Boscagli. Minneapolis: University of Minnesota Press, 1999.
- NIETZSCHE, Friedrich. *Além do bem e do mal: prelúdio para uma filosofia do futuro*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.
- PAREYSON, Luigi. *Dostoiévski: filosofia, romance e experiência religiosa*. São Paulo: Edusp, 2012.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. *Do contrato social*. São Paulo: Penguin Classics, 2011.
- SCANLAN, James P. *Dostoevsky the Thinker*. New York: Cornell University Press, 2010.

Recebido em 1 de novembro de 2014

Aprovado em 28 de maio de 2015