



UNIVERSIDADE FEDERAL DO CEARÁ
CENTRO DE HUMANIDADES
DEPARTAMENTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

MATEUS BRANDÃO MACIEL

**LENDO TOLSTÓI PELAS LENTES DE WEBER E LUKÁCS: UMA ANÁLISE DO
ROMANCE RESSURREIÇÃO**

FORTALEZA

2019

MATEUS BRANDÃO MACIEL

LENDO TOLSTÓI PELAS LENTES DE WEBER E DE LUKÁCS: UMA ANÁLISE DO
ROMANCE RESSURREIÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Sociologia. Área de concentração: Gênero e diversidade, cultura e pensamento social.

Orientador: Profa. Dra. Andréa Borges Leão.

FORTALEZA

2019

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação
Universidade Federal do Ceará
Sistema de Bibliotecas
Gerada automaticamente pelo módulo Catalog, mediante os dados fornecidos pelo(a) autor(a)

M1391 Maciel, Mateus.
Lendo Tolstói pelas lentes de Weber e Lukács : uma análise do romance Ressurreição / Mateus Maciel. –
2019.
128 f.

Dissertação (mestrado) – Universidade Federal do Ceará, Centro de Humanidades, Programa de Pós-
Graduação em Sociologia, Fortaleza, 2019.
Orientação: Profa. Dra. Andréa Borges Leão.

1. Tolstói. 2. Weber. 3. Lukács. 4. romance. 5. modernidade. I. Título.

CDD 301

MATEUS BRANDÃO MACIEL

LENDO TOLSTÓI PELAS LENTES DE WEBER E DE LUKÁCS: UMA ANÁLISE DO
ROMANCE RESSURREIÇÃO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Sociologia. Área de concentração: Gênero e diversidade, cultura e pensamento social.

Aprovada em: 29/08/2019.

BANCA EXAMINADORA

Profa. Dra. Andréa Borges Leão (Orientadora)
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Prof. Dr. Kleber Carneiro Amora
Universidade Federal do Ceará (UFC)

Profa. Dra. Ângela Julita Leitão de Carvalho
Universidade de Fortaleza (Unifor)

Посвящается Стасу, моему солнцу.

AGRADECIMENTOS

A pesquisa da qual resulta essa dissertação não seria possível sem o suporte e estrutura do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará, PPGS-UFC, e o apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – Brasil, CAPES, durante o mestrado. O presente trabalho foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.

Sou especialmente grato à professora Andréa Borges Leão pela orientação cuidadosa no processo de pesquisa, pelo acompanhamento atencioso na construção do texto e pela disponibilidade para o diálogo nas diferentes etapas do trabalho. Gostaria de agradecer também aos membros da banca, professora Ângela Julita Leitão de Carvalho e professor Kleber Carneiro Amora, pela generosidade e zelo na avaliação e sugestões valiosas para o texto da dissertação, e aos professores do programa pela partilha de conhecimento nas disciplinas, que sempre apontaram para as muitas possibilidades da sociologia e da pesquisa. Finalmente, sou imensamente grato aos amigos e colegas pelas inúmeras conversas e trocas fraternas e a minha família pela compreensão e confiança.

RESUMO

O objetivo do trabalho é analisar o romance *Ressurreição* de Liev Tolstói estabelecendo um diálogo com a sociologia de Max Weber. A relação entre os autores pode ser traçada a partir das diferenças e possibilidades de aproximação entre sociologia e literatura. Ambas são maneiras de representação da sociedade, a literatura, porém, é caracterizada por um trabalho com a forma e a ciência por seu compromisso com a explicação e compreensão da realidade empírica. A sociologia da literatura de Lukács permite um olhar sobre o trabalho literário de Tolstói com o romance, relacionando sua dimensão formal aos processos sociais. *Ressurreição* e o conjunto da obra de Tolstói estão intimamente relacionados ao processo de modernização sofrido pela Rússia do final do século XIX, iniciado pela abolição da servidão nos anos 1860 até a Revolução de 1905. As citações explícitas de Weber à obra de Tolstói apontam para uma leitura particular do autor e permitem traçar um diálogo entre ambos. Weber lê o romance tolstoiano na perspectiva das questões típicas de sua análise, a tensão entre a ética da responsabilidade e das finalidades últimas, o desenvolvimento da ascese e do amor acósmico e o desencantamento do mundo. *Ressurreição* apoia-se sobre a oposição radical entre natureza e poder. É desse ponto de vista que Tolstói analisa as instituições do Império Russo, a burocracia e a propriedade privada da terra, construindo uma narrativa de redenção que tem na revelação do Sermão da Montanha seu ápice.

Palavras-chave: Tolstói; romance; modernidade; Lukács; Weber.

ABSTRACT

The aim of the paper is to analyse the novel *Resurrection*, written by Leo Tolstoy, establishing a dialogue with the sociology of Max Weber. It is possible to trace a connection between the author as of the differences and possibilities of approximation between sociology and literature. Both are ways of representing society, but literature is characterized by a work with form and science for its commitment to the explanation and understanding of empirical reality. Lukács's sociology of literature allows a regard to Tolstoy's literary work with the novel, relating its formal dimension to the social process. *Resurrection* and Tolstoy's oeuvre are closely related to the modernization process undergone by late nineteenth-century Russia, initiated by the abolition of servitude in the 1860s until the 1905 Revolution. Weber's explicit quotations of Tolstoy's work point to a particular reading of the author and allow a dialogue between them. Weber reads the tolstoyan novel from the perspective of the typical questions of his analysis, the tension between the ethics of responsibility and ultimate ends, the development of asceticism and fraternal love, and the "disenchantment of the world". *Resurrection* rests on the radical opposition between nature and power. It is from this point of view that Tolstoy analyses the institutions of the Russian Empire, the bureaucracy, and the private ownership of the land, writing a narrative of redemption that meets its apex in the revelation of the Sermon on the Mount.

Keywords: Tolstoy; romance; modernity; Lukács; Weber.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	8
2	O DEBATE DE IDEIAS NA RÚSSIA E O ROMANCE DE TOLSTÓI	15
2.1	<i>A narrativa de Ressurreição</i>	16
2.2	O debate de ideias na Rússia do século XIX	24
3	FORMA LITERÁRIA E PROCESSO SOCIAL: ROMANCE E MODERNIDADE	32
3.1	<i>A forma literária</i>	35
3.2	O romance e a modernidade	38
3.3	História e realismo	44
3.4	O realismo de Tolstói	50
3.5	<i>A composição realista de Ressurreição</i>	56
4	WEBER E TOLSTÓI	76
4.1	Max Weber leitor de Tolstói	78
4.2	A Revolução Russa de 1905	85
4.3	A religião da fraternidade e a ética do amor acósmico	93
4.3.1	<i>O desencantamento do mundo</i>	94
4.3.2	<i>Fraternidade e rejeição do mundo</i>	100
4.4	Primeira Guerra Mundial e pacifismo	106
4.5	Tolstói e a modernidade	110
4.6	A primavera contra a dominação	116
5	CONSIDERAÇÕES FINAIS	122
	REFERÊNCIAS	125

1 INTRODUÇÃO

O objetivo do trabalho é traçar um diálogo entre Liev Tolstói e Max Weber por meio da análise do romance *Ressurreição*. A relação entre os autores pode ser estabelecida a partir das diferenças e possibilidades de aproximação entre sociologia e literatura. Ambas são maneiras de representação da sociedade. A literatura, porém, é caracterizada por um trabalho com a forma e a ciência por seu compromisso com a explicação e compreensão da realidade empírica. Entre as duas verifica-se uma distinta relação com o tempo: a ciência está aberta ao progresso, na medida em que os trabalhos científicos tendem a ser ultrapassados constantemente por resultados mais adequados, enquanto a obra literária apresenta uma forma acabada e porta um valor estético individual, isto é, não poderá ser superada. A sociologia da literatura de Lukács permite um olhar sobre o trabalho literário de Tolstói com o romance, relacionando sua dimensão formal aos processos sociais. *Ressurreição* e o conjunto da obra de Tolstói estão intimamente relacionados ao processo de modernização sofrido pela Rússia do final do século XIX, iniciado pela abolição da servidão nos anos 1860 até a Revolução de 1905. Em *Ressurreição*, Tolstói apoia-se sobre o conflito entre os proprietários de terra e os camponeses, assumindo o ponto de vista destes sobre a realidade social. A narrativa tem como centro a propriedade privada da terra e a forma de exploração do trabalho no campo, as bases da sociedade russa do final do século XIX, e faz do campesinato uma espécie de figura de fundo, ainda que Tolstói se ocupe mais demoradamente da nobreza. É dessa forma que Tolstói pode representar a decadência das instituições feudais russas. Por outro lado, as citações explícitas de Weber à obra de Tolstói apontam para uma leitura particular do autor e permitem traçar um diálogo entre ambos. Weber lê a obra tolstoiana na perspectiva de suas questões de análise, a tensão entre a ética do amor fraterno e a esfera da política e do amor erótico, com a oposição entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção e a rejeição do conflito que marca a ética da modernidade. Assim a sociologia da literatura de Lukács permite compreender o romance de Tolstói em sua dimensão estética, o trabalho com a forma literária, o romance, e acessar sua relação com a realidade social; a leitura de Weber possibilita observar o trabalho literário como interlocutor da sociologia, uma forma de conhecimento que se propõe problemas semelhantes através de meios diferentes. No presente trabalho trata-se de tomar o romance de Tolstói como objeto e também interlocutor da sociologia.

O desejo de realizar a pesquisa nasceu da leitura de *Ressurreição* e da percepção do alcance da visão crítica de Tolstói da sociedade russa do final do século XIX e de sua proposta utópica. Por meio de sua narrativa, Tolstói é capaz de realizar uma caracterização da

sociedade e dos impasses de seu tempo, observando as classes sociais e sua relação com o Estado. Minha intenção inicial era realizar uma aproximação entre o autor literário e a sociologia. Nesse momento, pensava em uma associação entre a composição do romance e a metodologia de Weber, baseada na compreensão das ações sociais a partir do sentido subjetivamente visado pelos agentes. A narrativa de Tolstói se desenrola sempre do ponto de vista das personagens. Através do narrador onisciente o leitor pode ter acesso aos seus objetivos, aos seus valores e às representações que fazem da sociedade e de suas ações. Como notará Lukács (1964a), para Tolstói a realidade é dinâmica e não estática. Através das ações das personagens, ele procura mostrar as forças sociais e tendências que levam a realidade a ser o que é. Dessa maneira, Tolstói pode realizar também sua crítica moral, questionando o que os leva a agir de uma forma e não de outra e as possibilidades que teriam para mudar. Debruçando-me sobre Weber, entretanto, percebi que a associação que, intuitivamente, pensava em realizar tinha um certo fundamento na obra do próprio autor, como se verifica nas citações do autor russo pelo sociólogo.

Com o objetivo de traçar um diálogo entre os autores, busco reunir os elementos que tornam possível falar em uma leitura da obra do autor russo pelo sociólogo e que oferecem pistas sobre sua apropriação. Essa imagem weberiana de Tolstói constitui também uma ferramenta na análise do romance *Ressurreição*. Diferentes fontes biográficas evidenciam o interesse científico e cultural de Weber pelo mundo russo e pela literatura russa em particular. Weber acompanhou com grande interesse a Revolução Russa de 1905, aprendendo inclusive a língua para acompanhar a imprensa local. A presença de estudantes e intelectuais russos em Heidelberg também o aproximava da atmosfera política do país. O esforço resultou em dois longos ensaios publicados no ano seguinte sobre a possibilidade frustrada de estabelecimento de uma democracia constitucional. De acordo com Bloch (2012), que participou do chamado Círculo de Heidelberg, Tolstói e Dostoiévski eram um tópico recorrente nas reuniões intelectuais na residência dos Weber. O contato de Weber com o autor é ainda evidenciado em correspondências com a mãe, Helene Weber, e a esposa, Marianne Weber. Numa delas, Weber relata o interesse de escrever sobre a ética de Tolstói. Tal projeto, infelizmente, não se realizou, mas podem ser encontradas nos textos de Weber menções a Tolstói e também a sua obra, incluindo *Ressurreição*, que apontam para uma visão particular do autor relacionada aos problemas da sociologia weberiana. Tais menções são pontuais e tem um aspecto fragmentado, mas apresentam certa recorrência e coerência em relação aos temas e questões com que se relacionam. As primeiras citações estão presentes nos ensaios de 1906 sobre a Revolução Russa de 1905, *A situação da democracia burguesa na Rússia* e *A transição da*

Rússia para o pseudoconstitucionalismo, seguidos por sua intervenção na conferência de Ernst Troeltsch sobre *O direito natural estoico-cristão* no primeiro encontro da Sociedade de Sociologia da Alemanha (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*) em 1910, o capítulo sobre sociologia da religião em *Economia e sociedade* (1913), *Considerações intermediárias* (1915), *Entre duas leis* (1916) e, por último, *A ciência como vocação* (1917) e *A política como vocação* (1919). Para Weber, Tolstói é o representante de uma ética anti-utilitária baseada no amor fraternal e na reciprocidade, influenciada pelo cristianismo oriental e hostil à modernidade. Esta seria a base da crítica moral de Tolstói e de sua proposta de solução para os impasses da sociedade russa.

A obra de Tolstói (1828-1910) está intimamente relacionada ao período de decadência das instituições feudais e de transição para o capitalismo na Rússia do final do século XIX e à tradição intelectual particular que se desenvolveu no país. Como enfatizam diferentes autores, como Marx, Weber, Lukács e Berlin, o processo social na Rússia é marcado por um descompasso em relação ao restante da Europa, com o retardo no desenvolvimento do capitalismo e a sobrevivência das instituições feudais. A segunda metade do século XIX é o momento em que se assiste a grandes transformações como a abolição da servidão em 1861 e um interesse profundo dos intelectuais pelo movimento camponês. As raízes dessa efervescência devem ser buscadas muito antes. A intelectualidade russa é marcada desde o início, com as reformas de Pedro, o Grande, no início do século XVIII, pelo consumo das ideias europeias e pelo alheamento em relação à realidade nacional. Essa dinâmica se transforma apenas com as Guerras Napoleônicas e a descoberta do povo pelos intelectuais, que assumem a defesa do progresso na Rússia, constituindo a *intelligentsia*. Na década de 1850, temendo os efeitos das movimentações de 1848 na Europa, Nicolau I determina o fechamento do regime, fortalecendo a censura e o controle da circulação das ideias estrangeiras. Como consequência, entretanto, o debate de ideias se radicaliza e os intelectuais voltam-se à realidade nacional, em particular ao camponês. Sob o reinado de Alexandre II, com o descongelamento do regime, segue-se a abolição da servidão em 1861 e a atuação do movimento populista contra a concentração fundiária e a exploração dos camponeses, que dura até a década de 1880, declinando após o assassinato do tsar e abrindo espaço para o movimento socialista. Esse ciclo tem um fim apenas com a Revolução Russa de 1905 e o colapso definitivo das instituições feudais. A obra de Tolstói acompanha o aprofundamento dessa tensão, *Ressurreição* revela o reconhecimento de uma contradição insolúvel entre os dois mundos em que a Rússia se dividia, os proprietários de terras e os camponeses cada vez mais empobrecidos, a marca da grande propriedade sobre a vida e a possibilidade de uma

transformação.

A sociologia da literatura de Lukács permite compreender o trabalho literário de Tolstói na composição do romance *Ressurreição*, em sua dimensão formal e social. Na perspectiva de traçar um diálogo com Weber, autor clássico das ciências sociais, busco lançar um olhar sobre a especificidade de Tolstói como um autor literário. Sua vasta obra inclui textos morais e filosóficos, mas foi a sua obra literária, particularmente os romances, que lhe garantiu reconhecimento como importante autor da literatura russa e mundial, e, portanto, a publicação e tradução de sua obra. Nesse conjunto, a opção por analisar *Ressurreição* deve-se ao fato de o romance apresentar de maneira bastante desenvolvida e marcada os traços da narrativa tolstoiana, o estranhamento com que observa a realidade e sua ética particular baseada no amor fraterno. De acordo com Lukács, a literatura se define por seu trabalho sobre a forma, que tem uma dimensão social. A forma circunscreve a vivência que o artista deseja comunicar, ordenando-a e criando valor. É através da forma literária que o autor atribui uma coesão de sentido à realidade e seus elementos caóticos e que pode se comunicar com o público e é também por essa maneira que o leitor pode compreender a obra. Para elaborar uma teoria do romance, Lukács o localiza no gênero épico, o gênero que se ocupa da extensividade da vida, e dentro dessa categoria opõe o romance à epopeia clássica. A epopeia seria a forma épica característica da antiguidade clássica e o romance a forma épica característica da modernidade. A diferença entre ambos e suas principais características derivam da experiência do homem clássico e do moderno. Enquanto o mundo antigo se apresentava como uma realidade de sentido homogêneo, essa dimensão se perde na experiência do homem moderno. Assim Lukács toma a própria busca como a intenção fundamental determinante da forma do romance. Como afirma, enquanto a epopeia, característica de um mundo fechado e homogêneo, dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si mesma, o romance deverá descobrir pela forma a totalidade oculta da vida. Aproximando-se do materialismo histórico, Lukács passa a enxergar a possibilidade de reconciliação com a totalidade através da história. A vivência das massas determinada pela Revolução Francesa e pelas guerras napoleônicas permitiram a consciência do processo histórico tendo profundos impactos sobre a literatura. É dessa maneira que Lukács analisa o realismo clássico do século XIX. A vivência a ser comunicada pelo artista como teorizava antes Lukács, no período da publicação da *Teoria do Romance*, agora, na fase marxista, liga-se ao processo social, faz parte do grande processo pelo qual as populações podem fazer e perceber a história. O romance tolstoiano é percebido por Lukács como um dos desenvolvimentos do realismo clássico do século XIX, embora a filiação passe muito mais pela relação que Tolstói mantém com a realidade social da

Rússia do final do século XIX, o conflito entre camponeses e proprietários de terras, que por uma reprodução do estilo dos autores realistas da primeira metade do século. Na narrativa tolstoiana, em *Ressurreição*, como aponta a crítica lukacsiana, o camponês surge como uma espécie de “figura” de fundo. É do ponto de vista do campesinato que Tolstói observa a Rússia, ainda que sua narrativa se ocupe na maior parte da aristocracia. A narrativa fundamenta uma crítica ao império e sua burocracia e seu papel na manutenção da pobreza e nos horrores da prisão, recusando, entretanto, uma saída revolucionária e qualquer relação com o poder, em favor de uma atitude ética baseada no sermão da montanha, próxima da natureza, tendo o camponês como modelo. Para Lukács, reverberando as teses de Lênin, Tolstói representa na literatura as contradições do movimento camponês entre a emancipação dos servos e a Revolução de 1905. Tolstói percebe o processo de crise e de transformação, as relações sociais no campo estão mudando, e formula uma saída em seus próprios termos, de forte tom moral.

Na década de 1910, Lukács também participava do círculo de Weber em Heidelberg e demonstrava um entusiasmado interesse pela literatura russa, por Tolstói e principalmente por Dostoiévski. De acordo com Bloch (2012), naquele momento, Lukács enxergava no mundo russo a esperança de uma renovação cultural. Os impasses da modernidade poderiam ser resolvidos através das experiências místicas e fraternas daquele país. De acordo com Bloch, se a Revolução socialista tivesse ocorrido na Europa ocidental seu impacto teria sido menos intenso sobre Lukács. É possível construir uma aproximação entre Tolstói, Weber e Lukács, mesmo com suas profundas diferenças. Nos três autores verifica-se uma interpretação da modernidade como uma transformação da relação do homem com o sentido, sobre esse tema baseiam seus diferentes interesses intelectuais. Trata-se de uma compreensão da modernidade como a passagem de uma realidade em que o homem encontrava na cultura um sentido homogêneo para um momento em que esse sentido desaparece e predomina a heterogeneidade e a multiplicidade, em que o homem deverá encontrar ou construir ele próprio um sentido. É essa a leitura que Weber apresenta de Tolstói em *A ciência como vocação* ao tratar do sentido da atividade científica e da ética da modernidade com que se relaciona. De acordo com Weber, o tom das últimas obras de Tolstói é dominado pela interrogação sobre o sentido da morte, e também da vida, com o contraste entre o lugar que a morte ocupa para o homem civilizado e para o camponês. O camponês pode se sentir satisfeito com a vida, o civilizado não. Para o camponês a vida tem um sentido que pode ser esgotado, para o civilizado, com o progresso, a vida estende-se ao infinito. A cultura, abrindo-se, permite sempre a invenção. Assim o homem civilizado pode sentir-se exausto da vida, mas não satisfeito. Weber

provavelmente se baseia em *A morte de Ivan Ilitch*, em que Tolstói explicitamente contrasta a morte do camponês e do civilizado, mas os elementos que permitiram a Weber formular essa interpretação encontram-se presentes também em *Ressurreição*. Nekhliúdob encontra-se ele próprio atormentado por um vazio. Dedicar-se à arte, o envolvimento com mulheres, um possível casamento, os compromissos na sociedade, a afetação de sua distinção... nada disso lhe confere um sentido. A esse vazio soma-se o que passa a perceber, gradualmente, como a indignidade da de proprietário de terras, a exploração dos camponeses, e, em seu caso, a relação com Máslova. A abertura e o progresso do mundo civilizado apoiam-se sobre o horror da exploração dos camponeses. Em Weber, a definição de um mundo homogêneo está relacionada a sua teoria do “desencantamento do mundo”, com a ação do profeta e a revelação de uma ética religiosa. Esse sentido homogêneo é ameaçado pela autonomização das esferas, determinada pelo aprofundamento do processo de racionalização. A modernidade é caracterizada pela ausência e impossibilidade de um sentido universal e homogêneo. A ciência recusa-se a ocupar o lugar da religião e formular um juízo de valor e determinar o sentido da ação dos homens. Como argumenta Weber, os valores deverão ser ordenados agora pelos próprios homens baseados apenas em seu julgamento sobre o qual terão uma responsabilidade absolutamente individual. Nesse “politeísmo desencantado”, trata-se de escolher a qual deus servir e contra qual deus declarar guerra. Enquanto Weber aponta o valor da ética moderna, a força que esse indivíduo necessita para sustentar suas posições, atribui à posição de Tolstói uma incompatibilidade com a modernidade. Não há lugar para o retorno da revelação profética na modernidade. Weber reconhece em Tolstói a mesma questão com a qual trabalha, opondo-se, entretanto, à solução que o russo terá encontrado. De fato, Tolstói busca reencontrar essa conexão, um sentido homogêneo. Em *Ressurreição*, Nekhliúdob encontra um alívio para sua angústia ao dedicar-se a vida dos outros, inicialmente, Máslova, mas também os outros presos. Como sintetiza a leitura do *Sermão da montanha* no final do romance, Nekhliúdob aproxima-se de uma ética da fraternidade. Da mesma maneira que em Weber e em Tolstói, Lukács apoia sua teoria do romance em uma distinção entre o mundo clássico e o mundo moderno baseada na relação do homem com o sentido. O mundo clássico seria um mundo fechado, homogêneo, enquanto o mundo moderno apresenta uma realidade aberta e heterogênea. O romance seria a atualização do gênero épico na era moderna. O épico é o gênero que busca representar a vida em sua dimensão extensiva e era representado pela epopeia no mundo clássico. Não é possível aos modernos copiar as formas clássicas, porque são características de uma vivência particular que não tem mais lugar. Na teoria literária lukacsiana a dimensão formal sozinha não dá conta da literatura, a arte só pode ser

compreendida com a consideração também de sua relação com a realidade histórica e social. Assim, a grandeza da arte moderna deve ser buscada na especificidade de seu tempo. O romance é a forma literária para o mundo em que não há mais um sentido homogêneo dado pela literatura, onde a totalidade só poderá ser posta na obra. Após o contato com o materialismo histórico, Lukács encontraria ainda uma outra perspectiva, em que uma reconciliação com a totalidade é possível através da história, com a vivência social dos processos históricos que resultarão no realismo clássico do século XIX, do qual Tolstói, pelas características particulares do desenvolvimento russo, é um representante.

O trabalho encontra-se dividido em três capítulos. No capítulo inicial, realizo uma apresentação da narrativa de *Ressurreição* e busco relacioná-lo às outras obras de Tolstói como um romance do último período do autor, em que o conflito central da sociedade russa do final do século XIX, entre camponeses e proprietários de terra, aparece de modo inconciliável. Procuo também traçar o horizonte do debate de ideias na Rússia, observando a posição que os intelectuais ocupavam e como Tolstói se posicionava diante desse quadro. A seguir, no segundo capítulo, traço um panorama da sociologia da literatura de Lukács, observando seu interesse pela forma literária, pelo romance e pela literatura realista. A partir de seu estudo sobre o realismo de Tolstói, busco analisar a composição de *Ressurreição*. Finalmente, no último capítulo, busco nos textos de Weber um roteiro de questões para a análise de *Ressurreição*. Analiso a obra de Tolstói com base na reflexão de Weber sobre a relação entre os resultados e valores na ação política, a tensão entre a ética da fraternidade e as esferas política e erótica e o conflito entre o autor russo e a modernidade.

2 O DEBATE DE IDEIAS NA RÚSSIA E O ROMANCE DE TOLSTÓI

Na perspectiva de analisar o romance *Ressurreição* e de traçar um diálogo entre Tolstói e Weber, pretendo inicialmente apresentar o romance de maneira sumária tratando da relação entre o texto e o conjunto da obra do autor e também observar como o debate de ideias se configurava na Rússia do século XIX. Não se trata, entretanto, de pôr em paralelo “obra” e “contexto”, buscando os reflexos deste sobre aquela em um tipo de análise mecânica. Meu objetivo é apresentar as condições em que o texto, o corpus documental da pesquisa, se constitui de modo a compreender os termos em que o romance se desenvolve e explorar também as razões que justificam a escolha do livro e do autor nessa pesquisa.

A produção literária de Tolstói (1828-1910) concentra-se na segunda metade do século XIX, iniciando-se com a publicação de *Infância* na revista *Sovremiennik*, em 1851 e estendendo-se até a primeira década do século XX. Seu trabalho literário acompanha um período de grande transformação e agitação na Rússia, com a radicalização do debate ideias após a década de 1840, a abolição da servidão em 1861 e o progressivo interesse dos intelectuais pela população camponesa, cada vez mais empobrecida, e pelos rumos da modernização no país, até a revolução de 1905. Tolstói, como proprietário de terras, é, pessoalmente, atravessado por essas contradições e chega a uma posição original. Cético diante da intelectualidade e do poder constituído, busca elaborar uma ética próxima da perspectiva dos camponeses, observando suas grandes diferenças em relação à modernidade. A publicação de *Ressurreição* ocorre em 1899, evidentemente, após seu reconhecimento como grande escritor, na Rússia e no mundo, e também como autoridade moral, por suas críticas ao Império e suas instituições e por seu sucessivo envolvimento nas questões nacionais como o combate à fome e a alfabetização e educação dos camponeses. Diferentemente dos outros grandes romances do autor, *Anna Kariênina* e *Guerra e Paz*, *Ressurreição* apresenta de forma explícita as contradições da realidade e não oferece nenhuma possibilidade de conciliação nos termos da época, mas uma insistente reflexão ética e uma crítica radical do poder imperial.

Nos parágrafos que se seguem, busco realizar uma apresentação inicial do romance *Ressurreição*, apontando suas principais características e sua relação com o conjunto da obra de Tolstói, e observar o debate de ideias do século XIX na Rússia, através dos estudos de Isaiah Berlin (1988) sobre a *intelligentsia* russa e o movimento populista e da correspondência entre Friedrich Engels e Karl Marx (2013) e os revolucionários populistas e socialistas acerca da questão agrária e do futuro do socialismo na Rússia, atentando também para as posições

assumidas por Tolstói nessa configuração.

2.2 A narrativa de *Ressurreição*

Tolstói é um autor clássico da literatura russa e da literatura mundial. Sua produção literária concentra-se na segunda metade do século XIX. O autor foi traduzido pela primeira vez para o francês em 1879, com a tradução de *Guerra e Paz* por Turguêniev, e para o inglês em 1887. Tolstói experimenta, em pouco tempo, grande reconhecimento internacional, sendo, por exemplo, elogiado com grande entusiasmo por Gustave Flaubert (LUKÁCS, 1964a). Sua obra literária cobre um período de grandes transformações na sociedade russa, entre a abolição da servidão em 1861 e a revolução de 1905, marcado pela radicalização de parte dos intelectuais, pela ação do movimento populista e pelo desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Tolstói tinha uma relação complexa com as tendências intelectuais e políticas de seu tempo, desconfiando profundamente da *intelligentsia* russa e de suas ideias ocidentalizantes e também dos eslavófilos¹ e de sua mistificação nacionalista. Sua origem nobre e a atenção à população camponesa contribuem para construção de uma perspectiva original, orientada para o modo de vida camponês, e de uma leitura particular do cristianismo, mais próxima das classes populares russas. O autor envolve-se ativamente em campanhas pela educação dos camponeses, construindo escolas em sua propriedade e elaborando uma cartilha para alfabetização de crianças, e pelo combate à fome, denunciando a miséria da população campesina e a ineficiência do Império nas crises de desabastecimento que assolavam a Rússia com certa frequência. Por tal engajamento, é reconhecido como autoridade moral em todo o país, tornando-se, por isso, um dos alvos da polícia secreta. Essa experiência e posição de Tolstói diante dos conflitos na Rússia do século XIX são fundamentais em seu trabalho literário como demonstra a reflexão de Lukács (1964a).

Ressurreição é o último romance escrito por Tolstói e está dividido em três partes. A narrativa tem início no reencontro entre Ekaterina Mikháilovna Máslova, uma prostituta acusada então de homicídio, e Dmítiri Ivánovitch Nekhliúdob, o nobre proprietário de terras e, ocasionalmente, membro do júri. A partir daí tem início a crise de Nekhliúdob e o leitor é apresentado ao distante passado dos dois e à origem de sua relação. É sobre essas personagens

¹ De acordo com Gomide (2017, pag. 87), “já se definiu, a esse respeito, o eslavofilismo como uma espécie de ideologia do agrarismo russo, ou do velho mundo da nobreza boiarda, lastreada na associação entre tradição e mundo rural, e crítica em relação ao urbanismo artificial, materializado por São Petersburgo, e às investidas centralizadoras e modernizantes do poder tsarista. Moscou, nessa construção binária, seria uma urbe mais afeita aos propósitos eslavófilos, visto que mais antiga e colada às tortuosidades da história e da psique russa, portanto mais orgânica, natural e “ruralizada”, como uma imensa aldeia”.

que ergue-se um tipo de estrutura dual sobre a qual se sustenta o romance.

Máslova, filha de uma pobre camponesa solteira, foi criada desde cedo pelas tias de Nekhliúдов em sua propriedade, na qual o rapaz, quando adolescente, passava os verões. Tolstói constrói um quadro idílico para descrever o surgimento do sentimento romântico entre as personagens na juventude, uma forma de amor em que a dimensão física estava ausente. Estavam mais próximos de um amor fraternal. A mãe e as tias logo preocupam-se pela possibilidade do envolvimento do rapaz com uma camponesa. À época, Nekhliúдов cultivava ideias estranhas à sua classe, como a condenação da propriedade privada de terras. O jovem lia a obra do economista Henry George e estava convencido do papel da propriedade privada na origem da pobreza e da necessidade de aboli-la. Tudo tem um fim, entretanto, quando Nekhliúдов, mais velho, iniciando a carreira militar na Guarda, retorna à casa das tias e assedia Máslova, abandonando-a grávida. Nekhliúдов agora era outro, a vida entre a nobreza e os jovens oficiais fizeram-no esquecer de seus ideais e sentimentos juvenis e abriram seus olhos para os prazeres do amor físico, do álcool e dos jogos de aposta. A partir daí, a vida das duas personagens teria rumos muito distintos: Máslova, expulsa da casa das bem-feitoras e vítima de outros abusos, termina por prostituir-se e Nekhliúдов integra-se ao círculo da nobreza de Moscou, desfrutando das propriedades herdadas após a morte da mãe e das tias. Ressentida com seu destino, Máslova perde progressivamente qualquer consideração por si própria e pelos outros e Nekhliúдов sente-se cada vez mais alheio à própria vida, envolvendo-se com uma mulher casada, tentando dedicar-se sem sucesso à pintura e comprometendo-se com um noivado que não deseja levar adiante com uma moça de uma família nobre com quem tinha relações bastante íntimas.

O reencontro entre as personagens ocorre por ocasião do julgamento de Máslova. Nekhliúдов, como príncipe, é convocado a participar do júri, instância adotada havia pouco pela justiça russa em uma das reformas modernizadoras promovidas pelo Império. Coincidentemente, um dos processos refere-se a um homicídio do qual Máslova é acusada. O reencontro com Máslova tem um efeito profundamente perturbador sobre o nobre. Injustamente, ela termina por ser sentenciada aos trabalhos forçados na Sibéria e ele julga-se responsável por seu destino, por conta do assédio à jovem camponesa e pelo erro do júri que levou a sua condenação. Torturado pela culpa e pelas lembranças da juventude, há muito recalçadas, o nobre é tomado por um sentimento de nojo e de vergonha. Buscando realizar uma “faxina na alma”, como descreve Tolstói, Nekhliúдов repensa toda a sua vida, relembra dos dias de verão na casa das tias, de Máslova e de suas ideias e sentimentos de juventude tão contrastantes com sua vida na nobreza. Ele decide pedir-lhe perdão, buscando uma forma de

rever a sentença do tribunal e até mesmo casando-se com ela, se necessário. No universo de Tolstói, não é possível um meio termo, ou a indignidade ou a redenção. Nekhliúdob corrigiria sua vida inteira, abrindo mão, inclusive, das propriedades herdadas. Com as idas aos presídios para visitar Máslova, o nobre termina por ter contato também com outros presos, de quem ouve relatos da vida degradante na prisão e da experiência nos tribunais, uma oportunidade que Tolstói utiliza para interrogar-se sobre o sentido da punição e a possibilidade de justiça. O narrador descreve as condições sociais que levam ao crime: a migração do camponês para a cidade e o caráter profundamente repressivo do Império russo. O narrador aponta também as transformações por que passava a justiça russa, com a adoção do júri e a extinção dos castigos físicos, aproximando-se do modelo ocidental. Essas mudanças, entretanto, não representam uma atenuação da injustiça daquilo que Tolstói considera uma falta mais grave, a indignidade de que seres humanos se sintam no direito de punir outros seres humanos apenas porque estão autorizados pelo Estado. O narrador também não esquece os preconceitos do júri, dos juízes e dos promotores que determinam o destino dos réus na prisão e no exílio. Nekhliúdob tortura-se com o fato de, como príncipe, compor o júri, quando julgava que suas ações consistiam em um delito muito mais imoral que os casos que julgava.

O segundo ciclo da obra trata da execução dos planos de Nekhliúdob, a vida de Máslova na cadeia e os efeitos do reencontro entre os dois sobre ela. As visitas do nobre terminam por reduzir-lhe o ressentimento. Enquanto isso, Nekhliúdob parte para o campo a fim de ceder as propriedades que herdara das tias e do pai aos camponeses. Procura, entretanto, através de um sistema de créditos para a compra das terras, uma forma de evitar as distorções que poderiam suceder à ação: que os camponeses vendessem as propriedades, que não pudessem viver da terra e que terminassem por retornar ao estado de miséria. Nekhliúdob pode ver de perto a extrema pobreza em que viviam os camponeses ao tentar explicar seu plano a eles, que a princípio veem com grande desconfiança a estranha oferta do nobre. Após deixar o campo, Nekhliúdob parte para São Petersburgo, a capital imperial, na tentativa de conseguir uma revisão da condenação de Máslova nas instâncias superiores e agir também em favor de outros presos. Na Fortaleza de São Pedro e São Paulo, Nekhliúdob tem contato com os presos políticos e com as condições severas em que eram mantidos. O governo russo mantinha uma atitude extremamente repressiva contra o movimento marxista que surgia na Rússia e os jovens populistas, que tinham decidido “ir ao povo”. Os presos políticos constituem um outro tipo de preso na tipologia que faz Tolstói. Embora não concorde com seus meios e com suas teorias, entrar em conflito contra o poder estabelecido, não raro usando violência, Tolstói busca caracterizá-los com generosidade. Profundamente afetado pelos

últimos acontecimentos, Nekhliúdob ressentia-se cada vez mais da vida na nobreza e de valer-se de sua posição e relações para concretizar seus projetos.

Na última parte da obra, Máslova inicia a viagem ao exílio na Sibéria. Nekhliúdob acompanha-a e também aos outros presos, de quem sente-se cada vez mais próximo. Observando os horrores da longa viagem dos prisioneiros, na maior parte do trecho, a pé, Nekhliúdob percebe-se cada vez mais estranho à vida na nobreza e inquieto diante da organização da sociedade russa e das motivações e da função da justiça e da prisão. A marcha para o exílio é realizada em condições severas, com longas caminhadas sob o sol do verão em alguns trechos e a insalubridade ainda maior das prisões do interior do país. Através da narrativa, Tolstói busca apresentar a transformação de Nekhliúdob, em sua busca por redenção, e de Máslova, pelo perdão a seu antigo agressor. Já na Sibéria, no exílio, Nekhliúdob recebe uma carta que determinava a revisão da sentença e a libertação de Máslova, ela porém decide casar-se com um dos presos políticos e permanecer na Sibéria. O fim sóbrio e realista de Tolstói é acompanhado pela revelação mística a Nekhliúdob da ética da fraternidade radical do *Sermão da Montanha*. Tolstói aproxima-se da realidade compondo um quadro verossímil da Rússia do final do século XIX em *Ressurreição* e apresentando sua proposta mística e fraternal como solução para os conflitos estruturais do Império russo.

Na composição do romance, Tolstói apoia-se no conflito entre proprietários de terras e camponeses, determinado pela propriedade privada da terra e pela forma de exploração do trabalho no campo, e constrói uma oposição radical entre natureza e poder. É desse ponto de vista que o autor representa as instituições do Império, principalmente a prisão e a justiça, elaborando sua crítica e apresentando seu próprio caminho para a saída dos impasses da Rússia do final do século XIX, a ética radical da fraternidade. As relações entre classes sociais atravessam a narrativa explicitamente e servem de matéria para o enredo, como no caso do conflito central entre Nekhliúdob e Máslova. O romance de Tolstói, assumindo uma posição realista, segue os problemas determinados pela propriedade privada da terra e a forma de trabalho características da Rússia do final do século XIX. Por um lado, a concentração fundiária determinava a profunda miséria do campesinato, que Tolstói representa de forma seca, sem nenhuma cerimônia, e, por outro, a miséria moral e ética das classes dos proprietários e dos setores ligados à burocracia, afastados do trabalho na terra, a vida real para Tolstói, e condenados à futilidade e à indignidade. As classes médias e baixas que habitam a cidade recebem uma atenção menor de Tolstói, sendo vistas como efeito da pobreza do campo, que também é a origem das situações da prostituição e da criminalidade, representadas como degradantes. Além dessa dimensão explícita, na narrativa de Tolstói, o camponês

assume o lugar de uma figura de fundo, é sempre a sua silhueta que se forma com os contornos da caracterização da vida da nobreza. Ele é a figura ausente composta por sua representação das classes proprietárias. Sobre esse conflito estruturante no campo, Tolstói apoia uma dicotomia entre natureza e poder, que constitui o cerne de sua crítica do Império e dos rumos do desenvolvimento na Rússia. Próximo à natureza, isto é, à lei natural, está o camponês, com sua vida simples. No polo oposto encontra-se o poder, o Império e a classe dos proprietários. Tolstói denuncia incessantemente o poder como falsificador, indigno, causador de sofrimento e, acima de tudo, antinatural. É desse ponto de vista que representa a prisão e a justiça, símbolos maiores da perversidade do Império, e sobre os quais a narrativa se detém. Assim, Tolstói narra com grande riqueza de detalhes a realização do julgamento de Máslova, os interesses particulares que motivavam o júri, a corte e a promotoria e também a vida na prisão e no exílio e seus efeitos profundos em Máslova e nos outros prisioneiros. Em sua busca de redenção e de corrigir o erro do julgamento, Nekhliúdob transita por diferentes espaços em que o poder é exercido de diferentes maneiras: no campo, com os proprietários ou administradores que convivem com o campesinato; a elite provinciana em Moscou, com suas ocupações fúteis; a burocracia do Império em São Petersburgo, trabalhando para a sustentação da autocracia, assegurando a ordem e a perseguição dos descontentes; e a vastidão da Sibéria, para onde são levados os criminosos condenados ao degredo. A punição dos homens determinada pelos tribunais e pelas prisões representa aos olhos de Tolstói a mais intensa prática de má fé. Diante desse quadro, o autor busca determinar um caminho ético para a solução dos impasses da Rússia do final do século XIX. É assim que pode ser atendida a trajetória de Nekhliúdob e sua busca de redenção através do perdão de Máslova e do abandono das propriedades. No universo de Tolstói, não existe conciliação possível, é necessário a redenção absoluta, o que está em jogo é o próprio sentido da vida. Assim, como a primavera, que irrompe mesmo no espaço antinatural das cidades, tem início a transformação de Nekhliúdob. Aproximando-se de Máslova em busca de seu perdão e visitando a prisão, Nekhliúdob começa a se sentir cada vez mais estranho à vida da nobreza. Qual é o sentido do sofrimento e da injustiça? Perguntam-se Nekhliúdob e o narrador inconformados com o irracionalismo ético do mundo. O gesto de Nekhliúdob também terá um efeito transformador sobre Máslova, fazendo-lhe abandonar o ressentimento e enxergar em si novamente um valor. É essa a ressurreição que dá nome ao romance e permite visualizar pistas da formulação ética de Tolstói. As questões sociais, por meio das personagens de Tolstói, aparecem como questões morais, que poderiam ser resolvidas em termos individuais, na medida em que atingissem a dimensão “boa” e natural de suas subjetividades, constantemente negadas pelo poder. Tolstói

contrapõe essa perspectiva aos militantes socialistas e populistas, que Nekhliúдов e Máslova encontram como presos políticos. O autor os representa com profunda generosidade, mas discorda de qualquer pretensão à tomada do poder. Entrando em conflito com o Estado russo, os presos políticos apresentavam posições semelhantes a dos burocratas, não temendo cometer o “mal” por um “bem” maior. Para Tolstói, ao contrário, trata-se de abandonar o poder, de recusar esse elemento antinatural. É esse posicionamento que Tolstói, com sua perspectiva patriarcal, busca oferecer à sociedade russa de seu tempo como alternativa à revolução e à ordem autocrática.

Para Rubens Figueiredo (2010), a comparação entre *Ressurreição* e os outros grandes romances de Tolstói, *Guerra e Paz* e *Anna Kariênina*, publicados em 1865 e em 1877 respectivamente, demonstra um aguçamento de sua visão crítica a respeito do desenvolvimento da sociedade russa. Esse movimento é relacionado por Figueiredo à consciência constante de Tolstói de sua situação como senhor de propriedades e de servos (até antes da abolição da servidão) e das contradições implicadas. Diferentemente das outras obras, em que predominaria uma imagem idílica da nobreza ou uma contraposição entre os sinais de uma crescente crise e as aspirações de estabilização, em *Ressurreição* a crise deixaria claro do que é feita e seguiria seu próprio rumo com os olhos voltados para o sistema judiciário e prisional da Rússia do final do século XIX. As diferenças que aponta Figueiredo estão presentes no processo de criação e nos procedimentos formais dos romances. Se nos romances anteriores, as personagens seriam inspiradas diretamente em familiares, amigos e conhecidos, pessoas de sua classe social, em *Ressurreição* Tolstói parte de casos judiciais recentes, visitando penitenciárias, entrevistando presos, acompanhando julgamentos, viajando para conhecer locais de exílio e a maneira como eram transportados os prisioneiros. Como aponta Figueiredo (2010), a narrativa de *Guerra e Paz* e *Anna Kariênina* organiza-se em quadros contrapostos, quadros grandes e pequenos, pares que se desdobram e se refletem, mas que formam um conjunto estático. A narrativa de *Ressurreição*, por outro lado, continua seu argumento, apresenta um conflito frontal, sua composição é dinâmica, avançando num ritmo acelerado e constante, numa direção única, rumo ao âmago das contradições sociais que se manifestam em cada episódio e ao centro do conflito de consciência que acompanha todo o relato revelando a racionalidade do sistema penal e o discurso humanista da justiça como o último estágio de um sistema opressivo. Para Tolstói, o produto do sistema penal e das reformas ocidentalizantes, como a instituição do júri, é a naturalização dos horrores da punição e o incremento do próprio crime.

Tolstói constrói uma representação dos conflitos da sociedade russa a partir das

crenças e das ações de uma multiplicidade de personagens. Nekhliúdob, em suas crises, questiona-se constantemente como é possível o sofrimento a que os presos são submetidos ou como os nobres podem conviver com a miséria dos camponeses e dos pobres na cidade. O narrador, enquanto isso, descreve a ação dos burocratas russos que cumprem a sua função por acreditar no respeito que toda a coletividade lhes deve. Todas as pessoas, reflete o narrador, veem um sentido em suas ações. Mesmo Máslova, prostituindo-se, justificaria para si a profissão com o desprezo que tinha por todos os homens em razão dos abusos que tinha sofrido. Tolstói, profundamente moralista, está extremamente interessado na consciência de suas personagens e no sentido que atribuem a suas ações, investigando qual seria a melhor maneira de viver, a mais autêntica. As instituições russas surgem em sua narrativa a partir de observações sobre a representação que os indivíduos que as tornam possíveis fazem de suas vidas. As suas “hipóteses” vão sempre de encontro aos discursos oficiais. Assim, por exemplo, os tribunais e a prisão não garantem a justiça, comprometidos que estão com a dominação da nobreza, e a crença na igreja ortodoxa russa se sustenta na autoridade que os pobres atribuem às classes superiores. Mesmo as medidas modernizantes de caráter liberal, como a abolição da servidão e a instituição do júri, parecem não resultar em grande mudança.

A crítica social tal como construída por Tolstói, a partir da atenção aos valores e ações das personagens, parece estar também implicada com os recursos literários descritos pela crítica. É possível perceber o efeito de “estranhamento”, descrito por Chklovski (1976), na maneira como Tolstói constrói as representações das instituições sociais. O autor russo busca representar a justiça e a prisão como se as visse pela primeira vez e trata cada incidente como se acontecesse pela primeira vez, utilizando-se de perspectivas e palavras pouco usuais na narrativa das situações, resultando em uma impressão bastante intensa. Ginzburg (2001) acredita que o recurso ao estranhamento é um meio útil contra o risco de tomar a realidade como dada, enfatizando, porém, a distinção entre ficção e ciência. A intenção do efeito de estranhamento, como analisa, seria levar a um conhecimento distinto do simples reconhecimento do mundo. Em suas obras, argumenta, Tolstói olha as convenções e instituições com os olhos de um cavalo ou de uma criança: um fenômeno estranho e opaco, destituído do significado geralmente atribuído a elas. Ao seu olhar, sem paixão e distante, acredita que as coisas se revelariam como realmente são. Mais que um recurso literário, aos olhos do autor, o estranhamento teria uma dimensão moral, constituindo uma relação com a morte e um meio para viver melhor. Entretanto, além de sua função estética e moral, as experiências de Tolstói com o estranhamento o aproximam também de um olhar sociológico, ao evitar tomar a realidade como dada e apontar suas conexões menos óbvias.

Finalmente, a relação entre a obra de Tolstói e a realidade social da Rússia do final do século XIX que se verifica na análise de *Ressurreição* encontra-se, de certa forma, condensada também nas condições de produção do romance. De acordo com Figueiredo (2015), a ideia de compor *Ressurreição* surge para Tolstói ainda no final da década de 1880. Anatóli Fiódorovitch Kóni lhe relata o caso de um jovem aristocrata que, convocado a integrar um júri, reconheceu na ré, acusada de roubo, uma criada a quem ele próprio havia assediado e engravidado na propriedade de uma tia. A semelhança do relato com o enredo de *Ressurreição* é evidente. Abandonada pelo sedutor e expulsa da casa da patroa, a jovem terminou por prostituir-se, sendo, posteriormente, presa, acusada de roubo. Tal qual Nekhliúdob, o aristocrata, tomado pelo remorso decidiu ajudá-la e propôs-se a casar com ela. Infelizmente, porém, a jovem, pouco depois da condenação, morreu de tifo na prisão. Ainda de acordo com Figueiredo, Tolstói teria se identificado profundamente com o relato. Ele próprio havia tido algumas relações semelhantes na juventude (BARTLETT, 2013), fato que o torturava constantemente. Tolstói começou a trabalhar sobre o texto nos anos seguintes, porém, cada vez mais hesitante em relação ao papel da literatura desde o aprofundamento de sua reflexão religiosa na década de 1880, abandona o projeto logo em seguida. Como relata ainda Figueiredo, apenas na década de 1890 Tolstói conclui o projeto, motivado pela comoção do caso dos *dukhobors*. Como muitas outras seitas religiosas dissidentes da Igreja Ortodoxa que se espalhavam pela Rússia, os *dukhobors* desafiavam a autocracia e o monopólio do clero. Aproximavam-se das posições de Tolstói, com negação da propriedade, do governo, do Estado, do dinheiro e da igreja, além da defesa do vegetarianismo, do pacifismo e da não-violência. Daí o assédio e a perseguição constantes da autocracia, que tentava banir a comunidade. Na década de 1890, a motivação da nova ofensiva se devia à recusa dos *dukhobors* em jurar lealdade ao novo tsar, Nicolau II, e em servir ao exército. Tolstói, como um autor reconhecido e respeitado na Rússia e no restante da Europa, lança-se à denúncia através da imprensa internacional e pela publicação de artigos. A autocracia reagiu atacando os discípulos de Tolstói, que iniciou uma campanha para a imigração dos *dukhobors* para o Canadá, longe do tsar. Tolstói retoma então o trabalho com *Ressurreição* para financiar a viagem dos sectários. O autor havia aberto mão dos direitos autorais de seus livros posteriores a 1881, mas negocia a venda dos direitos da tradução de *Ressurreição*, publicado em fascículos na revista *Niva* na Rússia. Assim, na inspiração a partir do relato de Kóni é possível reconhecer a relação entre nobres e proprietários que se apresenta na relação de personagens semelhantes às figuras de Nekhliúdob e Máslova e a busca de redenção semelhante à de Nekhliúdob, um tema tipicamente tolstoiano, e ao mesmo tempo, produção do romance

motivada não pelo dinheiro ou pelo sucesso literário, mas como ação na defesa daqueles perseguidos pelo tsar, por defender ideias semelhantes às dele próprio, a liberdade de consciência e recusa ao poder.

2.2 O debate de ideias na Rússia do século XIX

Para o devido entendimento de *Ressurreição*, é necessário lançar um olhar também sobre o debate de ideias que se desenvolvia na Rússia no século XIX, o terreno sobre o qual se ergue a criação de Tolstói, e sobre a tradição intelectual em que o autor está imerso. Nesse sentido encontra-se em Isaiah Berlin (1988) um grande auxílio. Trata-se de um esforço em superar as interpretações estereotipadas dos intelectuais russos influenciadas pela reação à Revolução de 1917, que pintavam os autores daquele país como fanáticos, obcecados por suas ideias a ponto de ignorarem as consequências de suas ações. Berlin (1988) apresenta uma tradição intelectual marcada por uma ambivalência entre a busca de uma verdade, que determinaria o caminho para a superação de uma realidade terrível, e o ceticismo diante das ideias e da possibilidade de que estas fossem capazes de contemplar a realidade em sua multiplicidade. Como afirma Berlin, os intelectuais russos do século XIX, ávidos consumidores do pensamento francês e alemão, têm diante de si o contexto de autoritarismo de um império intensamente centralizado na figura do tsar e uma grande massa de camponeses analfabetos, submetidos à servidão até pelo menos 1861. Tais são as condições que contribuíram para um fenômeno próprio da história intelectual russa, a *intelligentsia*. A expressão refere-se às relações de identificação e de solidariedade entre setores intelectuais que, por seu número reduzido, diante de um Estado hostil às críticas e demandas de reforma e de uma vasta população para quem a educação era inacessível, acreditavam em seu compromisso com as ideias e em seu papel na transformação da sociedade. Berlin analisa ainda como a circulação das ideias na Rússia é fortemente afetada pelo descompasso em relação ao desenvolvimento da Europa ocidental, pelo seu lugar de consumidora e pela forma particular de recepção das ideias determinada por sua dinâmica social própria, como a tendência à radicalização que se segue ao fracasso dos movimentos liberais no Ocidente em 1848. O autor atribui à atmosfera intelectual desenvolvida pela *intelligentsia* russa a origem dos acontecimentos históricos mais dramáticos, como a Revolução de 1917 e também da literatura russa, particularmente dos grandes romances. Tal seria o motivo da relação demasiado aguda entre as obras de Turguêniev, Gontcharov, Dostoiévski e, obviamente, também de Tolstói com o conteúdo de sua época e dos sentidos de seu tempo. Tolstói manterá

certo ceticismo em relação à *intelligentsia* e às ideias ocidentais e, também, aos adversários destas, os eslavófilos. Apesar disso, entretanto, os problemas enfrentados por tais pensadores encontram-se em sua obra literária e também filosófica com as saídas originais que desenvolve. Além dos apontamentos de Berlin, a correspondência entre Engels e Marx (2013) e revolucionários russos populistas e marxistas nas décadas de 1870 e 1880 ajudam a compor o quadro do debate de ideias na Rússia do século XIX, revelando a centralidade assumida naquele momento pela questão dos camponeses, com sua tradição de uso coletivo da terra e o empobrecimento após a abolição da servidão, e da modernização da Rússia, com o desenvolvimento do capitalismo no país.

Para Berlin (1988), três elementos mostram-se determinantes na configuração da vida intelectual russa: o governo forte e receoso dos efeitos que poderiam acompanhar as menores reformas; a condição da imensa maioria da população russa, o campesinato, economicamente arruinado e incapaz de organização e de ação política efetiva; e por último, entre os dois primeiros sujeitos, a existência de uma pequena classe educada, influenciada por ideias ocidentais e interessada nos novos movimentos sociais e intelectuais que se desenrolavam nos centros europeus. Como descreve o autor, a origem do abismo entre os setores instruídos e o “povo inculto” pode ser encontrada ainda no esforço modernizante de Pedro, o Grande, no século XVIII. A fim de constituir uma classe de dirigentes que liderariam as reformas modernizadoras, jovens russos foram enviados à Europa para receber uma educação distinta. Tais indivíduos voltavam para a Rússia com uma formação europeia, distante de seu país e dos hábitos populares quase medievais. Logo formou-se uma pequena oligarquia burocrática e administrativa acima do povo e alheia a sua situação, como conclui Berlin. Até o século XIX o país vivia uma dinâmica de repressão e reforma. Catarina, a Grande, temia que algo semelhante à Revolução de 1789 pudesse ocorrer no país. Enquanto buscava manter a ordem social, com a concentração de terras, a servidão e o domínio moral da Igreja Ortodoxa Russa, realizava distensões quando o império se mostrava excessivamente opressivo e retornava rapidamente à forma anterior quando a liberalização parecia produzir insubmissão. Na passagem do século XVIII ao XIX, entre o povo inculto e a alta administração formou-se uma pequena classe intermediária intelectualizada e melancólica. Leitores do iluminismo francês, tais setores tinham uma aguda consciência da realidade social de seu país, mas eram completamente céticos quanto à qualquer possibilidade de transformação. Apenas com as guerras napoleônicas no início do século XIX ocorre uma mudança de perspectiva e de disposição, como observa Berlin. A invasão francesa e a vitória sobre Napoleão impulsionaram a consciência da unidade nacional e do lugar da Rússia como uma potência

temida militarmente entre os Estados europeus. O orgulho nacional despertou um sentimento de responsabilidade diante da realidade do país e de seu povo, até mesmo entre os setores conservadores das classes dominantes. Como pontua ainda o autor, a esse processo, coincidentemente, somou-se a ascensão do movimento romântico na Europa, afirmando a identificação do indivíduo com a coletividade nacional e com a História. A penetração do romantismo no país foi facilitada pela educação dos jovens russos preferencialmente na Alemanha (a França era vista pelo Império como foco de instabilidade desde a Revolução) e a identificação da própria Rússia, em sua posição atrasada em relação ao restante da Europa, com os ideais dos românticos. Na Rússia, entretanto, as ideias encontravam uma dinâmica diferente de sua terra natal a oeste.

A limitação da circulação de ideias, com um público intelectual reduzido em relação aos países da Europa Ocidental, exerceu grande influência sobre a vida intelectual russa, de acordo com a análise de Berlin (1988). A aridez do ambiente intelectual russo favorecia a avidez pelo consumo de novas ideias e restringia o debate, favorecendo o impacto de certas noções, que em outros centros poderiam ter uma recepção mais casual. Ao contrário do estereótipo da Rússia como uma nação melancólica, mística e religiosa, Berlin descreve os russos, ao menos a *intelligentsia russa*, como ocidentais exagerados. Longe de tender ao irracionalismo, apresentavam grande lucidez e poder de raciocínio, além de uma crença inabalável no poder do conhecimento e na necessidade moral de coerência entre as ideias e a vida. Tal disposição, que para o autor deve muito ao romantismo alemão, é um dos principais elementos do que descreve como uma “atitude russa” em relação à literatura. O autor se refere a uma perspectiva particular que afirmava a unidade entre a vida e a obra do artista, negando-se a qualquer julgamento “fragmentado” de um e de outro, cobrando do artista uma vida e um trabalho sinceros, um compromisso moral com a verdade. Tolstói, evidentemente, é um dos exemplos mais bem acabados desse modelo. Muito além da crença da *intelligentsia* em seu papel como intelectuais, Tolstói era afetado por profundas crises em seu esforço de viver de acordo com suas formulações éticas. Lukács (1964b) destaca também o caráter ético da influência literária de Tolstói sobre a literatura europeia e mundial.

Os estudos de Berlin (1988) sobre a intelectualidade russa baseiam-se na oposição entre duas visões de mundo básicas: uma monista, que afirma uma unidade última da realidade e anseia por absolutos; outra, pluralista, que reconhece uma multiplicidade irreconciliável da realidade e dos valores. A originalidade da intelectualidade russa consistiria no fato de que as duas orientações frequentemente encontram-se presentes na obra de um mesmo autor. As duas visões teriam raízes em experiências históricas também contrastantes:

experiências de “agorafobia”, causadas por crises sociais, quando a angústia diante da realidade é alimentada pela necessidade e incerteza das escolhas e favorece posições irreduzíveis; experiências de “claustrofobia”, quando o sufocamento pela necessidade de adequação a contextos autoritários alimenta demandas de liberdade. No caso russo, principalmente das primeiras gerações da *intelligentsia*, essas experiências teriam origem no fracasso do movimento deembrista de 1825 e de sua tentativa de fazer da Rússia um Estado constitucional e na reação que se seguiu com o imperador Nicolau I, como pontua o autor. Tais experiências históricas seriam responsáveis ao mesmo tempo por um afastamento da realidade e busca intelectual por segurança e da resistência à censura e aos absolutos. Berlin identifica essa dinâmica, por exemplo em Alexander Herzen, o inspirador do populismo russo e parte da geração de 1840, que acreditava em uma forma superior de socialismo a partir do campesinato russo, porém também desconfiava do poder das ideias abstratas sobre a vida. Outros exemplos estariam na literatura, como Turguêniev e Tolstói, apontando uma relação entre literatura e o pensamento radical russo. Sua obra só poderia ser compreendida a partir da mesma ambivalência da *intelligentsia*. De fato, em sua visão sobre Tolstói, Berlin (1988) destaca uma ambivalência entre o niilismo e o anseio pelo absoluto, apesar de sua obra pertencer à segunda metade do século XIX e da distância entre Tolstói e da posição de Tolstói diante dos intelectuais russos. Trata-se de um contraste entre uma consciência da multiplicidade da realidade e do anseio pela descoberta de uma ética absoluta.

Na segunda metade do século XIX, período a que pertence quase totalmente a obra de Tolstói, parte da intelectualidade russa sofre um processo de radicalização distanciando-se do movimento liberal europeu e voltando-se à realidade nacional, particularmente à realidade do campo. Berlin (1988) vai buscar as origens dessa inflexão nas movimentações de 1848, embora estas não tenham afetado a Rússia diretamente. Um evento semelhante ao 1848 europeu só ocorreria na Rússia com a Revolução de 1905, cinco anos antes da morte de Tolstói, tal o descompasso entre o processo social russo e a Europa ocidental. Após o levante deembrista de 1825, Nicolau I agiu com sucesso para realizar a pacificação social. Apenas a insurreição polonesa de 1844 parece contrariar a tendência à estabilidade. Entretanto, paradoxalmente, com o fracasso dos levantes europeus em 1848 e a firmeza da autocracia russa, parte da intelectualidade russa é tomada por certo otimismo. Os eventos de 1848 terão um grande impacto sobre a opinião pública e o movimento revolucionário russo. Como defendiam intelectuais como Herzen no exílio, diferentemente da Europa, a revolução poderá ter sucesso na Rússia, já que os russos não tinham nada a perder. O atraso do Estado e da sociedade determinariam uma excepcionalidade, que poderia poupar a Rússia dos sofrimentos

do capitalismo. Os eventos de 1848 na Europa causarão também uma grande impressão sobre Nicolau I que, buscando evitar qualquer contágio sobre a Rússia, intensificará o autoritarismo e a censura. Como afirma Berlin, no exterior, a Rússia tem um papel central na reação aos movimentos de 1848 em suas províncias ocidentais (a Polônia), na Hungria, na Áustria e na Prússia. No continente europeu, o Império torna-se uma das principais forças reacionárias. Internamente o Império abandona qualquer interesse em reformas, como a reforma agrária e a melhoria das condições de vida dos servos privados e de propriedade do Estado. Anteriormente, recorda ainda o autor, o próprio tsar havia considerado com simpatia a libertação dos servos. A censura é intensificada, com a submissão de qualquer publicação, com exceção dos louvores à autocracia e à Igreja Ortodoxa Russa, à censura prévia do Ministério da Educação e de outros órgãos independentes que deveriam apontar qualquer frouxidão dos órgãos censores. Ocorre ainda a implementação de uma reforma universitária com o fim de combater a livre especulação filosófica. É nesse momento em que se dá a condenação de Dostoiévski pela leitura da carta de Gógol no processo de Petrachevski, que puniu intelectuais que se reuniam para examinar propostas de rebelião. Como afirma Berlin (1988, p. 36), o período entre 1848 e 1855, até a morte de Nicolau I, é a “hora mais sombria da longa noite do obscurantismo no século XIX”. O Império Russo elege o pensamento como inimigo. Até mesmo os eslavófilos são vistos com suspeita, por sua crítica à situação dos povos eslavos dominados por outros grandes impérios.

O endurecimento do Império tem um efeito depressivo sobre a geração de 1840 e convence a juventude de que qualquer conciliação com o tsar é impossível, como aponta Berlin (1988). A “quarentena moral” a que a Rússia é submetida provoca o enfraquecimento dos laços entre o país e o movimento liberal europeu, resultando por um lado em radicalização e, por outro, a orientação de parte da intelectualidade radicalizada aos problemas nacionais. De acordo com Berlin, ocorre uma ruptura entre as duas gerações. A geração dos anos 1840 é caracterizada por uma comoção com a situação do camponês russo e elabora uma crítica da servidão a partir das ideias ocidentais, porém não tem um interesse real na materialidade da vida e na especificidade da situação do campesinato. A geração pós-1840, ao contrário, é caracterizada por um interesse pela especificidade da Rússia e as dimensões materiais da vida social e pelo abandono da crença na força das ideias. O isolamento e desenvolvimento de uma visão social e política própria influenciará as gerações de 1860 e 1870, com o início do movimento populista. À morte de Nicolau I, em 1856, segue-se um processo de “descongelamento” do império, com a realização de várias reformas importantes pelo Czar Alexandre II, como a abolição da servidão em 1861.

A miséria no campo permanece mesmo com a libertação dos servos e as formas tradicionais de uso coletivo da terra degradam-se cada vez mais. Como analisa longamente Berlin (1988), Diante desse quadro surge o movimento populista. Trata-se de um amplo movimento radical que teve uma forte influência na Rússia nas décadas de 1860 e 1870, até o assassinato do Czar Alexandre II em 1881, quando se inicia a sua decadência. O movimento era composto por indivíduos de origens sociais distintas que se reuniam em pequenos grupos precariamente relacionados e que se articulavam para realizar ações comuns. Não se tratava de forma alguma de uma organização centralizada. Como afirma Berlin (1988), é pelas crenças fundamentais que compartilhavam e pela solidariedade moral e política que é possível considerar os populistas como parte de um movimento único. Suas crenças comuns, à semelhança da geração da década de 1840, referiam-se à oposição radical à política e a realidade social russa, cuja destruição completa era o seu maior objetivo. Como aponta Berlin, sua crítica se baseava na “luta de classes”, não na leitura marxista, mas na leitura de Proudhon e Herzen, para quem se tratava de um conflito entre “possuidores” e “despossuídos” no caso russo, entre os trabalhadores rurais (servos e depois homens livres) e proprietários de terras. Os populistas defendiam o fim da exploração dos camponeses e viam no uso tradicional coletivo da terra a possibilidade de realizar uma revolução socialista na Rússia, evitando o capitalismo e o modelo de desenvolvimento da Europa ocidental. Para tanto, era necessário “ir ao povo”, a política e os partidos eram inúteis, como havia demonstrado o fracasso das reformas de Alexandre II e do movimento liberal europeu. “Ir ao povo” significava para os jovens das elites e de setores urbanos a superação da alienação intrínseca a estrutura social russa e a divisão entre as “duas nações”. Entre os populistas, muitos militantes eram “fidalgos arrependidos”, herdeiros de grandes propriedades que, convencidos da imoralidade da exploração e da miséria dos camponeses, abriam mão de suas terras e juntavam-se ao movimento. “Indo ao povo”, entretanto, os populistas frequentemente encontravam a incompreensão e a desconfiança dos camponeses, de quem, apesar de toda a idealização, sabiam muito pouco, o que gerava muitas divergências dentro do próprio movimento. Afinal, seu papel era aprender ou ensinar aos camponeses? Os grupos populistas em geral tendiam a divergir também em relação a meios e a fins. O Estado deveria ser tomado ou eliminado? Quando a revolução deveria ser realizada? Como aponta Berlin, os militantes populistas desenvolveram um rico debate sobre os limites e as possibilidades da ação revolucionária. Tudo porque temiam a emergência de um novo despotismo a partir da derrubada do império. Na década de 1870, alguns populistas aderem a ações violentas, acreditando que atos extremos poderiam disparar uma situação revolucionária no país. Essa tendência atinge seu

auge com o assassinato do tsar Alexandre II em 1881. Contrariando tais setores populistas, os camponeses, entretanto, não demonstraram qualquer sinal de adesão. Ao atentado seguiu-se a decadência e a repressão do movimento, abrindo caminho para a penetração do marxismo.

A correspondência entre Marx e Engels (2015) e revolucionários russos marxistas e populistas, no final do século XIX, confirmam a centralidade das discussões em torno do avanço do capitalismo na Rússia e a questão camponesa. É possível perceber ainda o aprofundamento da tensão social na Rússia e a transformação dos movimentos revolucionários russos com a penetração do marxismo. À defesa das instituições agrárias tradicionais do campesinato russo e às expectativas acerca do sucesso da revolução na Rússia e da possibilidade de impedir o desenvolvimento do capitalismo, os militantes que abandonavam o populismo e abraçavam o marxismo opunham uma visão mecânica do desenvolvimento econômico. Para tais militantes, que estavam desenvolvendo uma leitura marxista da Rússia, o país deveria passar pelo desenvolvimento capitalista e o fim das instituições agrárias tradicionais era inevitável e imprescindível. Apenas assim os camponeses se tornariam proletários e a Rússia poderia realizar sua revolução socialista. Marx e Engels agem para disputar o movimento dos trabalhadores europeus pelo socialismo científico, contra outras concepções da luta de classes não baseadas no materialismo histórico, buscam fazer uma análise global da conjuntura europeia na segunda metade do século XIX (a importância da Rússia como potência reacionária na Europa durante o século XIX e a possibilidade de uma revolução iminente) e propagar o socialismo científico entre os revolucionários russos. A resposta de Engels e Marx aponta a especificidade russa e seu ritmo próprio em relação ao desenvolvimento da Europa ocidental. As formas pelas quais o processo social assumiu na Inglaterra e na França, tais como analisadas por Marx, não constituíam algum tipo de etapas necessárias. O processo de formação capitalista que Marx analisa seria específico da Europa ocidental: a transformação da propriedade privada dos camponeses em latifúndio. Além disso, a comunidade agrícola não precisava ser extinta para que a expropriação se realizasse, como já acontecia. O descompasso entre a Rússia e a Europa poderia permitir que, se uma revolução de caráter democrática na Rússia fosse acompanhada de um levante no Ocidente, as instituições coletivas camponesas poderiam ser mantidas seguindo um tipo de desenvolvimento diferente do que havia ocorrido na Europa ocidental.

O olhar sobre a narrativa o romance *Ressurreição* e seu lugar na obra de Tolstói e sobre o debate de ideias na Rússia do final do século XIX revela possíveis relações a serem traçadas entre o autor e o romance e a realidade. Com a aproximação de tais temas pode-se notar a importância fundamental da questão do camponês, seja em relação ao trabalho

literário de Tolstói, ao debate intelectual e aos movimentos radicais. As lutas no campo parecem apontar uma perspectiva essencial para análise de *Ressurreição* e essa proposição adquire tons ainda mais fortes quando se considera também a complexa relação que se estabelecia entre a intelectualidade russa e a sociedade e a dimensão moral que a literatura termina por assumir no país.

A intelectualidade russa é marcada por uma separação em relação à vida das classes populares e em relação a sua própria classe e também por sua posição de consumidora das ideias estrangeiras. A formação da *intelligentsia* e o envolvimento dos intelectuais em movimentos radicais é expressão do desejo de aproximar-se da vida comum do país e de um sentimento de dever no trabalho com as ideias. Nesse contexto, a literatura assume uma dimensão moral, como meio de tratar dos problemas nacionais e ao comprometer-se com uma demanda de coerência ética entre o autor e obra. Embora Tolstói afaste-se da *intelligentsia*, ainda assim é possível encontrar marcas dessa configuração na relação que Tolstói estabelece com sua obra e nos temas que o preocupam. Como aponta Figueiredo (2010), em *Ressurreição*, em relação aos outros grandes romances de Tolstói, ocorre um acirramento dos conflitos. A estrutura binária das trajetórias de Nekhliúdob e Máslova avançam gradualmente rumo a uma colisão. Tolstói parece perceber a possibilidade de uma ruptura, tal como apontavam as análises de Marx sobre a deterioração das instituições feudais e empobrecimento dos camponeses, e tenta assimilá-la as suas reflexões éticas sobre a necessidade de uma vida simples, próxima à natureza. O camponês como figura de fundo da literatura de Tolstói, tal como aponta Lukács, se apresenta em *Ressurreição* de modo cada vez mais marcado na estrutura da narrativa, como oposição clara ao mundo do poder na crítica do autor aos tribunais e às prisões.

3 FORMA LITERÁRIA E PROCESSO SOCIAL: ROMANCE E MODERNIDADE

Na análise de *Ressurreição* e no estabelecimento de um diálogo entre Weber e Tolstói, é necessário considerar também a dimensão propriamente literária do romance. Não se pode correr o risco de restringir o olhar à narrativa do texto. É necessário observar a forma, o domínio do autor da escrita literária e os rumos que dá a ela. As ideias de Tolstói são inseparáveis da forma de sua composição, é por sua obra literária, um texto de intenções estéticas, que o autor tornou-se parte do cânone da literatura russa e mundial e, portanto, traduzido e publicado na Rússia e no restante do mundo. É como literatura que *Ressurreição* tornou-se relevante em outros contextos culturais, muito depois da morte de Tolstói e do mundo que lhe serve de tema ter deixado de existir. É também como texto literário que o romance desperta a atenção de Weber, como leitura de lazer e como revelador de certas tendências particulares do mundo russo. Não ir além do conteúdo do romance seria fechar os olhos para parte essencial do pensamento de Tolstói e das condições da leitura de Weber. Por essa razão, o próximo passo para a análise de *Ressurreição* e do diálogo entre os autores consiste na reflexão sobre o trabalho com a forma literária e sua relação com a realidade social. Isso significa tomar o romance como objeto da pesquisa sociológica com o objetivo de compreender o que Tolstói tem a dizer e como o diz.

Lukács observa a obra literária como uma realidade acabada com um sentido e um valor estético particular, que apresenta, na forma, a marca da realidade histórica e das relações sociais em meio as quais foi composta. Essa perspectiva permite acessar autor e obra e situá-los no processo social. A forma literária surge aí como o elo entre o mundo social e a obra, portando, simultaneamente, um aspecto estético e comunicativo. Dessa maneira, é possível superar visões formalistas e sociologistas e apresentar a análise sociológica como uma dimensão fundamental da análise estética. Na análise lukacsiana, a forma literária é uma via privilegiada de acesso do pesquisador à compreensão da obra e de sua relação com o processo social. Lukács desenvolve particularmente uma teoria do romance, associando-o ao gênero épico e à epopeia antiga. Ocupando-se da extensividade da vida, a épica constitui-se como um sismógrafo das mudanças da realidade social. Falar sobre o romance seria assim falar sobre a própria vida. Nesse sentido, no presente capítulo, busco traçar um panorama da análise de Lukács sobre a forma literária e suas transformações, destacando as possibilidades de elaboração de um olhar sociológico sobre o romance a partir de sua teoria, e sobre seu estudo da obra de Tolstói, a partir do qual analiso a composição de *Ressurreição*. Trata-se de compreender em que consiste a forma literária e como encontrar no romance, na composição

de Tolstói, sua relação com o processo social.

Referir-se a Lukács e a seus estudos sobre a forma literária e suas transformações significa também aproximar-se da sociologia da literatura e dos meios pelos quais o texto literário, particularmente o romance, podem ser objeto da análise sociológica. Para realizar uma análise do romance *Ressurreição* de Tolstói, é necessário antes discutir os termos em que a relação entre literatura e sociedade pode ser entendida, construindo uma metodologia que permita fazer do romance também objeto da análise sociológica. A sociologia da literatura é uma área de pesquisas com uma grande diversidade de abordagens, o que evidencia a multiplicidade de relações que podem ser traçadas entre literatura e sociedade. Botelho e Hoelz (2016) falam em “sociologias da literatura”, de modo a acentuar sua condição característica de controvérsia interna. Como demonstrou Bourdieu (2009), o fenômeno literário está completamente imerso nas lutas por definição do que é a literatura, com os conflitos em torno da ortodoxia e da distinção entre o campo de produção erudito e o campo da indústria cultural. A sociologia, ao tomar a literatura como objeto, realiza deslocamentos importantes em ideias naturalizadas como a universalidade da arte e a singularidade da criação literária e do autor, provocando algumas tensões. Chamboredon (1986) chama atenção para o risco de a sociologia, diante dos estudos da crítica literária, limitar-se a análises “exteriores” ao texto, como numa divisão do trabalho entre disciplinas. No estudo sobre o romance *Ressurreição* de Tolstói, busco, dentro da sociologia da literatura, um diálogo com a abordagem de Lukács, precursor da abordagem marxista, que faz do próprio texto, através da forma literária, seu objeto de estudo. Acredito que, ao se ocupar do romance, a sociologia pode, por um lado, lançar luz sobre os processos sociais e, por outro, iniciar um diálogo com os autores literários, encontrando uma via de acesso às questões da realidade com que se batiam, seus limites e as soluções que formulavam. Essa perspectiva mostra-se especialmente interessante quando se trata de um autor como Tolstói, profundamente implicado com os conflitos da sociedade russa do século XIX. A análise sociológica, a partir do texto literário, pode contribuir para um diálogo entre sociologia e literatura.

Lukács elabora uma reflexão complexa sobre a literatura, que alia estética, crítica literária e história da arte, ultrapassando visões formalistas e “paralelistas”. No cerne da sua análise, está a preocupação com a possibilidade de representação do mundo pela forma artística. Pode-se encontrar uma sociologia da literatura em sua teoria na medida em que tematiza a relação entre forma e processo social. Sua perspectiva torna-se ainda mais complexa pela vastidão de sua obra, que se estende durante toda a primeira metade do século

XX e algumas décadas além. Como afirma Frederico (informação verbal)², citando Lucien Goldmann, Lukács atravessa sozinho todas as fases da filosofia clássica alemã. Abrindo-se ao presente, seu pensamento é afetado também pelos grandes acontecimentos da primeira metade do século XX: a Primeira Guerra Mundial, a Revolução Russa e a Segunda Guerra Mundial. Encontram-se em sua obra as questões do Império alemão e da Europa central do início do século XX, o debate da política cultural após a revolução russa e na luta contra o fascismo e a pressão da ortodoxia soviética. Ainda que apresente variações importantes de pontos de vista filosóficos, sua obra apresenta problemas constantes que permitem enxergar uma unidade programática. Os estudos literários têm uma centralidade em sua produção intelectual, apresentando questões constantes como a relação entre literatura e realidade.

Nos tópicos seguintes, procuro apresentar o horizonte da teoria literária de Lukács, chamando atenção para a possibilidade de um desenvolvimento sociológico a partir de suas investigações sobre a relação entre forma literária e processo social, particularmente o romance, e a relação entre o realismo e o romance de Tolstói. O desenvolvimento da teoria lukacsiana apresenta certas contradições e releituras, principalmente após o contato de Lukács com o materialismo histórico dialético. Busquei organizar essa reflexão em ordem cronológica de acordo com as questões que norteiam as reflexões de Lukács nos diferentes períodos: a forma literária, a teoria do romance e o romance histórico e realista. Lukács parte inicialmente da identificação de uma crise cultural deflagrada pelo individualismo e pelo aprofundamento da modernidade, uma crise de representação. Como pode a forma artística ainda expressar alguma coisa? Pode o homem se comunicar? Lukács entende a literatura em termos de produção e consumo atribuindo à forma literária uma dupla dimensão. Por um lado, a forma permite a comunicação entre autor e público de uma mensagem condensada. Por outro, a forma também se relaciona à vivência do autor, circunscrevendo-a e determinando um valor. Em um segundo momento, Lukács volta-se então para o romance, aprofundando suas reflexões sobre a crise cultural de representação. Lukács busca desenvolver uma teoria dos gêneros literários, que alia aspectos histórico-filosóficos e estéticos para analisar sua gênese e suas transformações. O romance pertenceria ao gênero épico, caracterizado pelo trabalho com a extensividade da vida, podendo ser visto por isso como um sismógrafo das transformações sociais. Sua análise apoia-se sobre o contraste entre a epopeia antiga e o romance, a “epopeia burguesa”, e os meios em que essas formas se constituem, o mundo

² Comentário realizado por Celso Frederico no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em janeiro de 2016.

clássico e o mundo moderno. Trata-se da oposição entre um mundo fechado com um sentido homogêneo e um mundo aberto onde a totalidade não é mais possível. O romance é um sintoma dessa transformação, caracterizando-se pela busca de sentido por um herói problemático por sentido em um mundo em que se sente completamente alheio. A Revolução Russa de 1917 e o contato com o materialismo histórico, no entanto, tem um impacto decisivo sobre as reflexões de Lukács, que passa a se concentrar na defesa do realismo. A história passa a ser vista em sua teoria como uma possibilidade de reconciliação com a totalidade, cuja perda lhe parecia anteriormente uma das dimensões centrais da modernidade. Isso é possível com a mudança que nota a partir da Revolução Francesa e das Guerras Napoleônicas. Lukács nota uma transformação da “vivência histórica das massas”, com a percepção de amplos setores da população europeia da história como um processo social que afeta suas vidas e do qual participam. Tal mudança terá efeitos profundos também sobre a literatura, com a emergência do romance histórico, a forma literária que põe em questão a relação com o tempo e a construção do presente, a primeira manifestação do romance realista. Lukács inicia a obra de Walter Scott como um marco da emergência da tematização da história pelo romance. Um movimento oposto inicia-se entretanto após a derrota das revoluções de 1848, das Jornadas de Junho e da Comuna de Paris, em que a burguesia adota uma posição apologética em relação ao capitalismo e os autores, agora escritores profissionais, têm progressivamente mais dificuldade em representar a realidade objetiva. É o caso para Lukács da geração de Flaubert e Zola. É em relação a esses dois momentos da literatura realista do século XIX que Lukács situa a obra de Tolstói e também ao contraste entre o processo social russo e europeu, daí a sua complexidade. O autor russo filia-se à tradição da primeira geração do realismo por sua atitude em relação à realidade, num momento em que o realismo literário é ofuscado por formas naturalistas, não estando, porém, alheio aos problemas sociais e estéticos de seus contemporâneos. O aparente paradoxo torna-se possível pelo descompasso entre a Rússia e a Europa, que permite a Tolstói encontrar saídas indisponíveis para seus contemporâneos ocidentais. Na composição de suas obras, o autor adota a perspectiva do movimento campesino que levará à Revolução de 1905. É sobre essa situação complexa que Lukács relaciona Tolstói e observa seus métodos literários, influenciados por sua situação social, para trazer a ação para o centro de seu texto.

3.1 A forma literária

Lukács é autor de uma obra vasta e plural, que se estende por um longo período de

tempo, acompanhando eventos históricos importantes, e que sofre reorientações teóricas consideráveis. Como afirma Butler (2015), por mais que críticos vejam uma ruptura radical entre as obras de juventude e de maturidade de Lukács, é possível notar uma continuidade de muitos problemas que articulam linguagem, forma, totalidade social, história e comunicação. Um dos fios condutores que perpassam diferentes períodos de seus estudos literários é a atenção à forma literária, suas possibilidades e sua relação com a realidade social e histórica. Nesse percurso, pela reflexão de Lukács sobre a literatura, gostaria de me debruçar inicialmente sobre o problema da forma literária. A questão está presente desde as obras de juventude, quando o primeiro Lukács observa um descompasso entre o mundo, com o aprofundamento da modernidade e do individualismo, e o desenvolvimento das artes. Poderia a forma artística representar a realidade heterogênea da modernidade? Essas perguntas estão por todos os lados nos ensaios de *A alma e as formas* de 1911. Em suas análises iniciais sobre a forma literária é possível reconhecer vários desenvolvimentos importantes. Para Lukács, a literatura se define como o trabalho com a forma, constituindo uma realidade objetiva, completa e fechada em si mesma. A forma tem uma dimensão social, garantindo a comunicação entre autor e público. O artista busca, através do caminho mais rápido, atingir o efeito mais intenso, condensando sua mensagem que será percebida pelo leitor como o ritmo do texto. Por outro lado, no polo da produção, a forma possui uma relação com a vida, ao circunscrever a vivência, instaurando uma ordem e daí um valor estético. Por isso, falar da literatura, para Lukács, é também falar sobre a vida. Diferentemente da realidade, múltipla e caótica, no entanto, a forma constitui uma realidade homogênea e necessária.

A identificação entre literatura e trabalho com a forma realizada por Lukács, apresenta importantes consequências teóricas e metodológicas. Como aponta, em termos semelhantes aos de Weber (2002), diferentemente do texto científico que tem como centro o conteúdo, os fatos, uma relação com a realidade imediata, a arte oferece através da forma a expressão da vivência. Através dessa oposição, Lukács nos permite observar a diferente relação com o tempo nas duas atividades. A ciência é uma operação sempre inacabada e aberta ao progresso, que tende ao infinito. Um resultado científico qualquer que seja ele poderá ser substituído por outro resultado mais coerente com a realidade, enquanto a arte, por seu trabalho com a forma, pode ser concluída e se constitui como uma realidade única, não poderá ser ultrapassada. Assim, a arte, apresentando uma forma fechada em si, pode ser estudada como uma realidade autônoma e objetiva. E o que seria a forma propriamente? Sua definição da forma na relaciona-se tanto à estética quanto à comunicação. Inspirando-se na mecânica e na economia política, para Lukács, o texto literário tenderia a obter o máximo de efeito com o mínimo de

esforço e a forma seria exatamente o caminho mais curto para a expressão mais intensa da vivência que o artista está comunicando. A forma teria assim a capacidade de aumentar a eficiência da comunicação, intensificando sentimentos fundamentais até o ponto em que ela própria adquire um sentido independente. Lukács vale-se de diferentes metáforas para dar essa resposta. Em suas palavras, “a forma é uma essência tão condensada de tudo o que há para dizer que sentimos mais a condensação em si que o próprio conteúdo condensado” (Lukács, 2015, p. 207). Outra analogia utilizada é com a ideia de ritmo, a forma seria a ritmização da mensagem, que se pode extrair por abstração após a leitura e que chega a ser vivenciada como se fosse independente.

Em Lukács, a questão literária e a sociologia encontram-se em uma linha contínua. A dimensão social da literatura manifesta-se na referência que o autor faz do fenômeno literário como comunicação entre autor e público. É a forma literária que, como mediação, permite que a experiência do artista no mundo possa ser comunicada, e é essa comunicação que permite ao público a fruição da obra. Ainda que a forma literária, entretanto, não constitua, como nota Lukács, uma realidade óbvia nem para o autor, nem para o público. O público prende-se ao efeito do conteúdo e o autor está preocupado com as possibilidades de expressão imediata, lidando com outros problemas além da forma. Entretanto, é apenas através da forma que o público tem acesso aos efeitos do conteúdo e, da mesma maneira, as saídas técnicas formuladas pelos autores são profundamente relacionadas à forma. Como conclui Lukács, em arte não existe o informe. A análise das formas literárias de Lukács busca se afastar simultaneamente de uma origem “a priori” e de uma determinação completa pela realidade. Como afirma Macedo (2006), Lukács alcança um equilíbrio instável entre o a priori e o empírico-histórico. Por um lado, Lukács destaca a presença da forma na apreensão da realidade pelo artista sem o qual não seria capaz de percebê-la e, por outro, o efeito das mudanças sociais e históricas na própria produção artística, na relação entre epopeia e romance, por exemplo. Evidências claras da dimensão social da literatura, e da arte em geral, estariam na maior intensidade das distinções entre épocas históricas do que entre diversas individualidades de uma mesma época, por exemplo. Esta seria a razão para menos equívocos sejam encontrados na determinação da época das obras de arte que no julgamento destas individualmente.

Na visão de Lukács, na criação literária, arte e vida têm uma relação muito íntima. A

partir da leitura de Silva (informação verbal)³ algumas dimensões dessa relação podem ser compreendidas. Os homens necessitam da forma artística para comunicar a vivência. A forma circunscreve esse momento da vida que deverá ser comunicado, faz um círculo em volta de uma intensidade. Por criar diferença, selecionar, distinguir e ordenar, a forma artística também cria um valor estético. No trabalho com a forma, o artista julga. Ele diz alguma coisa sobre a vida no próprio ato da composição e assim toda obra artisticamente montada contém um juízo de valor. Como afirma Silva (informação verbal)⁴, em Lukács “todo tipo de configuração artística, toda forma literária, é um degrau da vida de um homem e decidir qual forma corresponde ao seu momento mais intenso é pronunciar uma sentença sobre seu caráter e seu destino. A forma é a juíza suprema da vida.” Na composição, por meio da forma literária, o artista pode criar uma realidade homogênea, excluindo as demais formas e tudo o que não está configurado. Para Lukács, aí reside o contraste entre a forma e a vida. A forma apoia-se na vida, mas difere da vida, por sua homogeneidade, por seu caráter de configuração e condensação. A forma não pode existir no mundo da vida. A arte é o reino da necessidade, porque se trata de configuração, enquanto a vida tem uma dimensão caótica (assim como na concepção weberiana). Lukács buscando a metáfora mais adequada, afirma que o sentido mais profundo da forma é conduzir ao grande instante de um grande silêncio e configurar a multiplicidade errante da vida como se tudo ocorresse apenas em virtude de instantes como esse. “Uma pergunta e, à sua volta, uma vida; um silêncio e à sua volta, o rumor, o barulho, a música, o canto cósmico: eis a forma”, sentencia Lukács (2015, p. 173). Isto é, para o autor, a arte tende a uma homogeneização e a ordenação da realidade, ainda que se ocupe da realidade múltipla.

3.2 O romance e a modernidade

A seguir, no ensaio *A teoria do romance* escrito entre 1914 e 1915, Lukács volta sua atenção para o romance buscando formular uma teoria do gênero. As questões iniciais de Lukács sobre a crise da possibilidade de representação do mundo em que se aprofundavam o capitalismo e o individualismo tornam-se mais agudas pela emergência da Primeira Guerra Mundial. Diferentemente de Weber, o autor húngaro desde o início se opõe ao conflito.

³ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

⁴ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

Através da literatura e do romance Lukács procurava compreender o mundo ocidental que lhe parecia dar largos passos em direção à autodestruição. A crise que identifica é formulada agora de maneira mais clara com o auxílio do profundo contraste que traça entre a arte moderna e a arte clássica. A escolha do objeto se justifica porque o romance utiliza como matéria-prima a própria vida. Essa noção vem da distinção que faz entre o drama, que seria o gênero que trabalha com a intensividade da essência da vida, e a épica, o gênero que trabalha com a extensividade da vida. O romance funcionaria como uma caixa de ressonância da experiência humana, deixando perceber, através da composição, os processos sociais em que se apoia. Em sua teoria do romance, não é possível fazer uma distinção entre a preocupação formal e histórica. Lukács formula uma teoria dos gêneros literários (a tragédia, a épica e a lírica), explicando sua gênese e desenvolvimento aliando a análise de suas características formais à perspectiva histórica da experiência humana. Sob influência hegeliana, busca apreender a permanência na mudança, o que se mantém de essencial no desenvolvimento dos gêneros. O autor realiza uma aproximação maior com a história em relação aos ensaios anteriores, mesmo que de forma ainda excessivamente abstrata. Os períodos históricos a que se refere não são claramente definidos. Lukács olha o mundo clássico para encontrar e determinar os gêneros, suas características específicas e sua essência. O contraste entre a vivência humana na modernidade e na antiguidade clássica lhe permite definir as características do romance, a forma que ocupa, na modernidade, o lugar que a epopeia ocupava na antiguidade. Para Lukács, o romance filia-se à produção da grande épica, sendo a epopeia da civilização burguesa, que carrega as características e contradições desse novo mundo nos seus traços mais característicos: o herói individual e a perda de sentido do mundo.

O estudo lukacsiano do romance inicia-se com a análise da relação entre a epopeia e a vivência do homem grego antigo. Através das transformações do gênero épico, Lukács espera entender a gênese do romance. Como textos épicos, romance e epopeia não diferem fundamentalmente na forma e na intenção do artista, mas nas condições do mundo que representam. Para Lukács,

O romance é a epopeia de uma era para a qual a totalidade extensiva da vida não é mais dada de modo evidente, para a qual a imanência do sentido à vida tornou-se problemática, mas que ainda assim tem por intenção a totalidade. Seria superficial e algo meramente artístico buscar as características únicas e decisivas da definição dos gêneros no verso e na prosa. (LUKÁCS, 2006, p. 55)

E qual era a vivência do homem grego? A totalidade espontânea. Lukács descreve o mundo clássico como um mundo homogêneo e fechado. Não se encontra aí uma diferença de essência entre alma e o mundo: a alma é coisa entre coisas. Não havendo “exterior” e

“interior”, o homem não se põe a si mesmo em questão. A ação tem, assim, um sentido perfeitamente integrado. Nas palavras de Lukács, “ser e destino, aventura e perfeição, vida e essência são conceitos idênticos” (LUKÁCS, 2006, p. 26). Lukács insiste na relação entre alma e mundo para definir as características da epopeia: “não é a falta de sofrimento ou a segurança do ser que conferem ao homem e suas ações uma forma jovialmente rígida, mas a adequação das ações às exigências intrínsecas da alma; à grandeza, ao desdobramento, à plenitude” (LUKÁCS, 2006, p. 26). Na reflexão de Lukács a constituição sucessiva das formas gregas (epopeia, tragédia e filosofia) é um sintoma da deterioração da homogeneidade do mundo antigo. A questão básica da epopeia, “como a vida pode se tornar essencial?”, é formulada apenas quando essa experiência anterior não é mais possível. A genialidade de Homero, para Lukács, seria ter encontrado a resposta antes que a história permitisse ao espírito articular essa questão. A filosofia, última dessa série, surge como esforço intelectual de encontrar um lugar familiar no mundo cada vez mais estranho.

Apesar de partir da análise da arte e da vivência dos antigos gregos, Lukács não lança um olhar conservador ou nostálgico sobre a arte clássica. O fascínio que as imagens gregas geram aos olhos modernos reside na presença da totalidade em vez da fragmentação característica de seu mundo. Para Lukács, entretanto, trata-se de buscar as formas artísticas adequadas ao presente. É nessa diferença que se encontra a riqueza da experiência moderna. Seria anacronismo olhar os gregos com os olhos modernos ou tentar reproduzir suas formas. Como afirma, a arte clássica apoiava-se nas condições históricas típicas da vivência do homem grego. Para compreender as formas clássicas seria necessário indagar pela topografia transcendental do espírito grego, essencialmente diversa dos modernos, que torna possíveis e também necessárias tais formas. Por isso, as tentativas modernas de repetir as formas clássicas estariam condenadas à artificialidade. Na teoria lukacsiana, a vivência humana constitui parte da estética, o mundo faz parte da composição artística. Como afirma, no mundo clássico, a conduta do espírito é o acolhimento passivo-visionário de um sentido prontamente existente. Assim, o grego já possui as respostas antes das perguntas, porque mantém com as questões uma relação de adequação. O erro aí é uma questão de medida, de falta ou excesso. A experiência do grego é de um mundo homogêneo e a separação entre eu e mundo não perturba essa homogeneidade. Como afirma Lukács, o mundo clássico é um mundo habitado pelo sentido. Trata-se de um mundo acabado, um círculo pequeno e fechado, no qual os homens modernos não conseguiriam respirar, pois seu mundo é mais vasto e mais perigoso. Os riscos da modernidade são mais desestabilizadores. O mundo moderno, aberto e heterogêneo, tornou-se maior e mais rico que o mundo grego. Essa riqueza cultural, entretanto, impede o

surgimento de um sentido cultural único para os homens, o que Lukács, descreve como a totalidade. A esse respeito Lukács afirma:

Pois totalidade, como *prius* formador de todo fenômeno individual, significa que algo fechado pode ser perfeito; perfeito porque nele tudo ocorre, nada é excluído e nada remete a algo exterior mais elevado; perfeito porque nele tudo amadurece até a própria perfeição e, alçando-se, submete-se ao vínculo. Totalidade do ser só é possível quando tudo já é homogêneo, antes de ser envolvido pelas formas; quando as formas não são uma coerção, mas somente a conscientização, a vinda à tona de tudo quanto dormitava como vaga aspiração no interior daquilo a que se devia dar forma; quando o saber é virtude e a virtude, felicidade; quando a beleza põe em evidência o sentido do mundo. (LUKÁCS, 2006, p. 31)

Ocorre uma mudança da relação entre forma e realidade na passagem da era clássica à era moderna, por conta da perda da totalidade do mundo clássico, que só era possível pela homogeneidade da realidade então. O efeito maior dessa transformação no campo da representação é a autonomia da arte, que deixa de ser uma cópia, pois não há mais modelos no mundo heterogêneo e aberto. A partir de agora a arte é ela própria uma totalidade criada pelo homem, pois a totalidade orgânica do mundo desapareceu. De acordo com Lukács, isso desperta novas exigências sobre a forma artística:

Ora, esse exagero da substancialidade da arte tem também de lhe onerar e sobrecarregar as formas: elas próprias têm que produzir tudo o que até então era um dado simplesmente aceito; antes, portanto, que sua própria eficácia apriorística possa ter início, elas têm de obter por força própria suas condições – o objeto e o mundo circundante. Uma totalidade simplesmente aceita não é mais dada às formas: eis por que elas têm ou de estreitar e volatizar aquilo que configuram, a ponto de poder sustentá-lo, ou são compelidas a demonstrar polemicamente a possibilidade de realizar seu objeto necessário e a nulidade intrínseca do único objeto possível, introduzindo assim no mundo das formas a fragmentariedade das estruturas do mundo. (LUKÁCS, 2006, p. 36)

Ocupando-se da totalidade extensiva da vida, o gênero épico sentiu profundos abalos com o desaparecimento da totalidade e o romance é a forma literária que surge com o reconhecimento dessa nova realidade fragmentária.

A partir das considerações sobre o contraste entre a experiência dos gregos antigos e dos homens modernos, Lukács desenvolve uma série de consequências sobre a epopeia e, especialmente, sobre o romance que lhe permitem determinar suas características fundamentais. Para Lukács, as relações que podem ser traçadas entre as duas formas vão além da oposição formal entre verso e prosa, sua distinção mais imediata. O verso e a prosa seriam sintomas de suas características essenciais, estas sim ligadas à experiência dos homens em seu tempo. O verso da epopeia e do drama clássico teria por finalidade criar distâncias e suprimir a trivialidade da vida. No caso da epopeia, a trivialidade se refere a todo o peso da vida, a ausência de sentido relacionado a experiência material brutal. Trata-se de expressar felicidade e leveza. Entretanto, como argumenta, a leveza alcançada pela epopeia está condicionada à vivência do homem antigo em seu mundo fechado e homogêneo, não como consequência do

recurso aos versos simplesmente. Assim, adverte Lukács contra qualquer tentativa de reprodução da grande épica clássica a partir de sua dimensão puramente formal:

Se a atividade do escritor é uma exumação do sentido soterrado, se seus heróis têm primeiro de romper seu cárcere e conquistar a almejada pátria de seus sonhos, livre do fardo terrestre, à custa de duros combates ou em penosas peregrinações, então o poder do verso não basta para transformar essa distância – cobrindo o abismo com um tapete de flores – em caminho transitável. Pois a leveza da grande épica é apenas a utopia concretamente imanente da hora histórica, e o êxtase formador que o verso empresta a tudo quanto carrega terá então de roubar à épica sua totalidade e sua grande ausência de sujeito, transformando-a num idílio ou num jogo lírico. (LUKÁCS, 2006, p. 57)

A prosa, por seu turno, é característica do tempo em que a leveza não é mais dada e em que o sentido está por ser descoberto, um mundo onde o herói só pode superar o peso da vida a duras penas. Novamente, o que está em jogo nas análises de Lukács é a relação íntima entre as formas épicas, a epopeia e o romance, e a vivência do homem, não como algo exterior, mas na origem da própria forma. É partindo da vivência do homem no mundo moderno, oposto ao mundo homogêneo grego antigo, que Lukács encontrará na busca a intenção fundamental determinante da forma do romance. Como afirma, enquanto a epopeia, característica de um mundo fechado e homogêneo, dá forma a uma totalidade de vida fechada a partir de si mesma, o romance deverá descobrir, pela forma, a totalidade oculta da vida. A impossibilidade de enxergar uma totalidade e a ruptura entre o sujeito e o mundo conduziram a uma experiência de constante inquietação e inquérito quanto ao sentido, da qual a busca é a expressão. Por não poder prescindir da situação histórica na composição, isto é, porque o escritor não pode negar o alheamento diante do mundo e de si próprio por meios composicionais, a busca se objetiva como psicologia do herói do romance. O romance, tal como Lukács o analisa, é uma forma marcada pela ausência e pela busca. Como os objetivos e a trajetória dessa ação não podem ser dados imediatamente ou não necessariamente coincidem com contextos objetivos ou exigências éticas, a procura do herói romanesco pode apresentar-se também como crime e loucura, formas extremas do alheamento da ação, diferentemente das formas antigas da epopeia ou da tragédia, em que o crime e a loucura constituíam elementos inexistentes ou marginais. Lukács conclui que o romance, ao ocupar-se da vida, reconhece o desaparecimento dos objetivos evidentes e a desorientação como elementos constitutivos de sua própria forma.

Em sua análise do romance Lukács identifica dois elementos sobre os quais se apoiam sua estrutura característica: o herói e o mundo. No romance, o mundo com que o herói se depara é o mundo da convenção. Como não são dados de forma imediata os objetivos de sua busca, o herói não reconhece no mundo nenhuma relação entre este e qualquer necessidade além dele, o dever ser. O mundo simplesmente é. Lukács vem falar de um profundo

alheamento do homem e de uma morbidez do mundo humano, já que o mundo das convenções abarca quase tudo com exceção de parte da interioridade do homem. De acordo com Lukács, o mundo das convenções é

Um mundo de cuja onipotência esquiva-se apenas o mais recôndito da alma; um mundo presente por toda a parte em sua opaca multiplicidade e cuja estrita legalidade, tanto no devir quanto no ser, impõe-se como evidência necessária ao sujeito cognitivo, mas que, a despeito de toda essa regularidade, não se oferece como sentido para o sujeito em busca de objetivo nem como matéria imediatamente sensível para o sujeito que age. (LUKÁCS, 2006, p. 62)

Lukács traça um paralelo entre o mundo humano e a natureza, descrevendo o mundo das convenções como uma segunda natureza, um mundo criado pelo homem onde o sentido ainda é visível, porém em face do qual o homem se sente outro. O paralelo se dá na medida em que o mundo das convenções apresenta-se como necessidades alheias ao sentido, impenetráveis e inapreensíveis em sua verdade. A natureza é objeto de uma identificação com a alma no gênero lírico, enquanto no gênero épico a natureza constitui-se como um pano de fundo, cenário, voz de acompanhamento. Aí, como afirma Lukács, ela perde sua independência e apresenta-se apenas como uma projeção da essência apreensível pelos sentidos, uma projeção da interioridade. Diferentemente da natureza, entretanto, essa segunda natureza constituída pelo mundo das convenções humanas não apresenta nenhuma substancialidade lírica. De acordo com Lukács, ela é demasiado familiar às aspirações da alma para ser tratada como simples matéria-prima dos estados de ânimo e demasiado alheia para ser-lhe expressão adequada. A segunda natureza não é simplesmente muda e alheia aos sentidos como a primeira: ela é um complexo de sentido petrificado que se tornou estranho, já de todo incapaz de despertar a interioridade. Como não podem mais se tornar significativas, aponta Lukács, a única relação que os homens podem manter com o mundo das convenções é da lei, pela ignorância ao que se obedece. Tais elementos sobrevivem apenas com as leis e sem estas sucumbiriam ao nada. A segunda natureza, por seu caráter criado não é realmente natureza, mas apresenta um caráter contraditório que explica a relação do homem moderno com o mundo, nas palavras de Lukács:

O alheamento da natureza em face da primeira natureza, a postura sentimental moderna ante a natureza, é somente a projeção da experiência de que o mundo circundante criado para os homens por si mesmos não é mais o lar paterno, mas um cárcere [...] A primeira natureza, a natureza como conformidade a leis para o puro conhecimento e a natureza como o que traz consolo para o puro sentimento, não é outra coisa senão a objetivação histórico-filosófica da alienação do homem em relação às suas estruturas. (LUKÁCS, 2006, p. 64)

O outro termo na análise lukacsiana do romance é o herói. De acordo com Lukács, o herói romanesco, o indivíduo épico, nasce do alheamento diante do mundo das convenções. A própria vida interior está condicionada à ruptura entre homem e mundo. Na epopeia, de

maneira diferente, o herói nunca é um indivíduo. Pelo contrário, para Lukács, o traço essencial da epopeia é que seu objeto não é o destino de um indivíduo, mas o de uma comunidade. O herói da epopeia representa o destino de uma nação e está além das questões éticas comuns. Já que é necessário excluir do destino todas as causalidades mesquinhas da vida, por exigência formal, tais personagens são representados como nobres. Para Lukács, na epopeia é impossível que um indivíduo torne-se tão isolado em si mesmo, tão voltado para si, a ponto de tornar-se uma individualidade pela perfeição e completude do sistema de valores que determina o cosmo que cria um todo demasiado orgânico.

Em resumo, em suas primeiras obras, Lukács compõe uma teoria dos gêneros literários e do romance, em particular, baseada em aspectos históricos e filosóficos. A base de seu argumento é a diferença entre a experiência do homem clássico e do homem moderno. Uma crítica cultural, portanto. Em oposição ao mundo clássico, em que totalidade orgânica se apresenta à literatura, o mundo moderno é heterogêneo, aberto. Aqui a totalidade não é mais possível e o sentido está por ser encontrado ou construído. O romance é a epopeia desse mundo. Para Lukács, não se trata da busca de uma arte abstrata e aspectos formais desassociados da realidade, portanto. Tanto a arte grega e a arte moderna estão profundamente vinculadas à vivência do homem nos dois mundos. Diferentemente do mundo antigo em que a totalidade orgânica oferecia-se à criação, na era moderna a forma deve lidar com a fragmentariedade, o romance responde a essa questão tematizando a própria ausência de sentido. Lukács explora largamente os termos da relação em que se apoia a estrutura do romance, o herói e o mundo. O mundo humano se transformou em segunda natureza, pela ausência de sentido aos olhos humanos, porém diferentemente da natureza de fato, o mundo das convenções não se presta à expressão lírica. O herói do romance, diante da alienação do mundo, individualiza-se. Na epopeia antiga, o herói não era um indivíduo, mas a comunidade. Como afirma Lukács, o romance é a narrativa do herói problemático do mundo em busca de sentido.

3.3 História e realismo

Lukács se filia ao Partido Comunista da Hungria em 1918, dedicando-se às reflexões de Marx e Lênin nos anos seguintes, o que terá grandes impactos sobre a sua reflexão literária. *O romance histórico*, escrito em Moscou entre 1936 e 1937, é um dos seus primeiros esforços de construir uma estética e uma reflexão sobre a literatura de orientação marxista. Uma mudança de perspectiva dos estudos literários de Lukács se verifica após seu contato

com o materialismo histórico, permitindo encontrar em sua obra um tom cada vez mais sociológico na medida em que se acentua a relação entre a literatura e a realidade social e histórica. A principal transformação da perspectiva lukacsiana refere-se à totalidade. Até então, para Lukács, a totalidade era possível apenas através da obra, portanto uma totalidade criada e artificial. Além disso, tratava-se de uma questão individual. A atenção de Lukács voltava-se para a possibilidade de o homem se comunicar através da forma artística num mundo onde a modernidade e o individualismo se aprofundavam. Agora, a noção de totalidade é histórica e coletiva. Para Lukács, entre os séculos XVIII e XIX, com a Revolução Francesa, com as guerras napoleônicas e com as revoltas e revoluções liberais que as acompanharam, produziu-se uma mudança da relação das populações com a história. Na medida em que os processos de ruptura se multiplicam, se aceleram e envolvem contingentes cada vez maiores, ocorre uma transformação da relação dos homens com a história, que passa, progressivamente, a ser percebida em sua relação com o cotidiano. Os nexos entre os grandes processos sociais e a vida comum tornam-se cada vez mais visíveis, através do que Lukács chama de “vivência histórica das massas”, unindo o conceito de vivência com que trabalha desde o início de sua obra a esse olhar sobre os processos sociais que gestaram a modernidade. Dessa forma, com a destruição revolucionária do Antigo Regime, é possível uma reconciliação com a totalidade. Como afirma Silva (informação verbal)⁵, a totalidade retorna desmistificada como totalidade histórica em devir. É importante destacar o duplo caráter do processo que Lukács busca caracterizar como ação e consciência das populações, trata-se de um profundo processo de transformação da percepção da história como uma coisa viva, um movimento permanente de mudanças, que se dá através da participação dos homens nos processos sociais. Essa ideia representa uma mudança importante na perspectiva lukacsiana, a análise da forma literária abre-se agora à totalidade histórica. Como afirma Lukács,

Somente no romance cuja matéria constitui a necessidade da busca e a incapacidade de encontrar a essência, o tempo está implicado na forma: o tempo é a resistência da organicidade presa meramente à vida contra o sentido presente, a vontade da vida em permanecer na própria imanência perfeitamente fechada (LUKÁCS, 2006, p. 129).

A preocupação do jovem Lukács com a forma literária permanece, os nexos entre literatura e realidade não podem ser buscados em uma relação mecânica com o conteúdo, mas na relação entre forma e história.

⁵ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

Silva (informação verbal)⁶ ressalta o desconcerto do pensamento de Lukács. Filiado ao Partido Comunista, escreve em Moscou durante o período estalinista, entretanto encontra na Revolução Burguesa de 1789, não na Revolução Socialista de 1917, a reconciliação com a totalidade histórica. Lukács tem uma relação ambígua com o governo soviético e se aproveita das movimentações do conflito com o fascismo para por vezes distanciar-se da ortodoxia. O autor volta-se para o romance realista clássico do século XIX, buscando através da análise do romance histórico explicar o desenvolvimento dessa literatura que se ocupa da representação da realidade moderna. Trata-se do desenvolvimento de uma expressão realista, através da relação do romance com o tempo, tematizando a determinação histórica a partir das conexões do presente com o passado. O desenvolvimento do romance histórico inicia um período marcado pela literatura realista, que vai das guerras napoleônicas até o fracasso dos movimentos de 1848, a ascensão de Luís Bonaparte e, posteriormente, a derrota da Comuna de Paris. Quando a burguesia, gradativamente, afasta-se do proletariado e assume uma posição apologética em relação ao capitalismo, o realismo entra em declínio na Europa ocidental e a literatura naturalista ganha espaço. Da mesma maneira que põe a revolução burguesa e não a revolução socialista em questão, Lukács vai buscar nas formas do romance realista burguês do início do século XIX, não no realismo socialista determinado pela burocracia soviética, o modelo do grande realismo. O realismo para Lukács refere-se não propriamente a uma escola literária e muito menos a um registro exaustivo da realidade em seus detalhes, mas à apreensão através da literatura dos movimentos pelos quais o presente vem a ser o que é.

O marco do desenvolvimento do romance histórico para Lukács é a publicação de *Waverley* por Walter Scott, que teria influenciado também a obra de Tolstói. O caráter histórico do romance é dado pelo fato de a particularidade dos homens ativos derivar da especificidade histórica de seu tempo, colocando a determinação temporal concreta dos homens retratados. Lukács rejeita uma filiação superficial ou formalista ao romance do Oriente, o romance medieval ou o romance social do século XVIII, sua raiz está na mudança de perspectiva causada pelas mudanças profundas que tem lugar com a Revolução Francesa e os processos que dela decorrem, que possibilitaram ao homem se conectar com a totalidade através da história. Como afirma Lukács, a Revolução Francesa, as guerras revolucionárias, a ascensão e queda de Napoleão fizeram da história, uma “experiência das massas em escala

⁶ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

européia e talvez mundial”. *Waverley* foi publicado em 1814, o mesmo ano da queda de Napoleão. A mudança da percepção do tempo está ligada a aceleração que inaugura a modernidade, como afirma Lukács “a celeridade das mudanças confere a essas revoluções um caráter qualitativamente especial, apaga das massas a impressão de “acontecimento natural”, torna o caráter histórico das revoluções muito mais visível do que costuma ocorrer em casos isolados” (LUKÁCS, 2011, p. 38).

Essa transformação da relação com a história está relacionada também às guerras que envolvem a emergência da modernidade, como caracteriza Lukács extensamente. As guerras dos Estados absolutistas no antigo regime eram travadas entre pequenos exércitos mercenários. A guerra deveria ser mantida afastada da população comum, para a preservação da ordem militar e civil. Com a Revolução de 1789, ocorre, entretanto, uma mudança. Na guerra contra a coalizão de monarquias absolutistas, a República Francesa cria exércitos de massa. A diferença entre o exército de mercenários e o exército de massas não é apenas quantitativa, é principalmente qualitativa. Lukács destaca a necessidade de convencimento popular à participação na guerra. Em vez de preservar a ordem simplesmente, é necessário envolver o povo no conflito através da propaganda de guerra, o conteúdo e a finalidade do confronto devem ser claramente explicados às pessoas comuns, construindo uma relação entre o homem, a pátria e a luta, uma relação entre o indivíduo e os grandes processos históricos. Com a queda da barreira social entre os oficiais nobres e as tropas e a abertura dos mais altos postos a todos, o que seria mais uma consequência da Revolução, torna-se também distinta a relação entre a vida do povo e o moderno exército de massas em comparação com os antigos exércitos absolutistas. As brechas nas barreiras sociais verificam-se mesmo entre os países que lutam contra a revolução, com o estabelecimento do vínculo entre os exércitos e o povo durante a própria guerra, por exemplo. Mesmo no caso das invasões napoleônicas, o exército francês busca estabelecer um vínculo com as populações locais, tendo em vista o abastecimento. Embora haja saques e outras ações desse tipo, como observa Lukács, as guerras napoleônicas também eram guerras de propaganda e as tropas buscam estabelecer relações de outra ordem com os locais. Por fim, aponta Lukács, a enorme expansão das guerras em termos geográficos tem um novo papel qualitativo na ampliação dos horizontes das populações. Enquanto as guerras do absolutismo em sua maioria estavam reduzidas a pequenas manobras em torno de determinados locais como fortalezas, agora é a Europa e o mundo inteiro que se transformam em palco de guerra. Na medida em que os exércitos são levados a amplos movimentos por todo o continente europeu e ainda a partes da Ásia e da África, um significativo contingente populacional tem contato com outras realidades sociais e

culturais, com as quais, de outra maneira, dificilmente teriam qualquer tipo de relação.

É uma grande transformação da escala dos processos sociais na visão das populações, que se opera com a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas. Como afirma Lukács, “assim, criam-se possibilidades concretas para que os homens apreendam sua própria existência como algo historicamente condicionado, vejam na história algo que determina profundamente sua existência cotidiana, algo que lhes diz respeito diretamente” (LUKÁCS, 2011, p. 40). Ocorre uma apropriação das massas da questão nacional disparada pelas revoluções burguesas, principalmente na França, mas também em outros países. Berlin (1988) observa os impactos culturais das guerras napoleônicas sobre a Rússia. Ainda que a Rússia fosse um dos principais atores na aliança para contenção dos efeitos da Revolução Francesa, as guerras napoleônicas têm um efeito fundamental no desenvolvimento da *intelligentsia* russa, proporcionando uma mudança de percepção dos intelectuais em relação ao povo. A Rússia se descobre uma grande potência europeia e esse orgulho baseia-se em grande parte na atuação heroica das pessoas comuns. Além disso, a ocupação de Paris possibilitou o contato dos oficiais e das tropas com os valores liberais. A ação da Rússia como uma liderança reacionária para se defender da invasão francesa e conter a revolução foi afetada pela atração das mesmas ideias liberais que deram origem ao processo de ascensão de Napoleão. Essas tendências vão desembocar no reformismo da Revolta Dezembrista de 1825, que terá profundo impacto sobre a *intelligentsia*, e até mais tarde no desenvolvimento do populismo e na penetração do socialismo no país. É o fascínio pelos dezembristas que leva Tolstói a escrever *Guerra e Paz*, que termina por se restringir à invasão da Rússia e à guerra contra as tropas de Napoleão. Sobre os efeitos da revolução burguesa sobre as populações europeias, Lukács sintetiza:

Assim, nessa vivência da história pelas massas, por um lado, o elemento nacional vincula-se aos problemas da reconfiguração social, e, por outro, o vínculo da história nacional com a história mundial torna-se consciente em círculos cada vez maiores. Essa consciência progressiva do caráter histórico do desenvolvimento também começa a se evidenciar no juízo crítico sobre as condições econômicas e a luta de classes. (LUKÁCS, 2011, p. 41)

Os efeitos dessa transformação de consciência de que fala Lukács podem ser percebidos no debate de ideias característico do século XIX acerca da história. Atores progressistas e reacionários revezam-se atribuindo à história diferentes sentidos, os últimos para justificar a ordem do Antigo Regime e contrapor-se às palavras de ordem liberais e os primeiros para afirmar a necessidade das revoluções e das mudanças.

Para Lukács, a vivência histórica de significativos setores das populações europeias, as “massas”, que marca o nascimento da modernidade, permite na literatura uma reconciliação

com a totalidade, como uma dimensão histórica e social. A forma do romance é constituída também por essa relação com a história, não como passado simplesmente, mas como a consciência da existência do tempo, do mundo como resultado da dinâmica de forças sociais, a possibilidade de narrar como a realidade vem a ser o que é. Lukács observa agora por outra perspectiva a relação entre forma literária e tempo. Para Silva (informação verbal)⁷, este é o principal elemento da influência do marxismo sobre Lukács, sua concepção de história como uma articulação entre passado, presente e futuro – totalidade. O romance histórico não representaria em Lukács um subgênero do romance, mas o momento em que ele se torna realista. O romance realista apresenta uma narrativa que representa uma dinâmica entre passado e presente, que permite ver no presente um mundo em construção. A totalidade assim não é mais apenas uma dimensão da obra como pensava o Lukács em suas obras iniciais, a perspectiva do todo torna-se possível através da história com a mudança de experiência e de percepção das populações europeias. Para Lukács, agora totalidade refere-se ao processo social do qual o romance realista busca apreender as tendências fundamentais, não em um registro extensivo, mas provocar a impressão de totalidade. Como afirma Lukács, retomando a noção de vivência e a relação entre romance e vida tão características de suas primeiras obras:

A verdadeira totalidade artística de uma obra literária depende da completude do quadro que apresenta dos fatores sociais essenciais que determinam o mundo representado. Portanto, pode basear-se apenas na experiência intensiva do autor do processo social. Somente essa experiência pode revelar os fatores sociais essenciais e fazer com que a apresentação artística gravite ao seu redor de maneira livre e natural. A marca registrada da grande obra-prima realista é precisamente que sua totalidade intensiva de fatores sociais essenciais não requer, nem sequer tolera, uma inclusão meticulosamente precisa ou pedantemente enciclopédica de todos os fios que compõem o emaranhado social; em tal obra-prima, os fatores sociais mais essenciais podem encontrar expressão total na conjunção aparentemente acidental de alguns poucos destinos humanos. (LUKÁCS, 1964a, 147).⁸

E como afirma ainda Silva (informação verbal)⁹, “não basta descrever minuciosamente, é preciso circunscrever esse passado a uma qualidade, algo que tenha sentido e esse sentido

⁷ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

⁸ The true artistic totality of a literary work depends on the completeness of the picture it presents of the essential social factors that determine the world depicted. Hence, it can be based only on the author's own intensive experience of the social process. Only such experience can uncover the essential social factors and make the artistic presentation centre round them freely and naturally. The hallmark of the great realist masterpiece is precisely that its intensive totality of *essential* social factors does not require, does not even tolerate, a meticulously accurate or pedantically encyclopaedic inclusion of all the threads making up the social tangle; in such a masterpiece the most essential social factors can find total expression in the apparently accidental conjunction of a few human destinies. (LUKÁCS, 1964a, 147).

⁹ Comentário realizado por Arlenice da Silva no I Curso Livre Lukács, promovido pela Editora Boitempo em parceria com os cursos de pós-graduação em História e Serviço Social da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, PUC-SP, em março de 2016.

vem no presente”. Através dos nexos ficcionais tecidos pelo autor observa-se uma racionalização das forças sociais e históricas, que não necessariamente partem da consciência e da intenção do artista.

Em conclusão, à luz do materialismo histórico, Lukács atualiza seus estudos sobre a forma artística moderna observando que não se trata mais da tradição e da cultura, porque não é mais a epopeia clássica, mas da totalidade através dos nexos da história porque é o romance burguês. A análise e defesa do realismo que o autor inicia demonstram a preocupação de Lukács com a compreensão do mundo como uma realidade dinâmica, não acabada, que pode ser compreendida e em que o homem pode agir e determinar seus rumos. O romance realista do século XIX seria a forma artística mais significativa desse aspecto.

3.4 O realismo de Tolstói

A análise de Lukács sobre a obra de Tolstói parte de sua crítica à literatura realista europeia da segunda metade do século XIX, quando a tendência naturalista substituíra o realismo, e também ao relativo descompasso do processo social na Rússia em relação ao Ocidente. Na realidade russa, o conflito entre burguesia e proletariado ainda não ocupava um lugar central, sendo preponderante a luta entre proprietários de terras e camponeses. Como analisa o autor, a derrota dos movimentos de 1848 marca o início do declínio do realismo na literatura europeia. Na Europa ocidental, a partir de então a burguesia passa a assumir uma posição apologética em relação ao capitalismo, temendo a insurreição do movimento operário. Haveria assim uma diferença estética importante entre autores do início do século XIX, como Honoré Balzac e Stendhal, que, ainda que completamente inseridos na burguesia, conseguiam representar as lutas sociais, e os autores pós-1848, como Gustave Flaubert e Émile Zola, escritores profissionais, com obras que, ainda que assumissem um tom crítico em relação ao capitalismo, estavam impossibilitados, por sua forma, da devida representação dos movimentos da sociedade. Nos romances pós-1848, como afirma Lukács, a descrição tende a ocupar o lugar da narração. Para Lukács, o naturalismo consistiria na tendência a descrever uma variedade luxuriante de detalhes muito mais que narrar a ação das personagens e seu encadeamento. Diante desse estado de coisas, Tolstói e os autores russos da segunda metade do século XIX, encontram-se em uma tendência contrária. Para Lukács, Tolstói representa um avanço no realismo, tanto na literatura russa e na literatura mundial e sua originalidade está relacionada à posição complexa que ocupa entre as duas gerações do realismo europeu do século XIX e ao descompasso entre o desenvolvimento russo e europeu. Lukács reporta-se à

crítica de Lênin, para quem a obra de Tolstói, precisamente por suas contradições, seria o espelho da Revolução Russa de 1905. O texto de Tolstói por sua inseparável mistura de grandeza histórica e ingenuidade refletiria a fraqueza e a grandeza do movimento camponês entre a abolição da servidão em 1861 e a Revolução de 1905. De acordo com Lênin, a crítica de Tolstói à sociedade russa do século XIX é feita do ponto de vista de um “ingênuo patriarca camponês”. Para compreender a obra de Tolstói e as condições de seu realismo particular, seria necessário entender o significado revolucionário da revolta do campesinato.

Na análise lukacsiana, se a Revolução Francesa e as guerras napoleônicas, no período de 1789 a 1814, marcam um período de mudança da vivência das massas com o tempo e a história, possibilitando a emergência de uma filosofia da história e o aparecimento do romance realista histórico, que aponta a possibilidade de reconciliação do romance com a totalidade, ao contrário, o ano de 1848, com a derrota das jornadas de junho em Paris, a posterior ascensão de Luís Bonaparte e a derrota dos levantes liberais por toda a Europa, marcam uma mudança de posição da burguesia que abandona seus antigos ideais revolucionários, consolida seu domínio e afasta-se definitivamente do proletariado, passando a assumir uma posição reacionária. Como afirma Lukács:

Após as revoluções de 1848, a ascensão de junho e especialmente a Comuna de Paris, a ideologia da burguesia europeia entrou em um período de apologética. Com a unificação da Alemanha e da Itália, as tarefas decisivas da revolução burguesa tinham sido realizadas por um tempo, no que diz respeito às grandes potências da Europa ocidental. É, claro, característico que, tanto na Alemanha como na Itália, as tarefas foram realizadas não por métodos revolucionários, mas decididamente reacionários. A luta de classes entre a burguesia e a classe trabalhadora tinha se tornado visivelmente a questão central de todo problema social. A ideologia da burguesia evoluiu cada vez mais para a proteção do capitalismo contra as reivindicações dos trabalhadores à medida que as condições econômicas da era imperialista amadureciam em ritmo acelerado, exercendo uma influência rapidamente crescente sobre a evolução ideológica da burguesia. (LUKÁCS, 1964a, p. 134)¹⁰

Trata-se de uma reorganização, portanto, da luta de classes. É preciso impedir que as armas forjadas contra o Antigo Regime sejam usadas agora contra a própria burguesia. Na literatura esse movimento resulta para Lukács na degeneração da tradição realista, com a tendência naturalista à descrição. Isso não significa uma simples adesão à ordem por parte dos autores, entretanto, é um problema de forma, intimamente relacionado ao desenvolvimento capitalista

¹⁰ After the revolutions of 1848, the June rising and especially the Paris Commune, the ideology of the European *bourgeoisie* entered upon a period of apogetics. With the unification of Germany and of Italy, the decisive tasks of the *bourgeois* revolution had been accomplished for a time, so far as the great powers of Western Europe were concerned. It is of course characteristic that both in Germany and in Italy the tasks were accomplished not by revolutionary but decidedly reactionary methods. The class struggle between bourgeoisie and the working class had visibly become the central issue in every social problem. The ideology of the bourgeoisie evolved increasingly towards the protection of capitalism against the claims of the workers as the economic conditions of the imperialist age matured at an accelerating pace, exercising a rapidly growing influence on the ideology evolution of the *bourgeoisie*. (LUKÁCS, 1964a, p. 134)

e à posição da literatura.

Para tratar da diferença entre o realismo do início do século XIX e da geração pós-1848, Lukács retoma por outra perspectiva sua noção de vivência, a partir da oposição entre participar e observar. Não se trata aqui apenas de uma questão estética, mas também da relação entre os autores e a realidade social e da autonomia da literatura em meio ao processo social. Para o velho realismo, do início do século XIX, a literatura não constitui seu principal fim nem sua principal conexão com a sociedade, faz parte de sua experiência mais ampla, de seu contato com a sociedade, como luta ideológica, reflexão e busca de saídas os principais impasses. Diferentemente, para a geração seguinte do realismo na Europa ocidental, a literatura torna-se um fim em si mesma e, à medida em que a burguesia adota uma posição de defesa do capitalismo, estes autores tendem ao isolamento e à crítica da realidade social. Não se trata, entretanto, para Lukács, de uma opção, mas da possibilidade de a sociedade oferecer tendências históricas suficientemente potentes com que o escritor possa se identificar. A sociedade burguesa pós-1848 não podia apresentar essa intensidade com a qual os autores pudessem se identificar e os autores tendiam ao isolamento dos processos sociais, não raro com um tom sentimental e ressentido, tornando-se espectadores. Assim, de acordo com Lukács, a geração realista pós-1848 dispõe de um material de vida mais raso e estreito que os realistas da geração anterior. Como sintetiza o autor,

Os escritores que tentaram retratar o mundo em um espírito de oposição podiam representar apenas a infâmia desprezível de seu próprio ambiente social e, assim, a realidade que refletiam os levou à trivialidade estreita do naturalismo. Se, estimulados pela sede de coisas melhores, queriam ir além dessa realidade, não conseguiam encontrar o material de vida que poderiam ter elevado à grandeza pela concentração poética fiel à realidade. (LUKÁCS, 1964a, p. 135)¹¹

A geração pós-1848, na Europa ocidental, devia agora se contentar com a observação das experiências que não podiam acessar em sua vida diretamente. Daí a importância do detalhe na composição dos romances do realismo da segunda metade do século XIX, trata-se de representar com maestria esse quadro da vida social observado pelo artista.

Lukács (1964) debruça-se sobre o fenômeno do crescente interesse pela literatura escandinava e russa, particularmente por Ibsen e Tolstói, na Europa ocidental, nas décadas de 1870 e 1880. O interesse súbito explica-se por uma relação contraditória de familiaridade e de estranheza do público. Por um lado, está o reconhecimento do público do traço da antiga

¹¹ The writers who attempted to depict the world in a spirit of opposition, could depict only the contemptible baseness of their own social surroundings and thus the reality which they mirrored drove them into the narrow triviality of naturalism. If, spurred on by their thirst for better things, they wanted to go beyond this reality, they could not find the life-material which they could have stepped up to greatness by true-to-life poetic concentration. If they attempted to depict greatness, the result was an increasingly empty, abstractly Utopian, in the worst sense romantic, picture. (LUKÁCS, 1964a, p. 135)

tradição realista, pré-1848 (para Lukács, a “verdadeira arte”), nas obras dos autores e também o fato de ocuparem-se de questões semelhantes às do público ocidental, porém apresentando soluções mais radicais. As razões não são apenas estéticas, como afirma Lukács citando Engels,

Engels apontou a razão essencial para o sucesso da literatura russa e escandinava na Europa: em uma época em que força de caráter, iniciativa e independência estavam desaparecendo cada vez mais da vida cotidiana do mundo burguês e em que escritores honestos podiam descrever apenas a diferença entre os carreiristas vazios e os vigaristas estúpidos (como Maupassant), os russos e os escandinavos mostraram um mundo em que os homens lutavam com uma paixão feroz - embora com futilidade trágica ou tragicômica - contra sua degradação pelo capitalismo. Assim, os heróis dos escritores russos e escandinavos lutavam as mesmas batalhas que os personagens da literatura ocidental e eram derrotadas essencialmente pelas mesmas forças. Mas sua luta e sua derrota eram incomparavelmente maiores e mais heroicas que as de caráter similar na literatura ocidental. (LUKÁCS, 1964a, p. 134)¹²

E não se trata de uma questão apenas formal. Como defende Lukács, Tolstói não apresenta uma influência imediata dos autores do primeiro realismo em termos estéticos, todavia assume posições semelhantes diante da realidade. Isso era possível pelo descompasso entre o seu meio social e o ocidente. A Rússia e a Escandinávia apresentam um desenvolvimento retardado em relação ao restante da Europa, a luta de classes se encontrava aí “atrasada”. A Noruega, por um lado, teria um desenvolvimento “normal”, encontrando-se em retardo apenas por seu isolamento geográfico e condições naturais e a literatura norueguesa já apontava para os caminhos de sua integração no desenvolvimento do capitalismo europeu. Algo diferente se passava com a Rússia, que apresentava uma realidade sócio-histórica bastante distinta, o que terá efeitos importantes sobre a obra de Tolstói, como afirma Lukács:

O atraso capitalista da Rússia era de um caráter totalmente diferente. A irrupção do capitalismo na servidão semi-asiática do tsarismo provocou uma inquietação social generalizada que durou da abolição da servidão até a revolução de 1905. Lênin diz que Tolstói foi o espelho dessa época. Seu desenvolvimento específico determinou os traços específicos da arte de Tolstói e, com ela, a diferença entre a influência na Europa de Tolstói, por um lado, e a dos escandinavos, por outro. (LUKÁCS, 1964a, p. 136)¹³

E é exatamente nessa relação de Tolstói com a realidade da Rússia do final do século XIX,

¹² Engels pointed out the essential reason for the success of Russian and Scandinavian literature in Europe: in an age in which force of character, initiative and independence were increasingly disappearing from the everyday life of the bourgeois world and in which honest writers could depict only the difference between the empty careerist and the stupid dupe (like Maupassant) the Russians and Scandinavians showed a world in which men struggled with fierce passion – even though with tragic or tragicomic futility – against their degradation by capitalism. Thus, the heroes of the Russian and Scandinavian writers fought the same battles as the characters in western literature and were defeated by essentially the same forces. But their struggle and their defeat were incomparably greater and more heroic than that of similar character in western literature. (LUKÁCS, 1964a, p. 134)

¹³ The capitalist backwardness of Russia was of a totally different character. The irruption of capitalism into the semi-Asiatic serfdom of Tsarism brought about widespread social unrest which lasted from the abolition of serfdom to the revolution of 1905. Lenin says that Tolstoy was the mirror of this epoch. Its specific development determined the specific traits of Tolstoy’s art and with it the difference between the influence on Europe of Tolstoy on the one hand and of the Scandinavian on the other. (LUKÁCS, 1964a, p. 136)

nesse longo e conturbado período pré-revolucionário, que Lukács identifica a filiação de Tolstói à tendência realista, não apenas por uma adesão aos métodos estéticos. Como afirma:

Os princípios seguidos em seu realismo representam objetivamente uma continuação da grande escola realista, mas subjetivamente eles cresceram a partir dos problemas de seu próprio tempo e de sua atitude em relação ao grande problema de seu tempo, a relação entre explorador e explorado na Rússia rural. É claro, o estudo dos antigos realistas teve uma influência considerável no desenvolvimento do estilo de Tolstói, mas seria errado tentar derivar o estilo de realismo tolstoiano na arte e na literatura em uma linha reta dos antigos grandes realistas. (LUKÁCS, 1964a, p. 129)¹⁴

O realismo, para Lukács, não é um estilo ou a filiação a um movimento artístico, trata-se de uma relação com a realidade, intimamente relacionada a condições sociais particulares. O parentesco que Lukács traça entre Tolstói e os autores realistas da Europa ocidental não é entre os estilos propriamente, mas em relação às condições sociais. Assim, Tolstói desenvolve uma literatura realista, porém não através do simples emprego dos métodos dos autores realistas da primeira geração.

Como nota Lukács em sua análise, Tolstói não está alheio às questões sociais e estéticas de seus contemporâneos. À medida em que o desenvolvimento capitalista se aprofunda na Rússia e que as instituições tradicionais entram em decadência, o autor é confrontado cada vez mais com os mesmos processos sociais que levaram na Europa ocidental ao tipo particular de literatura realista da geração pós-1848. Entretanto, imerso no contexto sócio-histórico russo, em que a revolução burguesa ainda estava na ordem do dia e onde predominava o conflito entre camponeses e proprietários de terra, Tolstói encontra elementos na realidade que lhe permitem formular soluções bastante distintas de seus contemporâneos ocidentais e que significam uma renovação da tradição realista. Como afirma Lukács, citando Lênin, acerca da relação entre Tolstói e o período pré-revolucionário da Rússia do final do século XIX:

Na visão de Lênin as contradições das visões e imagens de Tolstói, a mistura inseparável de grandeza histórica com simplicidade infantil forma uma unidade orgânica que é o reflexo filosófico e artístico tanto da grandeza quanto da fraqueza do movimento camponês entre a libertação dos servos em 1861 e a revolução de 1905. Lênin apreciou plenamente a maestria suprema com a qual Tolstói pintou algumas das características mais importantes desse período e a arte consumada com a qual retratou tanto proprietários de terras quanto camponeses. Lênin também demonstrou de maneira mais convincente que, quando Tolstói criticou tão habilmente e tão veementemente a sociedade russa de seu tempo, ele o fez quase inteiramente do ponto de vista de um camponês “patriarcal” ingênuo. O que Tolstói expressou foi, na visão de Lênin, o sentimento daqueles milhões de russos que já haviam chegado ao ponto de odiar seus senhores, mas ainda não haviam chegado ao

¹⁴ The principles followed in his realism objectively represent a continuation of the great realist school, but subjectively they grew out of the problems of his own time and out of his attitude to the great problem of his time, the relationship between exploiter and exploited in rural Russia. Of course, the study of the old realists had a considerable influence on the development of Tolstoy's style, but it would be wrong to attempt to derive the Tolstoyan style of realism in art and literature in a straight line from the old great realists. (LUKÁCS, 1964a, p. 129)

ponto de entrar em uma luta consciente, consistente e impiedosa contra eles. (LUKÁCS, 1964a, p. 126)¹⁵

Essa é a principal característica da obra de Tolstói na análise de Lukács: a adoção da perspectiva dos camponeses diante da realidade. Diferentemente de seus contemporâneos ocidentais, Tolstói encontra na realidade um movimento com o qual pode se identificar e sua obra literária faz parte de sua relação com esse conflito. Entretanto, como afirma Lukács, não se trata de apontar um plano consciente do autor.

Tolstói obviamente não tinha noção da verdadeira natureza da revolução russa. Mas, sendo um escritor de gênio, ele registrou fielmente certos traços essenciais da realidade e, assim, sem saber, e contrariamente às suas intenções conscientes, tornou-se o espelho poético de certos aspectos dos desenvolvimentos revolucionários na Rússia. (LUKÁCS, 1964a, p. 137)¹⁶

O trabalho de representação realista não é um projeto consciente, não reside no conteúdo, daí também que não se trata de escritores que adotam posições progressistas no debate de ideias. Tolstói, profundamente cético do socialismo e de qualquer organização política de seu tempo foi capaz de representar os conflitos da sociedade russa. Para Lukács, o realismo é o resultado de uma característica subjetiva do autor, a disposição e a sensibilidade para o registro sem medo e sem favorecimentos tudo o que vê ao seu redor e um movimento social extensivo que por um lado seus problemas dirigem o escritor a observar e descrever seus aspectos mais importantes, por outro, “endireita sua espinha e dá-lhe força e coragem o suficiente para fertilizar sua sinceridade”. O realismo de Tolstói é possível por sua atenção ao movimento camponês e os conflitos no campo, que representam um desenvolvimento fundamental do processo revolucionário na Rússia. Até mesmo suas “ilusões” estariam integradas ao processo social, na perspectiva dialética de Lukács:

Todas as ilusões e as utopias reacionárias de Tolstói - da teoria libertadora do mundo de Henry George à teoria da não-resistência ao mal - estavam todas, sem exceção, enraizadas na posição específica do campesinato russo. O reconhecimento de sua necessidade histórica não os torna menos utópicos ou menos reacionários. Mas o efeito da necessidade histórica dessas ilusões é que, longe de atrapalhar o realismo de Tolstói, elas realmente contribuem para sua grandeza, profundidade e sentimento,

¹⁵ In Lenin's view the contradictions of Tolstoy's views and images, the inseparable mixture of historical greatness with childish simple-mindedness forms an organic unity which is the philosophical and artistic reflection of both the greatness and weakness of the peasant movement between the liberation of serfs in 1861 and the revolution of 1905. Lenin fully appreciated the supreme mastery with which Tolstoy painted some of the most important characteristic of this period and the consummate art with which he portrayed landowner and peasant alike. Lenin also demonstrated most convincingly that when Tolstoy so aptly and so venomously criticized the Russian society of his time, he did so almost entirely from the view-point of a naïve "patriarchal" peasant. What Tolstoy expressed was in Lenin's view the feeling of those millions of Russians who had already reached the point of hating their masters, but had not yet reached the point of entering on a conscious, consistent and merciless struggle against them. (LUKÁCS, 1964a, p. 126)

¹⁶ Tolstoy had of course no conception of the true nature of the Russian revolution. But being a writer of genius, he faithfully recorded certain essential traits of reality and thus, without his knowledge, and contrary to his conscious intentions, he became the poetic mirror of certain aspects of the revolutionary developments in Russia. (LUKÁCS, 1964a, p. 137)

embora naturalmente de maneira muito contraditória. (LUKÁCS, 1964a, p. 139)¹⁷ Assim, Tolstói foi realista e pôde captar as tendências do desenvolvimento do processo social russo precisamente porque encarnava suas contradições. O tipo de conhecimento que o realismo na literatura pode oferecer é de um tipo muito diferente da ciência, com a captação de suas tendências, mais que a apresentação objetiva dos dados da realidade.

3.5 A composição realista de *Ressurreição*

Como procurei demonstrar nos parágrafos anteriores, a análise lukacsiana situa a obra de Tolstói entre contrastes importantes, em meio ao desenvolvimento da literatura realista do século XIX e na relação entre Rússia e Europa Ocidental. Lukács acrescenta, entretanto, que Tolstói sofre influência dos mesmos fatores que alimentaram o fortalecimento da tendência naturalista no Ocidente, particularmente, em suas produções mais tardias, como *Ressurreição*. A obra tolstoiana acompanha o desenvolvimento do capitalismo na Rússia. Como aponta Lukács, no texto de Tolstói a realidade social apresenta uma rigidez e um acabamento muito mais elevado que na obra dos autores realistas do início do século XIX. O escritor passa gradativamente a encontrar os mesmos desafios a que seus contemporâneos ocidentais responderam com as técnicas naturalistas. O ritmo particular do desenvolvimento russo, permite a Tolstói, entretanto, o desenvolvimento de outras possibilidades e inovações dentro da tradição realista, como o encadeamento da narrativa a partir dos detalhes e a constituição de situações extremas no interior da trama ou através de intensidades latentes. É a partir dessa perspectiva lukacsiana que gostaria de tratar da narrativa de *Ressurreição*.

Como aponta Lukács é possível encontrar na obra de Tolstói atitudes semelhantes a de seus contemporâneos ocidentais, ainda que tais comportamentos tenham efeitos distintos em seu texto. Por exemplo, à semelhança da atitude dos autores da geração pós-1848 no Ocidente, estranhos à burguesia e alheios aos conflitos sociais, Tolstói passa a ter uma crescente aversão pelos membros de sua classe, representados frequentemente como uma gangue de ladrões e parasitas. *Ressurreição* é um exemplo bastante explícito dessa tendência. Os proprietários de terra, a classe de Tolstói, são sempre representados em um viés profundamente negativo. Não há qualquer possibilidade de identificação entre o autor e sua

¹⁷ All Tolstoy's illusions and reactionary Utopias – from Henry George's world-liberating theory to the theory of non-resistance to evil, were all without exception rooted in the specific position of the Russian peasantry. Recognition of their historical necessity does not of course make them less Utopian or less reactionary. But the effect of the historical necessity of these illusions is that, far from hampering Tolstoy's realism, they actually contribute to its greatness, depths and feeling, although naturally in a very contradictory fashion. (LUKÁCS, 1964a, p. 139)

classe de forma imediata, sem um trabalho sobre essa realidade. O romance de Tolstói narra o “despertar” de Nekhlíúfov, príncipe proprietário de terras herdadas, para o sentido da riqueza e da propriedade e da exploração em que se sustentam. Nekhlíúfov, a personagem em que se centra a ação do romance, é um indivíduo diante do qual o mundo social é alheio e estranho. A narrativa acompanha a passagem do príncipe de um vago mal estar existencial a um alheamento e até mesmo a uma aversão visceral à nobreza russa. Tolstói opõe à sociedade à individualidade de Nekhlíúfov, referida por imagens como “consciência” ou “alma”. Sua individualidade é dominante na juventude, mas é esquecida conforme o príncipe integra-se a sua classe e apenas retorna quando é confrontado com sua indignidade ao reencontrar Máslova. Aí reside uma das interpretações possíveis do título da obra: a ressurreição da individualidade diante das convenções sociais, o que para Tolstói assume um tom religioso, ao associar, em seu profundo otimismo, a “consciência humana” à divindade. Assim, o leitor é apresentado inicialmente ao “crime” de Nekhlíúfov, o assédio e abandono de Máslova, e, conforme a personagem toma consciência de sua responsabilidade sobre o destino da camponesa e sua crise se aprofunda, a nobreza russa é representada em um tom cada vez mais irônico e grotesco. No decorrer da obra, Nekhlíúfov tende a um estranhamento e alheamento cada vez mais sem solução.

A primeira parte do romance se passa no dia do julgamento de Máslova, 28 de abril, na primavera, como especifica o narrador. Antes de conhecer Nekhlíúfov, o leitor é apresentado ao seu “crime” e ao contraste entre sua vida e a de sua vítima. A carcereira conduz Máslova da cela à escolta que deve lhe acompanhar na longa caminhada até o tribunal. O narrador apresenta a sujeira e as condições insalubres da prisão e faz uma digressão sobre a história da camponesa até ali: o nascimento na miséria, a ajuda das benfeitoras e o assédio de Nekhlíúfov, o homem a que amava, que precipitou outros assédios até a prostituição. A seguir, Tolstói passa a descrever a manhã de Nekhlíúfov minuciosamente em toda a sua opulência e conforto:

Na hora em que Máslova, exausta da longa caminhada aproximava-se do prédio do tribunal da circunscrição junto com a sua escolta, aquele mesmo sobrinho de suas educadoras, o príncipe Dmítri Ivánovitch Nekhlíúfov, que a havia seduzido, ainda estava deitado na sua cama alta, de molas e de colchão de penas, com os lençóis amarfanhados, e depois de abrir o colarinho do paletó do pijama, limpo e feito de tecido holandês, com pregas no peito bem marcadas com ferro de passar, fumou um cigarro. Olhava para a frente com os olhos parados e pensava no que teria de fazer naquele dia e no que acontecera no dia anterior. (TOLSTÓI, 2015, p. 27)

O contraste criado pelo narrador, na oposição da manhã das duas personagens, e a riqueza de detalhes com que Tolstói compõe a cena, o despertar de Nekhlíúfov, potencializam a impressão de desigualdade: Máslova, na prisão insalubre e sendo conduzida de um lado para o

outro pelos funcionários da justiça, Nekhliúdob, no conforto de seu quarto luxuoso, decidindo sobre como dispor de seu tempo. Entretanto, Nekhliúdob é uma figura pensativa e um tanto melancólica, mesmo antes de sua grande crise.

Após escolher, entre dezenas de gravatas e broches, os que primeiro lhe caíram na mão – antes era uma novidade e uma diversão, agora não fazia a menor diferença –, Nekhliúdob vestiu-se com uma roupa escovada e já pronta, que haviam deixado sobre uma cadeira, e saiu, embora não inteiramente fresco, mas limpo e perfumado, rumo a uma comprida sala de estar, com o assoalho encerado na véspera por três mujiques, um imenso bufê de carvalho, uma grande mesa extensível, também de carvalho, e que tinha algo de solene com seus pés muito afastados e esculpidos em forma de pata de leão. Sobre essa mesa coberta por uma fina toalha engomada, com grandes monogramas, havia uma cafeteira de prata com um café aromático, um açucareiro também de prata, uma cremeira com nata fervida e uma cesta com um pão fresco, torradinhas e biscoitos. (TOLSTÓI, 2015, p. 27)

Nekhliúdob demonstra indiferença e tédio. Algo o incomoda, apesar de todos as quinquilharias de luxo e do trabalho que outros realizam para assegurar o seu conforto (“a roupa escovada e já pronta” e “o assoalho encerado por três mujiques”). À mesa, logo pela manhã, Nekhliúdob, diante das demandas alheias, não consegue assumir uma posição ativa. Primeiramente, deve atender à convocação a participar do júri, que aceita a contragosto, negando-se a arcar com a multa de 300 rublos, apesar de sua riqueza. Nekhliúdob aguardava também uma resposta de sua amante sobre o fim da relação. Nekhliúdob envolvera-se com a esposa de um membro do *zemstvo*, que, atraída por sua “timidez com as mulheres”, o seduziu e isso lhe era fonte de remorso e medo, temia que o marido descobrisse e o desafiasse a um duelo. Entretanto, não conseguia encerrar a relação por resistência da mulher. Por esse motivo, sentia-se indigno de casar-se com Mária Kortcháguina, Míssi, uma possibilidade diante da qual também hesitava. Nos últimos meses, Míssi, filha de uma amiga da falecida mãe de Nekhliúdob, havia habilmente costurado uma relação entre os dois. Havia ainda a questão da propriedade. Nekhliúdob, quando jovem, era um forte crítico à posse privada da terra e por essa razão havia cedido as terras que herdara do pai aos camponeses. Agora, adulto, porém, tinha diante de si a propriedade herdada da mãe e das tias, e não conseguia decidir o que fazer. Havia se acostumado ao luxo e não poderia abrir mão da renda enviada todos os meses pelos administradores. Por fim, o ateliê o lembrava da carreira de pintor inacabada. Nekhliúdob havia abandonado a vida militar para se dedicar a pintura, acreditando que tinha uma vocação e se achando superior a todos por se dedicar à arte. O trabalho inacabado o lembrava, entretanto, da incapacidade de continuar e da falta de talento. Mesmo com a liberdade de que dispõe, Nekhliúdob sente-se alienado diante de situações que não foram criadas por ele e que não consegue resolver.

A pergunta sem resposta, que o preocupava sem cessar nos últimos tempos, se convinha ou não convinha casar com Kortcháguina, surgiu à sua frente e ele, a exemplo do que ocorria na maioria das questões que se apresentavam em seu

caminho nos últimos tempos não conseguia decidir nem por um lado nem pelo outro. (TOLSTÓI, 2015, p. 32)

Os efeitos nefastos da exploração dos camponeses não consistiam apenas na miséria destes, como mostra Tolstói por meio do mal-estar de Nekhliúdob, os proprietários de terra eram afetados por um tipo diferente de miséria. O príncipe apreciava a deferência que mostravam ante sua presença e chegava a se irritar se não o tratavam com o respeito especial que julgava merecer. Entretanto, como mostra o narrador numa das muitas descrições psicológicas do romance, Nekhliúdob não conseguia encontrar em si qualquer característica especial em que sustentasse a nobreza e que justificasse o tratamento distinto, trata-se de um aspecto superficial e puramente social.

Os [jurados] que não eram conhecidos apressaram-se em apresentar-se para Nekhliúdob, considerando isso, obviamente, uma honra especial. E Nekhliúdob, como ocorria entre pessoas que não eram suas conhecidas, recebia tal atenção como algo que lhe era devido. Se lhe perguntassem por que ele se considerava superior à maioria das pessoas, não conseguiria responder, pois sua vida inteira não revelava nenhuma qualidade especial. O fato de falar bem o inglês, o francês e o alemão, o fato de vestir roupas, gravata e abotoaduras dos melhores fornecedores desses artigos, não poderia de forma alguma – ele mesmo admitia –, servir de justificativa para o reconhecimento dessa superioridade. Contudo, Nekhliúdob não tinha a menor dúvida em reconhecer a sua superioridade, recebia as manifestações de respeito como algo devido e ofendia-se quando não as recebia. (TOLSTÓI, 2015, p. 34)

A nobreza não poderia ser justificada pelos objetos luxuosos ou pelo conhecimento, embora para Nekhliúdob fosse muito clara a necessidade de tratamento especial. A opinião do príncipe sobre si próprio começa a mudar, entretanto, quando reencontra Máslova como ré do julgamento no qual deveria participar como jurado. O reencontro o obriga a lembrar-se de suas ações com Máslova e confrontar-se com aquilo que considera a sua responsabilidade sobre seu destino, o fato de ter se tornado prostituta e agora ser acusada de homicídio.

‘Mas não pode ser’, continuou a dizer Nekhliúdob para si mesmo e no entanto já sabia, sem a menor sombra de dúvida, que era ela, a mesma jovem, a criada de quarto e a estudante pela qual estivera apaixonado um dia, totalmente apaixonado, e que depois seduziu numa embriaguez de loucura, e abandonou, e da qual nunca mais se lembrou, porque aquela lembrança era torturante demais, acusava-o de um modo demasiado evidente e mostrava que ele, tão orgulhoso de sua honestidade, não só não era honesto, como procedera com aquela mulher de um modo francamente infame. (TOLSTÓI, 2015, p. 46)

A transformação que narra Tolstói inicia-se pela memória. É através da lembrança que Nekhliúdob pode compreender o homem que realmente é e conciliar-se com suas ações, por mais torturante que fosse o processo. O esquecimento e a superficialidade eram para a personagem um meio mais cômodo para lidar com a realidade. Assim tem início o que Tolstói frequentemente descreve como um “trabalho da alma”: “Nekhliúdob estava sentado na primeira fila, na sua cadeira alta, o segundo a contar da ponta e, retirando o pincenê, fitou Máslova, e na sua alma estava em curso um trabalho complicado e torturante” (TOLSTÓI, 2015, p. 55). A memória não se refere apenas à responsabilidade e não possui apenas uma

dimensão negativa. Por meio da memória, como narra Tolstói, a personagem pode conectar-se com sua individualidade, o que havia de melhor em si, ignorada desde a juventude. Aqui fica muito claro novamente o conflito que Tolstói observa entre a personagem e o mundo das convenções e a crença otimista do autor na “natureza humana”. As convenções sociais surgem como uma realidade oposta ao indivíduo, uma dimensão que ele não reconhece e sobre a qual não tem controle e que lhe sufoca. A individualidade ou a consciência estariam, por outro lado, mais próximas da “natureza humana” e da divindade, como uma força que impulsiona os indivíduos a agir de forma “correta”, opondo-se às obrigações sociais, percebidas como vazias e más. Daí a longa digressão que Tolstói faz nesse momento para tratar da juventude de Nekhliúdob, aquele de quem ele próprio buscava lembrar-se naquele momento. Assim Tolstói narra os conflitos que o jovem Nekhliúdob encontrava

Assim, quando Nekhliúdob pensava, lia, falava sobre Deus, sobre a verdade, a riqueza, a pobreza – todos à sua volta achavam aquilo inoportuno e em parte ridículo e sua mãe e sua tia, com uma ironia afável, chamavam-no de *notre cher philosophe* [nosso querido filósofo], quando ele lia romances, contava anedotas escabrosas, ia ao teatro francês ver os cômicos vaudevilles e alegremente recontava o que via – todos o elogiavam e o incentivavam. Quando considerava necessária moderar suas necessidades, vestia um capote velho e não tomava vinho, todos achavam isso estranho e uma excentricidade esnobe, mas quando consumia grandes somas de dinheiro numa caçada ou na instalação de um escritório luxuoso e extravagante, todos elogiavam o seu gosto e lhe davam objetos caros de presente. Quando era virgem e queria ficar assim até o casamento, seus parentes temiam por sua saúde e até a mãe não se aborreceu, e, sim, alegrou-se, quando soube que ele se tornara um homem de verdade e tomara certa dama francesa de seus camaradas. Quanto ao episódio de Katiucha, a princesa-mãe não podia pensar sem horror na ideia de que seu filho pudesse casar-se com ela. (TOLSTÓI, 2015, p. 60)

À verdade, à moderação e à castidade a que, de acordo com o narrador, Nekhliúdob “naturalmente” tendia na juventude opunha-se o mundo das convenções com o entretenimento ligeiro, o consumo, a extravagância e o amor sexual. As tias e a mãe de Nekhliúdob temiam acima de tudo que o jovem pusesse em risco sua classe, casando-se com uma camponesa. Nekhliúdob integra-se realmente à sociedade, entretanto, ao ingressar no serviço militar, na Guarda.

O serviço militar corrompe as pessoas completamente, instala numa condição de total ociosidade os que nele ingressam, ou seja, suprime o trabalho racional e útil e os libera das obrigações humanas comuns, em lugar das quais institui apenas a honra convencional do regimento, do uniforme, da bandeira e, de um lado, um poder ilimitado sobre as demais pessoas e, de outro lado, a obediência servil aos seus superiores. (...) Mas quando a essa degradação geral trazida pelo serviço militar, com sua honra do uniforme, da bandeira, com sua autorização da violência e do assassinato, vem unir-se ainda por cima a degradação da riqueza e a proximidade de relações com a família do tsar, como ocorre nos regimentos seletos da Guarda, em que só servem oficiais ricos e fidalgos, então essa degradação conduz as pessoas que ali se encontram a um estado de completa loucura egoísta. Nessa loucura egoísta estava Nekhliúdob, desde que ingressara no serviço militar e passara a viver como viviam os seus camaradas. (TOLSTÓI, 2015, p. 61)

Ao tratar da vida no serviço militar, o narrador interrompe a narrativa e passa a digressionar

sobre a instituição, elaborando uma crítica mordaz baseada em dois elementos: a ociosidade e o poder. Os militares viviam sem nenhuma preocupação com a manutenção das próprias vidas, não precisavam trabalhar, e ao seguir ordens e encontrar a obediência das outras pessoas, não tinham responsabilidades e não encontravam resistência às suas ações além da relação com seus superiores. A proximidade com o poder, o que na autocracia russa consistia no próprio tsar só potencializa sua dimensão negativa. A crítica combina dois dos principais problemas que preocupam Tolstói: a questão do trabalho e do poder. É através dessa “loucura egoísta” que Nekhliúдов esquece completamente de seus ideais de juventude.

Quando o oficial de justiça, com seu passo torto, veio chamar os jurados de volta para a sala do tribunal, Nekhliúдов sentiu um pavor, como se ele não fosse julgar, mas sim ser julgado. No fundo da alma, já se sentia um canalha, que era obrigado a fitar as pessoas nos olhos com vergonha, entretanto subiu no estrado como de costume, com os habituais movimentos seguros de si e sentou-se no seu lugar, o segundo assento depois do porta-voz do júri, cruzou as pernas e brincou com o pincenê. (TOLSTÓI, 2015, p. 76);

Ao recordar de suas ações no júri, os papéis se invertem. Nekhliúдов sente-se culpado, poderia ser o réu que causou a desgraça de Máslova em primeiro lugar. Na narrativa tolstoiana da transformação, que é *Ressurreição*, além da memória, a vergonha constitui outra dimensão importante. Para Tolstói, é necessária uma responsabilização total e sincera. No caso de Nekhliúдов, a responsabilidade pelas ações com Máslova e uma percepção de si.

Com o início de sua crise, o autor narra um estranhamento cada vez maior de Nekhliúдов em relação à nobreza, sua classe. É um efeito imediato do reencontro com Máslova. Após o julgamento, Nekhliúдов vai a um jantar na casa de Míssi, Mária Kortcháguina, com quem pensava em se casar, e não consegue conter a repugnância que sente por sua família e pelo evento social. Os pais e os convidados de Míssi são vistos por Nekhliúдов com um misto de horror e desprezo. Kokobobo (2010) chama atenção para o lugar do grotesco na composição de *Ressurreição*. Boa parte das personagens, pertencentes à nobreza proprietária de terras ou à burocracia estatal, são representadas por Tolstói apenas sob o signo do ridículo e da ironia. Os eventos sociais da sociedade russa (reuniões, jantares, ópera...) são narrados como a expressão da mais patética superficialidade. Nekhliúдов não pode se afastar das reflexões que o mantém em uma agitação mental constante. Inicialmente, o príncipe projeta sobre todos a sua volta o conflito que percebe em si e avança para uma reflexão crítica sobre a realidade. Assim, o narrador relata a percepção de Nekhliúдов sobre o pai de Míssi ao chegar ao jantar:

Embora o conhecesse muito bem e o tivesse visto muitas vezes, o velho Kortcháguin à mesa de jantar, nesse dia, de algum modo, impressionou-o de forma especialmente desagradável o rosto vermelho, de lábios lascivos e gulosos, acima do guardanapo preso sobre o colete e acima do pescoço gorduroso, e mais que tudo, aquela nutrida figura de general. Nekhliúдов não pôde deixar de lembrar o que sabia a respeito da

crueledade daquele homem, que, Deus sabe por que motivo – pois era rico, fidalgo, não tinha nenhuma necessidade de emprego público –, açoitava e até enforcava pessoas, quando era comandante da região. (TOLSTÓI, 2015, p. 97)

A percepção de Nekhliúdob é dominada pela dimensão corporal das personagens, vistas de forma fragmentada e ridícula. O corpo grotesco não o deixa esquecer a crueldade do pai de Míssi, a arbitrariedade e a violência de sua conduta. Diante do horror de tal figura não é possível deixar-se levar pelas conversas amenas e pela refeição. A respeito de Míssi, de quem Nekhliúdob poderia vir a ser noivo, o narrador expõe com riqueza de detalhes o estranhamento e o horror do príncipe.

Nekhliúdob sempre hesitava entre duas atitudes em relação a Míssi: ora ele, como que através dos olhos entrecerrados ou como que contra a luz da lua, via em Míssi apenas formosura: parecia-lhe fresca, bela, inteligente, natural... E ora, de súbito, como que sob a clara luz do sol, via, não conseguia deixar de ver, aquilo que nela faltava. E hoje era um desses dias, para Nekhliúdob. Via todas as rugas no rosto de Míssi, sabia, via, como os cabelos estavam amarrados, via os cotovelos pontudos e, o mais importante, via a unha larga do seu polegar. (TOLSTÓI, 2015, p. 99)

A transformação que tinha lugar em si, com o reencontro com Máslova e a crença em sua participação no seu destino terrível, inicialmente pelo assédio e depois pelo erro do júri que a condena por homicídio em um caso de latrocínio em que é declarada inocente da acusação de furto, o faz olhar as pessoas de sua classe de outro modo, não com os olhos cerrados ou sob a luz da lua, mas sob a luz do sol, sob a qual não é possível ignorar os detalhes. Agora Nekhliúdob pode ver e saber como essas pessoas são e tudo lhe parece grotesco e absurdo e a interação do príncipe com as outras personagens lhe são torturantes. Dessa maneira Tolstói narra a interação entre Nekhliúdob, a mãe de Míssi, Sófia Vassílievna, e outro convidado, Kólossov, acerca de uma peça que estreara a pouco na cidade:

Enquanto ouvia, ora Sófia Vassílievna, ora Kólossov, Nekhliúdob, em primeiro lugar, percebia que tanto Sófia Vassílievna como Kólossov nada tinham a ver com a peça, e nem um com o outro, e que, se falavam era apenas para a satisfação da necessidade fisiológica de movimentar os músculos da língua e da garganta após a refeição (...) Nekhliúdob percebeu que a princesa Sófia Vassílievna, no meio da conversa, olhava inquieta para a janela, através da qual um raio oblíquo de sol começava a alcançá-la e ameaçava iluminar sua velhice com clareza excessiva. (TOLSTÓI, 2015, p. 102)

Nekhliúdob apenas observa o diálogo e a cena relatada pelo narrador beira o absurdo. É impossível a Nekhliúdob engajar-se na conversa entre Sófia Vassílievna e Kólossov, tão superficial e sem propósito lhe parece. O príncipe não consegue abandonar seus pensamentos. Tolstói narra as situações sociais no mais profundo ridículo. O diálogo não tem sentido, sendo expressão apenas da necessidade de movimentar o corpo. À figura grotesca do nobre, Nekhliúdob opõe o trabalhador:

Ao lado do atlético Philipp, que ele via como o modelo de um pintor, imaginava Kólossov nu, com a barriga igual a uma melancia, cabeça careca e os braços sem músculos, como chicotes. Também de forma vaga, visualizava os ombros de Sófia Vassílievna, agora cobertos de seda e veludo, como deviam ser na realidade, mas essa imagem era horrorosa demais e ele se esforçou para rechaçá-la. (TOLSTÓI,

2015, p. 99)

Embora em sua percepção também predomine o aspecto físico, o trabalhador, que Sófia Vassílievna requisitou para afastar a luz que iluminava sua velhice, visto em sua completude e harmonia, como o “modelo de um pintor”, é em tudo diferente da figura de Kólossov, disforme, fraca e doentia. Ao narrar a percepção de Nekhliúdob, Tolstói expressa o seu estranhamento e não-identificação em relação à própria classe, o que Lukács nota como um traço comum em relação aos autores realistas da Europa ocidental do final do século XIX. Frequentemente no contato com outras personagens de seu meio social, Nekhliúdob porta-se com certa rudeza, são pessoas com quem não gostaria de ter contato e eventos dos quais não gostaria de participar. Ele assume uma posição reflexiva e assim boa parte da narrativa segue a reflexão do príncipe.

Por mais que passe por processos semelhantes aos dos autores da Europa ocidental do final do século XIX, Tolstói, diferentemente de seus contemporâneos, pode apoiar-se sobre um movimento histórico, o campesinato, o que marca definitivamente, de acordo com a tese de Lukács, a diferença de sua literatura. Assim, Tolstói seria o poeta da revolução camponesa que dura de 1861 até 1905, com o colapso das formas tradicionais na Rússia. Em sua obra o camponês explorado é, de diferentes maneiras, uma presença frequente. Nas palavras de Lukács,

Mas, na obra da vida de Tolstói, o camponês explorado está visível ou invisivelmente presente não apenas em todos os fenômenos da vida – ele nunca está ausente da consciência dos próprios personagens. Qualquer que seja sua ocupação, cada implicação dessa ocupação e tudo o que os seres humanos pensam dela, depende consciente ou inconscientemente de problemas que estão mais ou menos imediatamente ligados a esse problema central. (LUKÁCS, 1964a, p. 146)¹⁸

Por mais que personagens proprietárias de terras ocupem um espaço maior nos romances de Tolstói, sua narrativa assume a perspectiva do camponês e apoia-se sobre o conflito em torno da propriedade e do trabalho no campo. Dessa maneira, assumindo o ponto de vista daqueles descontentes, que tinham interesse na mudança, o autor pode evitar uma visão da sociedade russa como algo acabado, encontrando meios criativos de preservar a ação em seu enredo.

Em *Ressurreição*, a questão da terra constitui a base da narrativa. A história de Máslova e de sua relação com Nekhliúdob é marcada por sua origem camponesa e pela diferença de classe entre os dois. Desde o início, quando Máslova passa a viver na casa das tias de Nekhliúdob, senhoras da propriedade onde nascera. Como relata o narrador:

¹⁸ But in Tolstoy's life-work the exploited peasant is visibly or invisibly present not only in every greater and lesser phenomenon of life – he is never absent from the consciousness of the characters themselves. Whatever their occupation, every implication of his occupation and everything human beings think of it, hinges consciously or unconsciously on problems which are more or less immediately linked with this central problem. (LUKÁCS, 1964a, p. 146)

A história da prisioneira Máslova era uma história muito comum. Máslova era filha de uma camponesa solteira, que morava com a mãe, uma vaqueira numa aldeia nas terras de duas irmãs solteiras. Aquela mulher solteira dava à luz todos os anos e, como é comum acontecer nas aldeias, batizavam o bebê, mas depois a mãe não amamentava a criança, que surgira de maneira indesejável, era inútil e atrapalhava o trabalho, e o bebê logo morria de fome. [...] Assim morreram cinco crianças. Todas foram batizadas, depois não foram alimentadas e morreram. O sexto bebê, gerado por um cigano que estava de passagem, foi uma menina, e sua sorte teria sido a mesma se não corresse de uma das solteironas ter passado no estábulo para repreender a vaqueira porque a nata estava com cheiro de vaca. A parturiente estava deitada no estábulo, junto a um bebê lindo e saudável. A solteirona fez uma repreensão por causa da nata, e também por deixarem no estábulo uma mulher que acabara de dar à luz, e já fazia menção de sair quando, ao ver o bebê, tomou-se de ternura por ele e se ofereceu para ser sua madrinha. Batizou a menina e depois, com pena da afilhada, deu leite e dinheiro para a mãe, e a criança ficou viva. As solteironas, por isso, chamavam-na de “a salva”. (TOLSTÓI, 2015, p. 22)

A narrativa árida do nascimento de Máslova revela a miséria e a naturalidade da morte entre os camponeses e a natureza de sua relação com a família de Nekhliúdob, marcada pela diferença de classe e pelo laço de dependência. A morte é um acontecimento banal para as crianças que são um fardo em uma realidade dominada pelo trabalho pesado. Aquele seria o destino de Máslova, não fosse a interferência de uma das proprietárias. A ação consistia em um gesto de caridade pontual que reforçava o lugar de submissão. A jovem cresceu em um lugar intermediário, vivia entre os patrões, mas permanecia subalterna, como revelaria a reação das tias e da mãe de Nekhliúdob ao perceberam o sentimento romântico que se desenvolvia entre os jovens. Era necessário impedir que o jovem borrasse a diferença entre as classes e a distinção dos proprietários de terras e agir de forma sábia para não alimentar o ímpeto juvenil do rapaz. O caráter subalterno da moça também está presente quando Nekhliúdob, agora membro da Guarda, em uma rápida visita às tias, durante a guerra, seduz e abandona Máslova, deixando com ela um filho e uma nota de cem rublos, porque era “o que todos faziam” com moças como ela. Como alguém que não pertencia, a jovem é expulsa da casa das proprietárias sem grandes dificuldades alguns meses depois. Tendo crescido em um local intermediário, entretanto, Máslova não se identifica com sua classe e com as condições precárias de vida e, após ser vítima de outros assediadores nas ocupações que encontra, termina por aceitar a proposta de trabalho em uma casa de prostituição.

Ainda quando a questão da terra não é referida explicitamente, o camponês está presente na narrativa de *Ressurreição* como uma espécie de figura de fundo. Por meio da presença dessa figura, Tolstói dá indícios da perspectiva com que observa a sociedade russa, expondo a diferença da moral que atribui aos camponeses e o tipo de exploração de trabalho que constitui a base da sociedade russa. Por exemplo, na marcha de Máslova em direção ao tribunal na manhã de seu julgamento, quando o narrador relata o rápido contato entre a personagem e um mujique:

Cocheiro, lojistas, cozinheiros, operários, funcionários paravam e, com curiosidade, voltavam os olhos para a prisioneira; uns balançavam a cabeça e pensavam: “É nisso que dá portar-se mal, não fazer como nós”. As crianças olhavam com horror para a criminosa, só se mantinham calmas porque os soldados estavam ao seu lado e assim ela agora não fazia nada. Um mujique rústico, depois de ter vendido carvão e bebido muito chá numa taberna aproximou-se dela, fez o sinal da cruz e deu-lhe um copeque. A prisioneira ruborizou-se, inclinou a cabeça e falou alguma coisa. (TOLSTÓI, 2015, p. 21)

Enquanto os outros habitantes da cidade apressam-se em condenar Máslova por sua condição de prisioneira, reforçando a crença na ordem e na própria retidão, o mujique solidariza-se com a moça. O gesto toca Máslova, que ruboriza-se, demonstrando pudor, o que no universo de Tolstói representa uma manifestação humana de dignidade. Da mesma maneira, na manhã de páscoa, que antecede o assédio de Nekhliúдов, saindo da missa, Tolstói narra a confraternização entre Máslova e Nekhliúдов e os camponeses presentes, como o último momento em que ainda havia nele algum traço de sentimento fraterno e respeito por ela:

– Cristo ressuscitou – disse ele [o mujique], rindo com os olhos, e chegando perto de Nekhliúдов e envolvendo-o com o cheiro peculiar e agradável de um mujique, fazendo cócegas com sua barba crespa, beijou-o três vezes bem no meio dos lábios, com seus lábios firmes e frescos. (TOLSTÓI, 2015, p. 67)

Na manhã de páscoa, como relata Tolstói, os russos interpelavam-se uns aos outros anunciando “Cristo ressuscitou!”, ao que respondiam “Em verdade, ressuscitou!” e, em seguida, beijavam-se. No contato com os mujiques, tudo remete ao frescor da manhã de primavera e a uma espécie de amor por toda a humanidade que Nekhliúдов experimenta em si e que observa também em Máslova. Mesmo a ausência do camponês no texto de Tolstói revela sua presença, como na passagem do romance, a que Lukács também chama atenção, em que o narrador relata a vida no serviço militar e critica a exploração do trabalho e o ócio em que vivia a nobreza:

Não tinha o que fazer, exceto vestir uma farda lindamente costurada e escovada não por ele, mas sim por outras pessoas, e fornecida também por outras pessoas, montar belos cavalos, domados, adestrados e alimentados também por outras pessoas, em exercícios ou em paradas, sempre junto com as mesmas pessoas e galopar, brandir o sabre, atirar e ensinar tudo isso a outras pessoas. Não havia mais nada o que fazer e os homens da mais alta posição social, jovens, velhos, o tsar e os que lhe eram próximos não só aprovavam aquela função como ainda elogiavam e agradeciam por isso. Depois de tais atividades, considerava-se bom e importante desperdiçar o dinheiro recebido e que não se sabia de onde vinha, reunindo-se para comer e sobretudo para beber nos clubes de oficiais ou nas tabernas mais caras; depois, teatros, bailes, mulheres, e depois, de novo, andar a cavalo, brandir os sabres, galopar e, de novo, desperdício de dinheiro, bebidas, cartas e mulheres. (TOLSTÓI, 2015, p. 62)

Tolstói associa o ócio em que vivia a nobreza, em particular no serviço militar, à exploração do “trabalho dos outros”, daí o estado “antinatural” que a vida na guarda causava nos jovens como Nekhliúдов. A consciência do conflito de classe e da exploração também está presente na maneira como Tolstói expõe a ironia da posição e dos planos de redenção de Nekhliúдов no diálogo deste com Máslova, na segunda visita do príncipe à prisão:

– Afaste-se de mim. Sou uma condenada aos trabalhos forçados e você é um príncipe, não tem nada o que fazer aqui – gritou, completamente transfigurada pela ira, desvencilhando-se da mão dele. – Você quer salvar-se por meio de mim – prosseguiu, afobada para exprimir tudo o que se erguera na sua alma. – Você, por meio de mim, se regalou à vontade neste mundo, agora quer, por meio de mim, salvar-se no outro mundo! Você me dá nojo, os seus óculos, toda essa sua cara gordurenta, asquerosa. Vá embora, vá embora! – começou a gritar, erguendo-se de um pulo com um movimento enérgico. (TOLSTÓI, 2015, p. 166)

Como relata Tolstói, Máslova havia bebido um pouco de vodca antes da visita e pôde verbalizar a contradição que percebia. Mesmo ao tratar da mudança de Nekhliúdob, não desaparece de Tolstói a perspectiva da diferença de classe e das contradições a ela associadas.

Finalmente, a questão da terra toma o centro da narrativa também entre os planos de redenção de Nekhliúdob. Após o reencontro com Máslova, Nekhliúdob decide não apenas pedir-lhe perdão como também parar de viver “mentiras”, o que significava tomar uma posição sobre as várias demandas que se acumulavam diante dele: o possível casamento, a relação com a mulher casada e, claro, as propriedades que herdara da mãe. Voltam à memória do príncipe suas ideias e valores de juventude profundamente críticos à propriedade privada da terra. Assim como havia feito com as terras que herdara do pai, Nekhliúdob decide abrir mão das propriedades que herdara da mãe e das tias. Em meio às tentativas de reavaliação da condenação de Máslova e diante da possível viagem de exílio, Nekhliúdob parte para o campo a fim de realizar a proposta aos camponeses e tem contato com sua realidade, que não havia melhorado muito desde a abolição da servidão. Como relata o narrador, o conflito entre as duas nações havia apenas mudado de configuração:

As relações dos camponeses com o proprietário eram tais que eles, para falar de educadamente, achavam-se numa completa dependência, ou, para dizer de modo simples, numa escravidão com relação ao escritório. Não se tratava de uma escravidão viva, como a que foi abolida em 1861, uma escravidão de determinadas pessoas a um proprietário, mas sim uma escravidão geral, de todos os camponeses sem terra, ou com pouca terra, aos grandes senhores de terra em geral, e principalmente, às vezes exclusivamente, àqueles junto aos quais os camponeses viviam. Nekhliúdob sabia disso, não podia ignorá-lo, pois a propriedade se baseava nessa escravidão e ele mesmo colaborava para esse estado de coisas na propriedade. Contudo, além de saber disso, Nekhliúdob sabia também que era algo injusto e cruel, e sabia disso desde o tempo de estudante universitário, quando professava e preconizava a doutrina de Henry George e com base nessa doutrina cedera aos camponeses as terras herdadas do pai, considerando a posse de terra em nosso tempo um pecado equivalente à posse de servos cinquenta anos antes. (TOLSTÓI, 2015, p. 199)

No campo, entretanto, entretanto não encontra a receptividade que esperava. Desconfiados que aquilo pudesse ser mais uma artimanha do proprietário para intensificar sua exploração e não compreendendo que interesse podia ter Nekhliúdob em entregar-lhes o que era dele, os camponeses mostram grande resistência. Aquilo deveria fazer parte de algum plano secreto para aumentar a exploração ou o patrão deveria ter enlouquecido completamente.

Nekhliúdob continuou a explicar como o lucro proveniente da terra devia ser

distribuído entre todos e por isso propunha que eles ficassem com a terra e pagassem por ela o preço que eles mesmo determinassem, e o pagariam para um fundo comum, do qual eles mesmos fariam uso. Continuaram a soar palavras de aprovação e de concordância, mas os rostos sérios dos camponeses ficavam cada vez mais sérios e os olhos, que antes fitavam o patrão, abaixaram-se, como se os camponeses não quisessem envergonhá-lo ao perceber que a sua esperteza era entendida por todos e que ele não ia enganar ninguém. (TOLSTÓI, 2015, p. 220)

O plano de Nekhliúdiv baseava-se nas ideias de Henry George, para quem a terra não poderia ser objeto de propriedade. Ele buscava evitar as distorções que poderiam acontecer se simplesmente vendesse ou desse a terra aos camponeses: a dificuldade de dividir as terras igualmente considerando sua fertilidade e a necessidade dos indivíduos e a possibilidade de que os camponeses viessem a vendê-las retornando ao estágio anterior. Para Nekhliúdiv, ceder a terra aos camponeses era algo semelhante à libertação dos servos anteriormente, não poria fim aos conflitos no campo, mas representava um passo em direção a uma relação menos violenta. Mesmo quando trata de projetos de transformação, entretanto, Tolstói não consegue desviar os olhos da diferença de classe e da luta entre proprietários e camponeses, expondo, nesse caso, o desencontro entre estes e Nekhliúdiv. A partir da percepção de Moscou pelo príncipe após a viagem ao campo e ao contato com os camponeses, Tolstói pode expressar a extensão que atribuía ao problema da terra:

Em todas essas pessoas, Nekhliúdiv agora não conseguia deixar de ver as mesmas pessoas do campo, que não tinham terra e por isso eram forçadas a ir para a cidade. Algumas dessas pessoas souberam tirar proveito das condições da cidade, ficaram iguais aos senhores e alegravam-se com a sua situação, já outras ficaram na cidade em condições ainda piores do que no campo e davam mais pena ainda. Igualmente lamentáveis pareceram a Nekhliúdiv os sapateiros que viu trabalhando, através da janela de um porão; e também as lavadeiras magras, pálidas, desgrenhadas, que com os braços magros e desnudos passavam roupa diante de janelas abertas, das quais derramava-se um vapor de sabão. E também dois tintureiros de avental e sapato roto nos pés sem meia, manchados de tinta da cabeça ao calcanhar, que passaram por Nekhliúdiv. Com os braços fracos e fibrosos, queimados de sol, a manga arregaçada até acima do cotovelo, carregavam um balde de tinta e não paravam de praguejar. Tinham rostos fatigados e irritados.

A miséria no campo, provocada pela falta de terras, transformava-se também em miséria e exploração na cidade. Pelo êxodo rural toda a questão social do romance está ligada aos conflitos no campo, assim como o caso de Máslova e de sua relação com Nekhliúdiv e de muitos outros homens e mulheres que o príncipe encontra em suas visitas à prisão. As mudanças por que passa a Rússia no final do século XIX não põem realmente um fim ao problema da terra, ele apenas se transforma.

Analisando o realismo de Tolstói, Lukács chama atenção, entretanto, para a tendência do autor russo a pôr o problema da terra e da exploração dos camponeses em termos éticos e individuais. Lukács se refere à procura de Tolstói por uma forma de viver sem explorar outras pessoas, uma questão para a qual o autor russo encontrou diferentes soluções de tom religioso e utópico. A leitura de Weber, que explorarei no próximo capítulo, concentra-se nas questões

de Tolstói acerca da ética e da política, que são percebidas por Lukács como “preconceitos morais” e “posições reacionárias” do autor. Para Lukács, o que há de central na literatura de Tolstói é sua visão aguda do problema central da sociedade russa do fim do século XIX, a questão do camponês. Como afirma,

Há uma grandeza paradoxal no fato de que seu esforço consciente era constantemente direcionado para a superação moral e religiosa dessa rígida divisão da sociedade em dois campos hostis, nesta produção literária a realidade constantemente expunha a impraticabilidade desse sonho favorito do autor. O desenvolvimento de Tolstói seguiu caminhos muito tortuosos; ele perdeu muitas ilusões e encontrou novas. Mas seja o que Tolstói escreveu, como o grande poeta que ele é, ele sempre retratou a divisão inexorável entre as ‘duas nações’ na Rússia, os camponeses e os proprietários de terras. (LUKÁCS, 1964a, p. 146)¹⁹

Tolstói teria sido incomparável na representação das duas nações, o conflito entre camponeses e proprietários de terras, e aí reside a questão que o distingue dos seus contemporâneos ocidentais e que permite a composição realista de sua obra. De acordo com Lukács, não é possível separar as “ilusões” de Tolstói de seu olhar atento à realidade.

E quais são as “ilusões” de Tolstói, de que fala Lukács, em *Ressurreição*? No romance, as possibilidades de transformação social apontadas pela narrativa baseiam-se no amor fraterno e situam-se no horizonte pessoal das personagens, particularmente Nekhliúdiv. As personagens de Tolstói enfrentam profundos dilemas morais, estando constantemente dilaceradas por forças opostas, como as pulsões individuais e a sociedade, o egoísmo e a tendência à fraternidade. A subjetividade para Tolstói é um reino atravessado por conflitos, como relata o narrador acerca do estado de espírito de Nekhliúdiv na segunda visita que faz à propriedade das tias, antes de seduzir Máslova:

Em Nekhliúdiv, como em toda a gente, havia duas personalidades. Uma espiritual, que buscava para si apenas um bem que também fosse um bem para os outros, e a outra, animal, que buscava o bem só para si e, a fim de obter esse bem estava pronta a sacrificar o bem do mundo todo. Naquela fase da sua loucura egoísta, suscitada pela vida militar e petersburguesa, a personalidade animal imperava sobre Nekhliúdiv e esmagara totalmente a personalidade espiritual. Porém, ao ver Katiucha e sentir de novo o que antes sentira por ela, a personalidade espiritual levantou a cabeça e começou a reclamar os seus direitos. Dentro de Nekhliúdiv, no decorrer aqueles dois dias, até a Páscoa, ocorreu uma luta interior, que não parava e de que ele não tomava consciência. (TOLSTÓI, 2015, p. 64)

Nessa dualidade reside também a possibilidade de transformação dos indivíduos. A transformação de Nekhliúdiv é possível a partir do afeto causado pelo reencontro com Máslova, a vergonha e a repulsa que não consegue controlar, e pela forma como decide agir a partir disso. A narrativa evoca frequentemente a reflexão sobre si empreendida pela

¹⁹ There is a paradoxical greatness in the fact that his conscious striving was constantly directed towards the moral and religious overcoming of this rigid division of society into two hostile camps, in this literary production the reality constantly exposed the impracticability of this the author’s favourite dream. Tolstoy’s development followed very tortuous paths; he lost many illusions and found new ones. But whatever Tolstoy wrote, as the truly great poet that he is, he always depicted the inexorable division between the ‘two nations’ in Russia, the peasants and the landowners. (LUKÁCS, 1964a, p. 146)

personagem. Por meio do autoexame, a personagem pode resgatar sua memória e descobrir a origem de seus sentimentos de vergonha ou tristeza para que pudesse agir. A busca de redenção de Nekhliúdob é uma decisão radical, não conhece nenhum tipo de reconciliação com a sua vida antiga:

Com Nekhliúdob, mais de uma vez na vida, já acontecera o que ele chamava de “faxina da alma”. Chamava de faxina da alma uma condição espiritual em que, de repente, às vezes depois de um grande intervalo de tempo, Nekhliúdob se dava conta de uma desaceleração e às vezes até de uma interrupção na sua vida interior, e ele se punha a limpar todo o lixo que se acumulava em sua alma e que havia causado aquela interrupção. (...) Depois de um despertar como esse, Nekhliúdob sempre estabelecia regras que tencionava seguir, dali em diante, e para sempre: escrevia um diário e começava uma vida nova, que tinha esperança de nunca mudar – *turning a new leaf* [virar uma nova página] – como dizia para si. Mas toda vez as tentações do mundo o apanhavam de surpresa e Nekhliúdob, sem se dar conta disso, recaía de novo, e muitas vezes mais baixo do que estivera antes. (TOLSTÓI, 2015, p. 108)

Virar a página agora significava buscar o perdão de Máslova, lutar pela revisão de sua pena e acompanhá-la no exílio, casando-se com ela, se necessário, e também desfazer-se dos laços que o prendem a antiga vida da qual se sentia alheio: a relação com a mulher casada, o possível noivado com Mária Kortcháguina, a carreira de pintor e, finalmente, tomar uma posição sobre as terras herdadas da mãe e das tias. A consciência individual assume uma dimensão divina, na medida em que Tolstói entende sua espontaneidade como a manifestação de uma lei natural, imediatamente acessível a todos os homens.

Rezou, implorou a Deus que o ajudasse, inspirasse e limpasse, e entretanto aquilo que implorava já se havia realizado. Deus, que habitava nele, despertou na sua consciência. Nekhliúdob sentiu-se Deus e por isso sentiu não só a liberdade, o ânimo e a alegria da vida, mas sentiu também todo o poder do bem. Tudo, tudo o de melhor que uma pessoa podia fazer, e ele agora sentia-se capaz de fazer. (TOLSTÓI, 2015, p. 109)

No fundo da consciência de todos os homens, para Tolstói, estava escrita a lei natural e divina que ordenava ao amor fraternal, a relação com o outro a partir do reconhecimento de uma condição humana comum, que obrigava à reciprocidade. Opostos a lei natural do amor fraterno estavam as relações humanas permeadas pelo poder, como nota-se na reflexão de Nekhliúdob acerca da indiferença das autoridades na marcha dos prisioneiros durante o exílio a Sibéria:

Se fosse formulado o problema psicológico: como fazer para que pessoas da nossa época, pessoas cristãs humanas, simples e boas, pratiquem as maldades mais terríveis sem sentirem-se culpadas, só haveria uma solução possível [...] seria preciso que tais pessoas fossem governadores, diretores, oficiais, policiais, ou seja, que em primeiro lugar estivessem convencidas de que existe um trabalho chamado serviço do Estado, no qual é possível tratar as pessoas como se fossem coisas, sem relações fraternas e humanas com elas, e em segundo lugar que essas mesmas pessoas do serviço do Estado estivessem unidas de tal forma que a responsabilidade pelo resultado de suas ações para as outras pessoas não recaísse em ninguém isoladamente. (TOLSTÓI, 2015, p. 338)

É por essa razão que Tolstói opõe-se à luta dos revolucionários socialistas e populistas, reconhecendo nestes a mesma disposição para praticar o “mal” que estava presente nos

funcionários do governo. Os revolucionários lutavam pelo fim do império e pela substituição da ordem, já o princípio da fraternidade de Tolstói ordenava a rejeição de toda relação com o poder, como uma forma de ruptura com a realidade. As ações de Nekhliúdob têm um efeito sobre os presos que ajuda, sobre os camponeses e, principalmente, sobre Máslova. Através dos atos de Nekhliúdob e do seu pedido de perdão, ela própria pode resgatar a memória e aproximar-se de sua personalidade da juventude, antes do assédio de Nekhliúdob.

Dentro dela [Máslova], havia um trabalho torturante. O que Nekhliúdob lhe disse chamou-a de volta para aquele mundo em que sofria e de onde havia fugido, sem compreendê-lo e cheia de ódio. Agora ela havia perdido o esquecimento em que vivia, mas viver com a clara lembrança do que tinha acontecido era aflitivo demais. À noite, comprou mais vodca e bebeu bastante, com suas companheiras. (TOLSTÓI, 2015, p. 167)

No final de Ressurreição, entretanto, Tolstói mantém a tendência realista. Ao final do romance, Máslova decide permanecer na Sibéria mesmo com a revisão de sua condenação e casar-se com Simonson, um dos populistas condenados ao exílio. Nekhliúdob não se casa com Máslova, tem seus planos, em parte, frustrados e o caráter realista da obra é preservado.

Por outro lado, Lukács nota uma diferença entre Tolstói e a primeira geração de autores realistas, que marca a especificidade de seu trabalho literário. A realidade social na obra de Tolstói tem um aspecto mais rígido e mais acabado que nos autores do realismo clássico, isso se deve a elementos da realidade social do autor russo, que aproximavam-se também da realidade dos autores realistas pós-1848. A primeira razão para esse fato é a perspectiva camponesa. Assumindo a perspectiva daqueles que se encontravam na base da pirâmide, a sociedade mostra certa rigidez. Outro elemento seria a representação do regime tsarista que tinha um aspecto alienante bastante proeminente. Como afirma, Lukács:

Os personagens de Tolstói, mesmo que pertençam às classes superiores, consideram essas instituições um mundo ‘acabado’ e objetivado em si. As razões para isso são óbvias o suficiente. O primeiro deles era o caráter da autoridade czarista, que permitia a intervenção de indivíduos em eventos sociais e políticos apenas sob a forma de intriga, corrupção, influência de bastidores - ou revolta. Ninguém de qualquer alta qualidade intelectual e moral poderia considerar o estado tsarista como algo em que tinha uma parte, nem mesmo na medida em que os personagens de Balzac e Stendhal pudessem fazê-lo em relação aos vários estados de seu tempo. Esse "fim", essa qualidade morta do estado tsarista e de suas instituições sociais assumiu uma rigidez cada vez maior nos escritos de Tolstói, desenvolvidas em paralelo a esse crescente distanciamento entre as forças do Estado e a vida da sociedade russa. (LUKÁCS, 1964a, p. 161)²⁰

²⁰ Tolstoy's characters, even if they belong to the upper classes, regard these institutions as a 'finished' objectivized world itself. The reasons for this are obvious enough. The first of them was the character of Tsarist authority, which permitted intervention of individuals in social and political events only in the form of intrigue, corruption, backstairs influence – or revolt. No one of any high intellectual and moral quality could regard Tsarist state as something in which he had a part, not even to extent to which the characters of Balzac and Stendhal could do so in respect of the several states of their time. This 'finished,' this dead quality of Tsarist state and its social institutions assumed ever greater rigidity in Tolstoy's writings, run in parallel in this increasing estrangement between the forces of the state and the life of Russian society. (LUKÁCS, 1964a, p. 161)

Finalmente, aproximando-se da realidade dos realistas ocidentais, pela rigidez do capitalismo “asiático” que se desenvolve na Rússia. Paradoxalmente, o capitalismo russo se caracteriza para Lukács por sua capacidade não de destruir ou eliminar os piores aspectos de uma autocracia já ultrapassada, mas de adaptá-las às necessidades dos interesses capitalistas.

Em *Ressurreição*, a rigidez da sociedade do final do século XIX, deixam pouca margem de ação a Nekhliúdv. A configuração social era tal que só era possível a ação de bastidores. A revolta aberta dos socialistas e populistas não tinha espaço. Os revolucionários eram reprimidos pela autocracia de forma dura e arbitrária e eram obrigados a agir e organizar-se clandestinamente. Para agir, Nekhliúdv necessita valer-se de sua posição de classe e da influência de sua família, através de seus contatos na nobreza, das relações de parentesco e de favores. Por mais que Nekhliúdv, como pontua o narrador ironicamente, se sentisse cada vez mais ressentido de seus privilégios e de seu meio. A narrativa segue Nekhliúdv através de uma sucessão de visitas, eventos sociais e reuniões com diferentes burocratas e membros da nobreza.

Através da narrativa, observando a vida na prisão e os detalhes da vida na nobreza e através dos diálogos com pessoas da cidade, condenados nas prisões e membros da nobreza, Nekhliúdv tem momentos de clareza onde parece compreender o funcionamento da Rússia e todos os seus problemas. A autocracia mostra-se em toda a sua rigidez e arbitrariedade quando Nekhliúdv viaja a São Petersburgo a fim de rever a pena de Máslova e tratar da situação de alguns outros presos no senado e nos ministérios. Para tratar do caso dos sectários que haviam sido presos por ler a bíblia em voz alta em público, Nekhliúdv procura Toporóv (personagem inspirada em Pobedonostsev, na época o procurador-geral do Santo Sínodo, o órgão do império russo que dirigia a Igreja Ortodoxa Russa). Tolstói descreve da seguinte forma a maneira como Toporóv se relaciona com seu cargo: “Tratava a religião que ele [Toporóv] apoiava da mesma forma que um criador de galinhas trata a carniça com que alimenta suas galinhas: a carniça é muito desagradável, mas as galinhas gostam e comem, e por isso é preciso alimentá-las com carniça.” (TOLSTÓI, 2015, p. 289) Nas palavras ácidas de Tolstói, é possível perceber a indiferença e o desdém com que a autocracia olhava o povo. Como afirma Tolstói, era preciso que as pessoas fossem mantidas na superstição, porque as pessoas comuns tinham uma natureza inferior e porque era preciso garantir a ordem. Como aponta a narrativa, esse Estado era mantido pelos esforços de um exército de burocratas sem nenhum outro interesse além dos próprios rendimentos e do futuro da própria carreira. Como relata Fanárin, o advogado que preparava o pedido de revisão da pena de Máslova, em conversa com Nekhliúdv acerca do caso dos sectários:

– O engano reside justamente em estarmos acostumados a pensar que os promotores, os funcionários da magistratura em geral, são pessoas jovens e liberais. Foram assim, algum dia, mas agora o caso é muito diferente. Trata-se de funcionários preocupados apenas com o dia do pagamento. Ganham ordenados, precisam ganhar mais e a isso se limitam todos os seus princípios. Não acusar, julgar e sentenciar quem o senhor quiser. (TOLSTÓI, 2015, p. 235)

Sustentada por funcionários carreiristas, para quem a lei encontrava-se abaixo do salário, a justiça tinha poucas relações com seus fins oficiais, como continua afirmando Fanárin a Nekhliúdiv:

– Estou dizendo ao senhor. Sempre digo aos senhores funcionários da magistratura – prosseguiu o advogado – que não consigo vê-los sem me sentir grato, porque se eu não estou na prisão, e o senhor também, e todos nós, é apenas graças à bondade deles. Levar cada um de nós à privação dos direitos particulares e a lugares não tão distantes é a coisa mais fácil do mundo.

– Mas se tudo depende do arbítrio do promotor e das pessoas que têm o poder de aplicar ou não aplicar a lei, para que existe o tribunal? (TOLSTÓI, 2015, p. 235)

O advogado buscava explicar, para a surpresa de Nekhliúdiv, que o sentido do tribunal era a dominação, não o exercício da justiça. A realidade que chocava Nekhliúdiv é que todo o horror que via nas prisões era sustentado pela arbitrariedade dos funcionários para quem obter punições significava aumentar chances de progresso na carreira. Daí os processos e prisões estapafúrdios que Nekhliúdiv encontrava, como a prisão de Máslova e dos sectários que leram a bíblia. Constituindo-se uma longa cadeia de autoridades e funcionários, era impossível atribuir qualquer responsabilidade pela situação. Como afirma Fanárin ao comentar o caso dos homens presos por meses apenas por não possuírem o passaporte para viajar entre as províncias, “Quem é o culpado? Ninguém – respondeu em tom resolutivo. – Fale com o promotor, ele vai dizer que o culpado é o governador; fale com o governador, ele vai dizer que o culpado é o promotor. Ninguém é culpado.” (TOLSTÓI, 2015). Como prossegue a narrativa, não apenas a burocracia impedia qualquer reconhecimento de responsabilidade, como também qualquer ação tal a dimensão alienante. Assim Tolstói afirma sobre o diretor da prisão, obrigado a sessão de visita aos presos políticos:

Era óbvio que, por mais habilidosos, por mais antigos e costumeiros que fossem os argumentos que autorizavam as pessoas a fazer mal a outras sem sentirem-se responsáveis, o diretor não conseguia deixar de ter consciência de que era um dos culpados da desgraça que se passava naquele local; e, era óbvio, que afligia-se horrivelmente com isso. (TOLSTÓI, 2015, p. 184)

Tolstói aponta a presença de sua consciência, porém não havia nada a ser feito, era necessário cumprir as ordens superiores por mais arbitrarias e irracionais que lhe parecessem.

Por último, além da rigidez da autocracia e de seu exército de funcionários, Tolstói aponta em sua narrativa também as transformações das relações de exploração no campo com a consolidação do capitalismo. Assim, relata um cocheiro em uma conversa com Nekhliúdiv:

– Os senhorezinhos que sobraram desfizeram-se do que era seu. Os comerciantes tomaram conta de tudo. Com eles não dá para fazer negócio por um preço razoável, eles mesmos trabalham. Na nossa aldeia, o dono é um francês, comprou do antigo

patrão. Não cede a terra, e ponto final.

– Que francês?

– Dufar, o francês, o senhor já deve ter ouvido falar. Faz as perucas para os atores do grande teatro. O negócio é bom, ele até ficou rico. Comprou todas as propriedades da nossa patroa. Agora ele é dono da gente. Faz com a gente o que bem entende. Ainda bem que é um homem bom. Só que a mulher dele é uma russa, uma verdadeira cachorra, Deus me livre. Rouba o povo. Uma desgraça. (TOLSTÓI, 2015, p. 238)

A antiga nobreza e os antigos senhores proprietários de terras afastam-se do campo, através da venda das terras ou pela designação da administração a funcionários, não raro estrangeiros (o administrador da propriedade da mãe de Nekhliúdob era alemão). O caráter das relações no campo altera-se em relação à situação anterior da servidão. Encurralados diante da miséria, os camponeses veem a exploração de seu trabalho aumentar. Diante da escassez de terras, muitos decidem migrar para as cidades, alguns dos quais se envolvem com pequenos crimes e terminam na prisão. O êxodo rural fecha o quadro de Tolstói das relações entre o campo e a cidade e das consequências da propriedade privada da terra.

Finalmente, a análise de Lukács (1964) chega ao que considera a principal diferença entre a primeira e a segunda geração da literatura realista, a oposição entre o típico e o mediano na composição do enredo. Na primeira geração realista, o típico era composto através da concentração de determinantes de uma grande tendência social encarnados no desenvolvimento dos indivíduos. As personagens eram posicionadas em situações extremas, dispostas de modo a demonstrar a tendência social em suas consequências e implicações mais extremas. Esse tipo de composição era possível, como lembra Lukács, em um enredo bastante dinâmico, o que não constituía apenas um recurso técnico, mas uma forma poética de constituir a realidade. Ao contrário disso, a segunda geração tem uma preocupação formal acentuada, com a substituição da personagem típica pela mediana e do enredo pela “fotografia”. O segundo momento da literatura realista no século XIX está relacionado a experiência de uma sociedade estática, acabada. A descrição e o detalhe ocupam o lugar da narração e do enredo, o mundo se apresenta como uma coleção de objetos.

Mais uma vez Lukács vai buscar definir o método de produção literária de Tolstói em meio a esse contraste entre o velho e o novo realismo, expondo como Tolstói filia-se à tradição do realismo pré-1848, porém atualizando-a, já que deve lidar com as questões de seu tempo. Com a gradual consolidação do capitalismo no país, a literatura russa passa a lidar com os mesmos problemas que moldaram o realismo do final do século XIX na Europa ocidental. Como construir um enredo capaz de apresentar a realidade em sua dimensão de movimento?

O principal meio de transcender o mediano é criar situações extremas no meio de uma realidade monótona, situações que ainda não explodem através do quadro

estreito desta realidade no que diz respeito ao conteúdo social e que, pelo seu caráter extremo, aguçam mais do que entorpecem as contradições sociais. (LUKÁCS, 1964a, p. 170)²¹

Óblomov de Gontcharóv seria um exemplo dessa construção. Tolstói encontra um caminho diferente. Assim, como observa Lukács, predomina na narrativa de Tolstói uma trivialidade aparente, como se tudo permanecesse imerso no cotidiano. Entretanto, suas histórias são compostas de tal forma que os eventos narrados tornam-se o centro de situações críticas que expõe a mentira e a falsidade do cotidiano. A narrativa de Tolstói assemelha-se a uma sucessão de detalhes externamente prosaicos, mas profundamente dramáticos na articulação interna do enredo. Trata-se de situações extremas, porém apenas intrínseca e internamente à narrativa. Em *Ressurreição*, ainda que a narrativa apresente uma intensidade, o desencontro entre Nekhliúdob e Máslova, a vida de Máslova na prisão e a busca por redenção de Nekhliúdob, o drama não irrompe sem mais na história.

A criação de situações extremas internas ao romance não é o único método de Tolstói para construir um enredo diante de uma sociedade apresenta-se gradualmente como algo acabado. Em *Anna Kariênina*, por exemplo, como afirma Lukács, Tolstói constrói uma situação que apresenta um caráter extremo mesmo fora da narrativa. Aí, como afirma Lukács, “o herói que age de forma extrema, está apenas seguindo consistentemente para seu fim o mesmo caminho que os outros trilham sem entusiasmo e de modo hipócrita e hesitante”²² (LUKÁCS, 1964a, p. 172). Entretanto, o método que interessa à análise de *Ressurreição* é o que Lukács define como as possibilidades extremas latentes, isto é, a intensificação extrema, que traz para fora possibilidades extremas latentes nas personagens. Diferentemente da primeira geração de realistas, para quem o destino das personagens encontrava-se diretamente ligado aos grandes conflitos sociais, na obra de Tolstói as personagens mantêm uma relação indireta com as contradições sociais. Tolstói evita o uso de estereótipos ao criar personagens nuançadas, que apresentam-se em sua individualidade e em suas diferentes relações com a questão central da sociedade russa, os conflitos no campo, numa época em que a vida das classes superiores era imediatamente determinada pela exploração dos camponeses. A fim de trabalhar com personagens da classe dos proprietários e não restringir-se à monotonia do cotidiano, como Lukács afirma ser o caso dos realistas do final do século XIX na Europa ocidental, as personagens de Tolstói frequentemente apresentam certa insatisfação com a vida.

²¹ The primary means of transcending average is to create extreme situations in the midst of a humdrum reality, situations which yet do not burst through the narrow framework of this reality so far as social content is concerned, and which, by their extreme character, sharpen rather than dull the edge of social contradictions. (LUKÁCS, 1964a, p. 170)

²² The hero who acts extremely, is only consistently following to its end the same path which the other tread hesitatingly, half-heartedly or hypocritically. (LUKÁCS, 1964a, p. 172)

A consciência da exploração sobre a qual apoia-se suas vidas lhes angustia e, entretanto, essa aflição nunca é realmente superada, nunca leva a uma ruptura. Esse eterno “quase” das personagens de Tolstói constitui-se como um gerador de energia, não como pontos de virada, e é o centro ao redor do qual a vida dos indivíduos gira. Daí a riqueza interior das personagens de Tolstói.

O desenvolvimento de Nekhliúdob é provavelmente um dos melhores exemplos do trabalho de Tolstói com as possibilidades latentes das personagens. No decorrer da narrativa, Nekhliúdob passa a ter uma visão cada vez mais penetrante da realidade, articulando diferentes elementos (a pobreza no campo, a prisão, a vida nos salões, a burocracia...), e passa a afligir-se mais e mais. Todo o romance move-se com a tentativa de Nekhliúdob de se redimir e de viver sem participar da exploração. Essa angústia, entretanto, nunca chega a um ponto de superação. Pelo contrário, ironicamente, Nekhliúdob vale-se das relações familiares, das amizades, dos privilégios da nobreza e dos favores para conseguir a revisão da pena de Máslova e interceder pelos outros presos. É às pessoas a que despreza, que deve muito do sucesso de seus esforços. Evidentemente, suas ações chamam atenção, Nekhliúdob passa a ser tido como uma figura excêntrica, um filantropo e um ingênuo, por dedicar-se à “causa dos condenados”, mas esse estranhamento dos outros nunca chega a um conflito de fato. Ele consegue realizar alguma pressão sobre algumas autoridades, como Toporóv, o ministro do Santo Sínodo, que teme que a condenação dos sectários que liam a bíblia em público pudesse ser vista como exagero pelo próprio tsar, ou o vice-governador, que teme que o caso dos castigos físicos na prisão pudesse se tornar público. Trata-se de um constrangimento nos termos da própria autocracia. No entanto, na maior parte do tempo, Nekhliúdob não é levado a sério ou é visto com hostilidade, como o promotor que comenta a seu respeito: “Tipos como esse têm de ser interrompidos à força, do contrário se tornam verdadeiros obstrucionistas” (TOLSTÓI, 2015, p. 130). Mesmo o conflito que tem com a irmã por conta da decisão de desfazer-se das propriedades, causa-lhe muito remorso e o rompimento abrupto é rapidamente remediado. Apenas ao final do romance, com a leitura do evangelho e do *Sermão da montanha*, quando Nekhliúdob encontra-se na Sibéria, após Máslova anunciar-lhe o casamento com Simonson, um dos populistas presos políticos, e a intenção de não retornar a Moscou, quando não pode ser mais útil a ela, a narrativa sinaliza uma possibilidade de ruptura, com a leitura do evangelho de São Mateus e do *Sermão da montanha*. Agora Nekhliúdob observava todas as suas ações e o seu caminho até ali à luz dos ensinamentos do evangelho da fraternidade e poderia iniciar uma nova vida. Essa ruptura, entretanto, não é mais acompanhada pela narrativa.

4 WEBER E TOLSTÓI

Neste capítulo, meu objetivo é traçar um diálogo entre Weber e Tolstói na análise de *Ressurreição*²³. Inicialmente, pretendo encontrar um meio para a aproximação entre os autores. Para tanto, procuro apresentar evidências do interesse e do contato de Weber com o mundo russo e sua literatura e, particularmente, a obra de Tolstói. Entre os indícios mais significativos estão as referências explícitas a Tolstói e sua obra nos textos de Weber. A partir delas, busco delinear a imagem do autor russo refratado pelas lentes do sociólogo, isto é, a leitura de Weber, a que elementos se atém e a que questões os relaciona. Trata-se de levantar as questões postas pelo próprio Weber acerca da obra de Tolstói e fazer delas um caminho, um roteiro, para a aproximação dos autores, construindo também um olhar sobre *Ressurreição*. Aos olhos do sociólogo, o autor russo surge como um representante de uma ética anti-utilitária baseada na fraternidade e na reciprocidade, profundamente influenciado pelo cristianismo russo e hostil à modernidade. Para essa compreensão são fundamentais a reflexão de Weber sobre o desencantamento do mundo e o processo de racionalização, o conflito entre a ética da fraternidade e a esfera da política e do amor erótico e a relação entre valores e resultados na ação política. Essa investigação aponta a relevância da literatura russa em um contexto cultural específico, as ciências sociais alemãs do início do século XX, e, de forma mais ampla, permite observar as possibilidades da relação entre literatura e sociologia. Frequentemente, os autores literários ocupam-se de problemas semelhantes aos dos sociólogos através de outros meios. Pelo fato de a literatura representar um registro específico bastante vasto e diversificado da realidade social, o diálogo com a sociologia pode indicar às ciências sociais possibilidades de enriquecimento de problemas e métodos.

O projeto de trabalhar com a leitura de Weber do texto de Tolstói desloca a relação entre sociologia e literatura da dinâmica ciência-objeto para a do diálogo. Como afirma Becker (2009), em seu esforço de relativizar a pretensão das ciências sociais ao monopólio do conhecimento da sociedade, literatura e sociologia são modos de falar da realidade social que se baseiam em diferentes procedimentos e organizações. De acordo com Lukács (2015), como busquei discutir no capítulo anterior, a diferença entre arte e ciência pode ser encontrada em suas distintas relações com o conteúdo e com a forma. Na ciência é o trabalho no conteúdo

²³ Outros estudos sobre a relação entre Weber e Tolstói encontram-se em Hanke (1999), Oaks (2001), Souza (2010), Roselino (2014), Troitsky (2014), Llano (2015) e Silva (2017). No campo da literatura russa, encontram-se aproximações ainda entre Weber e Fiódor Dostoiévski em Waizbort (2000), Silva (2012) e Da Mata (2013). Finalmente, trabalhos sobre a relação entre Weber e Thomas Mann encontram-se em Goldman (1991) e Goldman (1992).

que produz seus efeitos e consequências e na arte, a forma. Em suas palavras, a ciência oferece fatos e suas conexões; a arte, almas e destinos. Por se ater ao conteúdo, a ciência estaria vulnerável à ação do tempo, envelhecendo com o aparecimento de aproximações da realidade mais adequadas. Enquanto a literatura, ocupando-se da forma, fechada em si mesma, pode permanecer indiferente ao caráter datado de seu conteúdo. A visão de Lukács aproxima-se da reflexão de Weber sobre a ciência. Para o sociólogo, a prática científica representa mais um vetor do processo de racionalização, com o desenvolvimento da tecnologia e o “ganho de clareza” sobre a realidade e as possibilidades de intervenção sobre ela. O problema do significado na ciência, entretanto, encontra-se deslocado e a ciência nada tem a dizer sobre o sentido, abrindo-se ao progresso infinito (aprofundo essa questão no Tópico 5). As reflexões dos autores se aproximam na determinação das diferentes relações entre a arte e a ciência e o tempo. Lukács sintetiza seu argumento da seguinte maneira:

E a diferença fundamental entre arte e ciência talvez seja que uma é finita, a outra, infinita, uma é fechada, a outra aberta, uma é fim, a outra é meio; uma – do ponto de vista de suas consequências – é incomparável, algo de primeiro e último, a outra se torna supérflua a cada aperfeiçoamento; numa palavra: uma tem forma, a outra não. (LUKÁCS, 2015, p. 122)

Com relação ao diálogo entre Tolstói e Weber a forma literária posta em questão é o romance. Propor um diálogo entre literatura e sociologia é também pôr em questão uma das bases da ciência moderna, a separação com a arte, reconhecendo, como argumenta Ianni (2004), que os dois campos se encontram e se fertilizam contínua e reiteradamente, o que pode ser visto na convergência de temas e inquietações entre diferentes autores como Shakespeare e Maquiavel, Marx e Balzac e, também, Weber e Kafka. Daniel Ledent (2014), em sua análise sobre a relação entre literatura e ciência, aponta a possibilidade de aproximação entre o romance e a sociologia a partir de sua origem comum e sua relação decisiva com a modernidade. De acordo com sua ponderação, se a sociologia se constitui como ciência da modernidade, o romance, definindo-se como gênero tipicamente moderno, ecoando aqui o trabalho de Lukács, põe-se problemas semelhantes aos da sociologia.

Além da relação entre arte e ciência, outra distância posta entre os autores refere-se a seus contextos sociais e nacionais bastante distintos e que sustentam visões de mundo e interesses igualmente contrastantes. Tolstói, como expus no primeiro capítulo, é um autor clássico da literatura russa, representante de um mundo patriarcal: proprietário de terras e descendente de uma antiga linhagem da nobreza. Sua produção literária abrange um extenso período, da década de 1850 até a primeira década do século XX, tendo alcançado reconhecimento já com a publicação de *Guerra e Paz* (1865) e *Anna Kariênina* (1877). Motivado por uma angústia de natureza intelectual e existencial com o sentido da vida e com

a miséria na Rússia, busca formular uma ética baseada na fraternidade e na vida simples dos camponeses. Por seu engajamento em questões públicas, como a alfabetização no campo, o combate à fome e a denúncia do autoritarismo do Império e da perseguição de grupos políticos e de minorias étnicas e religiosas, Tolstói termina por ser reconhecido como uma autoridade moral no país. Por outro lado, Weber é um autor clássico da sociologia, professor alemão de origem burguesa e protestante. Seu projeto científico fundamenta-se em uma metodologia influenciada pelo historicismo alemão e pela crítica do positivismo e do materialismo histórico, e tem como centro a compreensão do desenvolvimento da civilização ocidental, o processo de racionalização particular que se verifica nessa parte do mundo. Weber está preocupado com as possibilidades de criação e manutenção dos valores e instituições liberais e com o desenvolvimento do Estado alemão. Precisamente pelo contraste, uma aproximação entre os autores pode ser realizada e o interesse de Weber por Tolstói também pode ser explicado. A distância entre os autores ilustra igualmente o descompasso entre a Rússia e a Europa, do qual tratou Lukács (1964a) em sua análise da relação entre Tolstói e os autores realistas da Europa ocidental. Tolstói constrói sua narrativa a partir de uma sociedade de aspecto tradicional em vias de modernizar-se e Weber se ocupa da modernidade ocidental, buscando compreender as singularidades de seu desenvolvimento na superação das formas tradicionais. O mundo russo apenas iniciava a industrialização e as reformas liberais e ainda não havia sido afetado pela burocratização como a Europa ocidental, uma abertura que permitia aos autores daquele país projetar outras formas de vida, que soariam deslocadas e artificiais no Ocidente.

4.1 Max Weber leitor de Tolstói

A atenção de Weber à literatura russa e à obra de Tolstói, em particular, são atestadas por diferentes fontes biográficas, cartas e citações pontuais ou mais extensas em seus textos. Sigo o argumento de Waizbort (2000) sobre a hipótese do interesse constante do sociólogo pelo mundo russo, tomado como objeto de pesquisa ou como objeto de consumo cultural. De acordo com Mommsen (1997), são os acontecimentos da Revolução de 1905 que despertaram o interesse do sociólogo pelo país, a que antes havia se referido apenas indiretamente ao tratar da questão dos trabalhadores poloneses no leste do Império Alemão. Através de Theodor Kitiakovski, professor de filosofia do direito em Heidelberg, Weber aprendeu russo rapidamente, em poucos meses, para acompanhar os acontecimentos da revolução através de outras fontes além da cobertura dos jornais da Alemanha. Os estudantes russos, de número

considerável em Heidelberg e nas outras universidades alemãs, eram outro meio de contato com a política daquele país. Weber simpatizava com a posição dos Democratas Constitucionais, os *kadeti*, que buscavam estabelecer um sistema constitucional de acordo com os modelos ocidentais de democracia constitucional, e chegou a abrir espaço no *Archiv für Socialwissenschaft* para a publicação na Alemanha (e indiretamente na Rússia) de sua proposta de constituição para o país. O esforço do sociólogo em acompanhar os eventos resultaria na publicação de dois longos ensaios no ano seguinte, em 1906, *A situação da democracia burguesa na Rússia e A transição da Rússia para o pseudoconstitucionalismo*. Weber está basicamente interessado nas perspectivas do liberalismo e do desenvolvimento de uma democracia constitucional na Rússia. A Revolução aparece nos ensaios como a possibilidade de observar as condições de emergência da democracia no alto capitalismo. Nesse sentido, os eventos tinham uma profunda relevância histórica, permitindo ao sociólogo observar como a democracia liberal poderia emergir em um país fora da experiência clássica e específica da Europa ocidental. Opondo-se a uma visão economicista, como mostra Weber no caso russo, o alto capitalismo importado no país no início do século XX não levaria necessariamente ao desenvolvimento da democracia liberal. Em sua análise constata-se a influência de diferentes esferas de valores como a religião e a política que criam um ambiente bastante hostil ao individualismo liberal. Weber (1995b, p. 110) traça um paralelo entre a Rússia e os Estados Unidos: são duas nações de dimensões “continentais”, virtualmente sem limites geográficos, devido à vastidão de seus territórios e sem uma dimensão “histórica”, entre os russos, diante da autocracia profundamente reacionária, as instituições modernas estavam por ser criadas. Os dois países são, sobretudo, como afirma Weber, “talvez a ‘última’ oportunidade para a construção de culturas ‘livres’ ‘do zero’” (WEBER, 1995b, p. 110). A Rússia se apresenta como um vasto território e uma enorme população que ainda não haviam passado pelo processo de burocratização do Ocidente. No caso russo, com o grande influxo de ideias ocidentais destruindo o conservadorismo comunista e patriarcal, a questão é como a democracia poderia se desenvolver e, no caso dos EUA, com a grande imigração de europeus, particularmente da Europa oriental, minando suas antigas tradições democráticas, como a democracia poderia ser conservada.

Na primavera de 1906, no mesmo ano em que publicava os ensaios sobre a Revolução Russa, Weber escrevia à mãe, Helene Weber, mencionando *Ressurreição*: “Primeiro pensei que devíamos [Weber e Marianne Weber, sua esposa] te presentear com “Ressurreição” de Tolstói, caso não o conheças. Mas um livro de excessiva gravidade e de tendência à utopia dificilmente te agradaria muito, embora, a sua maneira, seja magnífico” (WEBER, 1990, apud

SOUZA, 2010, p. 9)²⁴. O sociólogo hesita na recomendação da leitura à mãe e fornece uma rápida e adequada apreciação do romance, referindo-se ao peso que domina a forma e a perspectiva de Tolstói na obra e ao igualmente intenso convite do autor à utopia e à ação. Weber dá pistas sobre a familiaridade com *Ressurreição*, que também seria citado nos ensaios sobre a Revolução Russa de 1905, e com a obra de Tolstói como um todo, o que se confirma em outras cartas. A correspondência pessoal de Weber e sua esposa fornece um registro que evidencia tanto a leitura pelo prazer estético, quanto o interesse intelectual. Os registros concentram-se entre 1910 e 1913, coincidindo com a fuga e morte de Tolstói²⁵. Em 1910, o sociólogo, que sofria com episódios de insônia, exclama em carta à esposa: “Depois de duas horas lendo Tolstói, adormeço!” (TROITSKY, 2014, p. 66) e, na primavera do ano seguinte, em 1911, Weber menciona a leitura de uma edição das cartas do autor russo (WEBER, 1998, apud SOUZA, 2010, p. 10). Weber tinha planos também de escrever sobre Tolstói, particularmente sobre sua posição ética. Em novembro de 1910, Marianne Weber menciona planos do marido de publicar um livro sobre o autor russo (LLANO, 2015, p. 9). Em julho do ano seguinte, em 1911, em carta a Rickert, Weber se refere às provas de imprensa de um artigo sobre Tolstói que seguramente queria escrever por ocasião de seu falecimento (WEBER, 1998, apud LLANO 2015, p. 9). O artigo provavelmente seria publicado na primeira publicação da edição russa da revista *Logos*, a expressão internacional do neokantismo do sudoeste alemão, que chegou a imprimir uma nota acerca do ensaio vindouro intitulado “A ética de Tolstói”, escalado para a publicação em outubro de 1911 (OAKES, 2001, 208). O artigo, porém, não chegou a ser publicado. Marianne Weber menciona ainda em diferentes ocasiões o livro sobre Tolstói que deveria ser dedicado a ela e à mãe do sociólogo. No outono de 1912, em carta à mãe de Weber, ela conta que ele havia lhe dito que o que estava escrevendo “ainda não era o Tolstói, mas que começaria logo” (OAKES, 2001, p. 209). Marianne mencionaria o projeto pelo menos ainda uma vez em 1913, “a vez de nosso livro sobre Tolstói ainda não veio, mas eu não vou deixá-lo [Max Weber], a menos que o escreva” (TROITSKY, 2014, p. 66). Weber não chegou a executar o plano e a partir de então, às

²⁴ Ich hatte erst gedacht, wir sollten Dir Tolstois „Auferstehung“ schenken, falls Du sie noch nicht kennst. Aber in seiner lastenden Schwere und in der Utopie seiner Tendenz hätte Dich das Buch schwerlich sehr erfrischt, so großartig es in seiner Art ist. (Weber, 1990, apud Souza, 2010, p. 9)

²⁵ Em 1910, com 82 anos, em meio a desentendimentos com a esposa, Sofia Tolstáia, acerca da desistência dos direitos autorais de suas obras, e sob a pressão de seus seguidores, Tolstói abandonou a propriedade de Iasnáia Poliana, onde, com exceção de alguns intervalos, vivia desde o nascimento. A fuga inesperada despertou enorme inquietação sobre seu paradeiro e atraiu atenção internacional. O escritor morreu de pneumonia dez dias depois, em 20 de novembro em uma estação de trem em Astapovo. Abandonando sua vida, Tolstói terminou por realizar um destino comum a algumas de suas personagens, como Stepan Kasátski em *Padre Sérgio* e, de certa forma, também Nekhliúdob em *Ressurreição*.

vésperas da Primeira Guerra Mundial, parece não se referir mais ao projeto, embora suas referências a Tolstói não tenham cessado.

Como aponta Hanke (1999), ecos da reflexão de Weber sobre Tolstói podem ser encontrados na correspondência com Marianne Weber, nas primaveras de 1913 e de 1914, por ocasião de sua viagem à Ascona²⁶, na Suíça, próximo à comunidade de Monte Verità, fundada por seguidores do autor russo. O sociólogo escreve à esposa sobre o contato com o militante anarquista Ernst Frick, companheiro de Frieda Gross, esposa do psicanalista Otto Gross, preso em 1912 por sua participação em uma ação pela libertação de revolucionários russos em 1907 em Zurique. Weber (1999b) descreve à esposa os encontros entre Gross e Frick na prisão, através de uma tela, como Nekhliúдов e Máslova em *Ressurreição*, e relata a conversa com a mulher sobre as ideias do militante anarquista, fortemente impactado pela experiência na prisão:

O pobre diabo, ele está totalmente preocupado com a sua sentença e isso é bastante alarmante; se alguém está convencido, como ele está, da absoluta maldade de toda a base da 'sociedade' – Frieda acha muito inexplicável como essas ideias vêm a ser tão 'sobrevvalorizadas' por ele. De toda forma ele gostaria de realizar 'bondade' e 'amor fraternal' através do acosmicismo do erótico. Já tinha dito a Frieda por que isso não é possível, e ela admite que o único caminho possível é o do ascetismo tolstoiano, em relação ao qual ele constantemente tende. É aqui que ele vai terminar, se ainda tiver força para isso. Mas algo estalou nele, pode-se sentir isso fortemente. (WEBER, 1999b, p. 54)²⁷

Frick, militante anarquista, tentava atribuir um sentido ético (“fazer o bem”) à relação não-regulada, “livre”, que tinha com Frieda Gross, oficialmente casada com outro homem. Weber aponta a contradição entre o amor fraterno e acósmico e a vida erótica. O sociólogo desenvolve o argumento em *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, de 1915, em que analisa a tensão entre a ética religiosa da fraternidade e as ordens de valores do mundo, citando inclusive as obras de Tolstói, principalmente *Guerra e paz* como exemplo da desconfiança da religião fraterna diante do prazer erótico e de seus efeitos. Para Weber, Frick tinha diante de si uma escolha entre dois polos opostos inconciliáveis. O sociólogo descreve à esposa a impressão que o militante anarquista lhe causara, “tem profundidade, mas não tem

²⁶ A viagem tem o objetivo de prestar assistência jurídica a Frieda Gross, esposa de Otto Gross, o controverso psicanalista defensor da antipsiquiatria e da liberdade sexual, na disputa pela guarda do filho com o sogro, o criminologista Hans Gross. Hans Gross acusava Otto Gross de insanidade e exigia a guarda do neto após saber das relações da nora com o anarquista Ernst Frick, possivelmente pai da outra filha do casal, Eva Gross. Por sua amizade com Frieda Gross, o casal Weber se envolveu na questão, assim como parte dos setores progressistas e radicais da Alemanha, que viam no processo uma expressão do reacionarismo do país. (WHIMSTLER, 1999)

²⁷ The poor devil, he is totally preoccupied with his sentence and this is rather alarming; if one is convinced, as he is, of the absolute wickedness of the whole basis of 'society' - Frieda finds it quite inexplicable how these ideas come to be so 'overvalued' ('*iiberwertig*') by him. Anyway he would like to realise 'goodness' and 'brotherly love' (Nachstenliebe) through the acosmicism of the *erotic* (*durch Akosmistik der Erotik*). I had already told Frieda why that is not possible, and she admits that the only possible path was that of Tolstoyan asceticism, towards which he constantly tends. This is where he will end up, if he still has the strength for it. But something has snapped in him, one can feel that strongly. (WEBER, 1999b, p. 54)

capacidade de expressão nem para coisas simples”. Em 1914, após ter saído da prisão, Weber tem novo contato com Frick e relata à Mariane Weber a conversa sobre o sentido da bondade no mundo:

A prisão teve tal efeito sobre ele que ele não pode deixar de pensar sobre o significado da bondade. Ele foi levado à distração pela percepção de que o resultado da ação virtuosa é tão frequentemente irracional e resulta no mal quando se comporta virtuosamente, tanto que ele questiona se alguém deveria agir virtuosamente: uma avaliação da ação moral em termos de suas consequências e não de seu valor intrínseco! Por ora, ele não pode ver que há um erro nisso, então vou me encarregar que ele receba uma cópia de *Irmãos Karamázov*, e depois o diálogo de Lukács, no qual esse problema é tratado. (WEBER, 1999b, p. 57)²⁸

A distração a que Weber se refere é a intolerância de Frick ao irracionalismo ético do mundo, a incerteza se ações eticamente orientadas levariam necessariamente a bons resultados. O sociólogo identifica uma confusão entre o que depois definirá como a ética da “convicção” ou “das finalidades últimas” e a ética da “responsabilidade”, isto é, por um lado, uma ética orientada pela adequação da ação a valores e, por outro, uma ética orientada pelos resultados da ação. O militante anarquista misturava termos contraditórios ao julgar com critérios pragmáticos o resultado de ações orientadas por valores. Novamente, Weber afirma a heterogeneidade da ordem de valores, preservando a autonomia da política em relação aos valores morais e vice-versa. Além disso, no caso de Frick, o sociólogo aponta como possível solução para o conflito a coerência em relação à ética da “convicção” e a compreensão do que isso implicava, daí a sugestão de leitura de *Irmãos Karamázov* e do diálogo jovem Lukács, onde a questão também é discutida.

Além da correspondência privada entre Weber e Marianne Weber, as evidências do interesse do sociólogo nas obras de Tolstói encontram-se também nos relatos sobre a vida universitária em Heidelberg. Bloch (2010) relata a recorrência de Dostoiévski e Tolstói nas reuniões na casa do sociólogo. Weber e a esposa recebiam aos finais de semana uma longa lista de intelectuais, como Georg Simmel, Ferdinand Tönnies, Werner Sombart, Robert Michels, Ernst Troeltsch, Ernst Bloch e Georg Lukács, entre outros (LÖWY, 1998), o chamado Círculo de Heidelberg. Estavam presentes também intelectuais russos como Nikolai von Bubnov, autor de publicações sobre Dostoiévski e filosofia religiosa russa, e Feodor Stepun, escritor responsável pela introdução de Vladimir Soloviov na Alemanha, poeta russo a quem Weber também faz algumas referências. O interesse do sociólogo por literatura russa,

²⁸ Prison has had such an effect on him that he cannot leave off brooding on the significance of goodness. He has been driven to distraction by the insight that the *outcome* of virtuous action is so often quite irrational and results in evil when one behaves 'virtuously', so much so that he questions whether one *ought* to act virtuously: an evaluation of moral action in terms of its *consequences* and not its intrinsic worth! For the time being he cannot see that there is a mistake in this, so I will see to it that he gets a copy of *The Brothers Karamazov*, and then later Lukacs's dialogue, in which this problem is dealt with. (WEBER, 1999b, p. 57)

particularmente por Dostoiévski, era também compartilhado por Bloch e Lukács, na época fortemente comprometidos com um messianismo romântico. Löwy (1998) associa esse interesse pela literatura russa a uma renovação nos meios universitários de uma tendência anticapitalista da intelectualidade tipicamente alemã. O fenômeno estaria intimamente relacionado à rápida industrialização e modernização do país entre os séculos XIX e XX, que afetava inclusive as estruturas universitárias. A perda de poder dos chamados mandarins intelectuais, analisada por Weber, com a tendência à especialização e a aproximação com o modelo americano, levou a um romantismo resignado diante de um processo visto como inevitável. A literatura russa oferecia não apenas um olhar sobre um mundo de aspecto rural ou menos urbanizado, mas uma narrativa de ações baseadas em valores bastante distantes da Europa ocidental.

Finalmente, as evidências da leitura de Tolstói por Weber mais imediatas e importantes para esse trabalho consistem nas citações presentes em sua obra. Podem ser encontradas nos textos de Weber pelo menos oito citações a Tolstói e sua obra, particularmente *Ressurreição* e *Guerra e Paz*, que apontam para uma visão particular do autor relacionada aos problemas da sociologia weberiana. As primeiras citações estão presentes nos ensaios de 1906 sobre a Revolução Russa de 1905, *A situação da democracia burguesa na Rússia* e *A transição da Rússia para o pseudoconstitucionalismo*, seguidos por sua intervenção na conferência de Ernst Troeltsch sobre *O direito natural estoico-cristão* no primeiro encontro da Sociedade de Sociologia da Alemanha (*Deutsche Gesellschaft für Soziologie*) em 1910, o capítulo sobre sociologia da religião em *Economia e sociedade* (1913), *Rejeições religiosas do mundo e suas direções* ou *Considerações intermediárias* (1915), o pequeno artigo *Entre duas leis* (1916) e, finalmente, os discursos publicados como *A ciência como vocação* (1917) e *A política como vocação* (1919). Tais menções têm um aspecto fragmentado e são em sua maioria pontuais, em quase nenhuma Weber se detém de fato sobre Tolstói e sua obra literária. As citações apresentam, porém, certa recorrência e uma coerência temática em relação às questões a que se relacionam. Como já revelava o título do artigo que planejava escrever, Weber está, sobretudo, interessado na ética de Tolstói identificado com o mandamento evangélico à não resistência ao mal. Esse elemento aparece primeiramente nos ensaios acerca da Revolução Russa de 1905 como um traço dos grupos políticos envolvidos nos eventos e da cultura russa como um todo. Nos ensaios, Weber menciona ainda a crítica de Tolstói à propriedade privada da terra e sua relação com as demandas dos camponeses. Em 1910, como parte de seus estudos acerca da religião, comprometidos com a análise do processo de racionalização do Ocidente, Weber vai procurar no contraste com o cristianismo russo a definição do

protestantismo como uma religião individualista e de tendência à racionalização. Para Weber, a Rússia havia preservado uma religião essencialmente idêntica ao cristianismo antigo, baseada na fraternidade e no “amor acósmico” (o amor de negação do mundo (Bellah, 1999)) e seria esse misticismo particular o traço fundamental da literatura russa e, especialmente, da obra de Tolstói. A última circunstância em que Weber cita Tolstói ao tratar da Rússia encontra-se no capítulo sobre sociologia da religião de *Economia e sociedade* de 1913, quando comenta o desenvolvimento da dimensão religiosa do movimento populista e do romantismo eslavófilo. A partir de então a obra de Tolstói surge como um exemplo da tensão entre a religião de salvação e da fraternidade e a autonomização das esferas sociais, como o mundo erótico, em *Rejeições religiosas do mundo e suas direções*, de 1915, e, particularmente, o mundo político. Em 1916, ao entrar em polêmica com a crítica pacifista à participação da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, no pequeno artigo *Entre duas leis*, Weber procura determinar os valores próprios da esfera política, onde a força é justificada como um atributo do Estado e a guerra, como o destino inevitável de uma grande potência como a Alemanha. O sociólogo destaca a coerência de Tolstói e de sua fuga do mundo apontando as contradições do movimento pacifista, que empregava um discurso moral contra a guerra. A ética e os valores próprios da esfera política são tratados longamente ainda por Weber em *A política como vocação*, de 1919, em que a personagem Platon Karataiev de *Guerra e paz* é citada como um exemplo da contradição entre a ética da fraternidade e a racionalidade política. Finalmente, é em *A ciência como vocação*, de 1917, que Weber estabelece um diálogo um pouco mais extenso com Tolstói e suas ideias para tratar do sentido da ciência e da ética da modernidade. Weber cita Tolstói e sua busca em determinar uma condução da vida, como um tipo oposto à modernidade, com sua pluralidade de valores e sua ética de base individual.

De acordo com Hanke (1999), Weber caracteriza Tolstói como um representante típico de uma ética anti-utilitarista. Hanke aponta o fascínio intelectual do sociólogo por projetos de vida concebidos racionalmente e sua admiração pela consistência do autor russo. Assim, como afirma, Tolstói encarnava, para Weber, ao lado de Jesus Cristo, Francisco de Assis e Immanuel Kant, uma formidável ética heroica, cujo valor reside em sua coerência. Trata-se de uma ética intencional baseada no valor da ação, independentemente dos resultados e de qualquer outra possível influência, e, exatamente por tais características, completamente oposta à ação política, cuja racionalidade reside não na coerência com os valores, mas na relação entre meios e fins, interessada nos resultados e na disputa por poder. Observando as oposições que Weber traça em relação a Tolstói, Troitsky (2014) caracteriza o sociólogo como um “anti-Tolstói”. Trata-se da ética da responsabilidade contra a ética da convicção, a camaradagem

militar contra o amor acósmico, o heroísmo da guerra e da responsabilidade do *Machstaat* contra o pacifismo, o sentido da morte contra o sentido da vida. Ainda que contrariando as ideias que Tolstói incorpora, sentencia Troitsky, estas teriam contribuído decisivamente para a reflexão ética de Weber. O autor russo aparece no texto weberiano desde os apontamentos sobre a Rússia de 1905 como uma ferramenta para compreender as tendências da modernidade, a ética baseada no mandamento evangélico da não resistência como um obstáculo ao sucesso do movimento liberal. As lentes de Weber estão direcionadas para o contorno da sombra formada pelas obras e críticas de Tolstói, que lhe ajudam a construir conceitos importantes e mapear as tendências do processo social. Para Oakes (1917), existem dúvidas sobre a interpretação weberiana da obra de Tolstói. Oakes questiona a extensão de seu conhecimento da obra do autor e, particularmente, a atribuição da questão sobre o sentido da morte como motivo central do período final de Tolstói, como afirma Weber em *A ciência como vocação*. Foge a esse trabalho semelhante avaliação sobre a leitura de Weber, pelo interesse específico na análise de *Ressurreição* e não pela obra completa de Tolstói, e, mais fortemente, pela atenção precisamente sobre a perspectiva de Weber, o tem a dizer sobre Tolstói e qual é o seu ponto de vista. Trata-se, novamente, de capturar essa imagem refratada do texto tolstoiano pelas lentes do sociólogo. Troitsky (2014) fornece uma outra perspectiva sobre a crítica de Oakes, apontando a impossibilidade de Weber acompanhar Tolstói em um questionamento sobre a condução da vida, daí o deslocamento para o sentido da morte.

A seguir, busco examinar as citações a Tolstói e sua obra presentes nos textos de Weber. As referências estão agrupadas em diferentes tópicos de acordo com a ordem cronológica e com os temas com os quais o sociólogo relaciona o autor russo: a Revolução Russa de 1905, a ética religiosa da fraternidade, a política e a modernidade. Procuo observar a que elementos da literatura de Tolstói Weber se atém, a que questões sociológicas os relaciona, como seu olhar evolui e quais usos teóricos dá às obras do autor russo. Para a devida compreensão das referências procuro analisar também alguns conceitos formulados por Weber, como o processo de desencantamento do mundo e de racionalização, fundamental na sua reflexão sobre a modernidade ocidental, a tensão entre a fraternidade e o processo de autonomização das esferas, como a política e o amor erótico, e a tensão entre a ética da convicção e da responsabilidade na ação política.

4.2 A revolução russa de 1905

Seguindo a ordem cronológica, as primeiras citações nos textos de Weber a Tolstói e a

sua obra a serem analisadas encontram-se nos ensaios sobre a Revolução Russa de 1905, *Sobre a situação da democracia burguesa na Rússia* e *A transição da Rússia para o pseudoconstitucionalismo*. Weber se debruça sobre as perspectivas do liberalismo na Rússia, analisando os projetos de constituição dos liberais russos, representados inicialmente pela União da Liberdade e, depois, pelos Democratas Constitucionalistas, os *kadeti*, os outros agrupamentos políticos envolvidos na Revolução e a ação da autocracia para pôr um freio às mudanças. Weber apresenta uma posição ambígua diante da tendência idealista dos democratas russos. O sociólogo demonstra certo entusiasmo com a dimensão heroica do movimento liberal que luta pelo estabelecimento do Estado de direito em um ambiente hostil aos valores individualistas, um tema que já estava estabelecido na Europa ocidental e que era incapaz de despertar ali tal intensidade. Por outro lado, Weber critica fortemente a tendência idealista do movimento, apontando o componente romântico da intelectualidade russa em relação aos ideais liberais e à questão dos camponeses como um elemento a ser superado nas lutas pela modernização do país. Weber associa Tolstói a uma posição estranha à política e à modernização, especificamente pela ética baseada no mandamento evangélico da não-resistência e pela crítica à propriedade privada e identificação com as demandas sociais dos camponeses. Weber observa a política como uma equação dinâmica entre ações de orientação pragmática e de orientação por valores. Aos olhos de Weber, Tolstói, propondo o fortalecimento de uma dimensão moral e uma posição abnegada quanto aos resultados das ações, encaminha-se para os limites da política. Em último caso, a perspectiva de Tolstói é o desafio à luta política e a ruptura. O aspecto moral e romântico impregna, em diferentes medidas, todo o campo político russo, dos liberais aos socialistas e populistas. Tolstói aparece nas citações de Weber como um exemplo de uma tendência particular da Rússia, a resistência a posições pragmáticas, que dessem igual ou maior importância aos resultados imediatos que aos valores ou aos fins últimos, e como uma influência associada aos camponeses, com a redução da questão política à distribuição das terras e a indiferença às reformas liberais. Tais elementos recordados por Weber lhe levam a caracterizar a posição de Tolstói como “apolítica” e atribuir, *en passant*, à crítica moral o elemento que permite ao autor russo a impactante representação do Império e de sua burocracia em *Ressurreição*. As citações a Tolstói nos artigos são particularmente interessantes porque além da citação explícita da obra, as datas de publicação coincidem com o período em que Weber escreveu à mãe mencionando o romance (Weber, 1990, apud Souza, 2010, p. 9). É possível conjecturar que aqui as citações de Tolstói baseiam-se principalmente em *Ressurreição*. Além disso, Weber está mencionando elementos importantes do romance: a posição diante da burocracia do Império Russo, o

mandamento evangélico da não-resistência presente no *Sermão da montanha*, a grande revelação de Nekhliúdiv na conclusão da narrativa, e toda a crítica à propriedade privada da terra e a influência de Henry George, economista norte-americano, sobre as tentativas do nobre de transferência da propriedade aos camponeses.

Buscando localizar os ensaios sobre a Revolução Russa de 1905 no quadro geral das obras de Weber, Baehr e Wells (1995) traçam conexões a partir da metodologia e da temática das análises. Observando a metodologia empregada por Weber, associam os ensaios a dois outros textos importantes publicados por Weber no mesmo período: *A 'objetividade' do conhecimento nas ciências sociais* e *A ética protestante e o espírito do capitalismo*. A relação entre as obras apoia-se no desenvolvimento da crítica de Weber à perspectiva economicista do materialismo histórico, que não tende, entretanto, a uma visão idealista dos processos sociais. Para Weber, a história é multiplamente determinada e não pode ser compreendida através de uma perspectiva unilateral da economia, existem múltiplas possibilidades de interpretação e de estabelecimento de relações causais. Assim, ao traçar uma relação entre a reforma protestante e a constituição de uma ética do trabalho fundamental à emergência do capitalismo no Ocidente, o papel da ética religiosa no processo econômico, Weber aponta uma dimensão social negligenciada por leituras economicistas. Da mesma maneira, nos ensaios sobre a Revolução Russa, como apontam Wells e Baehr, Weber se apoia nessa perspectiva examinando uma pluralidade de elementos (econômicos, políticos e religiosos) que são definitivamente desfavoráveis ao sistema democrático. A outra possibilidade de localização dos ensaios sobre a Revolução Russa de 1905 na obra de Weber a que Wells e Baehr se referem é a conexão temática com as reflexões de Weber sobre a democracia parlamentar na Alemanha. Weber enumera as condições históricas específicas que permitiram a emergência da democracia liberal na Europa ocidental: a expansão ultramarina, o favorecimento ao desenvolvimento do individualismo pela peculiaridade do processo social, o predomínio da ciência e o conjunto de valores que se originaram no protestantismo e que, em conjunto com certas configurações políticas e condições materiais, contribuíram para formar a ética e os valores culturais do homem moderno (trato especificamente da análise de Weber sobre o protestantismo e o desenvolvimento capitalista no próximo tópico). Tanto na Rússia, quanto na Alemanha, essas condições apresentam um desenvolvimento irregular, concluem Wells e Baehr, embora, como notem, no caso russo a concentração de poder da autocracia não possuía paralelo com a realidade alemã e as condições econômicas estavam marcadas aí por um abismo muito maior entre o capitalismo avançado e as relações paternalistas, particularmente no campo. Weber é particularmente crítico da propriedade camponesa

comunal, a *obshchina*, que, por diferentes razões, era vista com bons olhos por todas as forças políticas, inclusive os liberais. Para o sociólogo, a presença do comunismo agrário, acorrentando o camponês à terra e dificultando a reforma agrária e a aquisição de propriedades, era um dos maiores entraves à modernização da Rússia.

A análise de Weber concentra-se nos liberais, que organizavam-se nos *zemstva*, órgãos de autogoverno local nas cidades e nas províncias, estabelecidos em 1864 nas reformas do Tsar Alexandre II. Como aponta o sociólogo, a organização através dos *zemstva* tinha a vantagem de permitir o debate das ideias liberais e de constituir uma estrutura administrativa, embrião para a burocracia de um futuro congresso. Weber observa a organização com otimismo, os *zemstva* demonstravam a capacidade de auto-organização dos russos, sendo responsáveis por vários avanços na educação, com a fundação de escolas primárias e a alfabetização de adultos, na saúde, na construção de estradas e na cobrança de impostos. Suas ações mostravam-se ainda mais positivas quando se considera, como recorda o sociólogo, a pressão da autocracia em deslegitimá-los e transformá-los em parte da burocracia como uma estrutura passiva. Os *zemstva* organizavam-se em congressos entre 1904 e 1906, pressionando por liberdades civis e representação popular efetiva e sendo boicotados pela autocracia. A Rússia enfrentava grande instabilidade desde 1904 com a derrota na guerra contra o Japão. O estopim da Revolução foi detonado em janeiro de 1905, em São Petersburgo, no Domingo Sangrento, quando uma manifestação demandando direitos civis e melhores condições de trabalho em frente ao Palácio de Inverno foi duramente reprimida pelas tropas imperiais, precipitando uma onda de greves e rebeliões que continuaram de forma intermitente por todo o ano. Como um país endividado, a Rússia também sofria pressão externa para realizar reformas e adotar uma constituição nos moldes ocidentais. O Tsar Nicolau II buscava aplacar a instabilidade com concessões e pequenas reformas sem sucesso até a publicação do Manifesto de Outubro, que prometia liberdade de pensamento, de discurso, de reunião e de associação. Prometia liberdade de pensamento, de discurso de assembleia e de associação, garantidos pela disposição de *habeas corpus*, reconhecimento crescente da representação popular e o princípio imutável que todas as leis deveriam ser aprovadas pelo parlamento. O anúncio era uma tentativa da autocracia de sufocar e isolar os setores mais radicais e de atender, em parte, os anseios dos liberais.

Ao analisar a composição social dos agrupamentos liberais, Weber faz uma distinção entre a burguesia como “classe social” e como “grupo de status”. A burguesia como classe social propriamente, isto é, a grande indústria e manufatura e os representantes do capital financeiro, era indiferente ou até mesmo hostil às ideias liberais, frequentemente adotando

uma posição reacionária. Os apoiadores do movimento liberal encontravam-se entre a burguesia como “grupo de status”, definida por Weber em virtude de certa atitude geral diante da vida e padrão de educação. É nesse setor em que se encontra a *intelligentsia* burguesa e a maior parte dos membros da União da Liberdade e do Partido Democrata Constitucionalista, que tinham planos de modernizar a vida política da Rússia como um Estado de direito. Nos *zemstva*, os liberais compunham o chamado “segundo elemento”, os membros eleitos nas assembleias, frequentemente em tensão com o “terceiro elemento”, a *intelligentsia* proletaróide, como descreve Weber, formada pelos funcionários pagos. Nesse outro setor encontram-se uma longa lista de profissionais (professores de escolas, agrônomos, estatísticos, jornalistas, médicos e enfermeiros), que apresentavam condições de vida mais próximas das classes baixas que o “segundo elemento”, uma perspectiva mais à esquerda e um caráter populista. Weber aponta ainda sua disposição ao sacrifício e a dimensão metódica de seu trabalho nos *zemstva*. As outras forças políticas descritas são: os socialistas, que, para Weber, por falta de concepção histórica desenvolvem uma atitude voluntarista, que pode ser traçada até Hegel e Herzen, e que, entre os quais, podem ser encontrados os socialistas revolucionários divididos entre dois grupos, um liderado por Plekhanov, Axelrod, Martov e Starover, e outro, por Ulianov Lênin; os populistas; a Igreja Ortodoxa, aliada da autocracia; a pequena burguesia de posição volátil, porém frequentemente reacionária; e os camponeses, sobre quem Weber destaca a resistência à modernização capitalista por seu apego ao comunismo agrário e a relação de confiança com a figura do Tsar.

Os liberais da União da Libertação e do Partido Democrata Constitucionalista defendiam de forma incondicional o sufrágio universal, com o voto universal, de igual valor, direto e secreto. Os Democratas Constitucionalistas, como aponta Weber, eram impelidos a essa defesa pela busca de legitimidade junto as classes sociais, diante de sua história recente e das tentativas de deslegitimação da autocracia e dos setores conservadores de direita. A proposta da autocracia ia em sentido contrário, estabelecendo o voto censitário, dividindo os eleitores nas assembleias provinciais em três grupos: os grandes proprietários de terra, os vilarejos e os camponeses. Os dois primeiros grupos apresentavam um voto censitário de tipo plutocrático, enquanto os eleitores camponeses são eleitos nas assembleias, que em seu turno apoiam-se na igualdade de todos os proprietários da aldeia. Os camponeses poderiam eleger-se representantes em todas as províncias sem limite de propriedade. As classes sem representação teriam o direito de voto garantido gradualmente de acordo com a decisão do parlamento.

De acordo com Weber, as opiniões dos democratas russos sobre os efeitos do voto

eram variadas. Embora hesitassem diante da possibilidade de entregar os *zemstva* a indivíduos “incultos”, os liberais reconheciam a necessidade de maior representação dos camponeses. Weber aponta a provável burocratização dos *zemstva* como uma das consequências imediatas, o que levaria a um reforço da centralização. Segundo Weber, foi a independência econômica dos membros eleitos que garantiu a autonomia dos *zemstva* em relação ao governo e, nas circunstâncias de então, que garantiria a autonomia em relação a uma força centralizadora no parlamento enquanto os camponeses permaneciam ainda presos ao comunismo agrário. A defesa dos direitos humanos e do voto universal unificava, entretanto, a *intelligentsia* burguesa e a *intelligentsia* quase proletária e até parte dos socialistas revolucionários.

A defesa do voto universal pelo movimento liberal, de acordo com a análise de Weber, baseava-se em argumentos estranhos à esfera da política. Os liberais russos ignoravam as consequências desastrosas que o voto das massas poderia ter, a destruição dos avanços “culturais”, a tímida liberalização e a experiência de autogoverno dos *zemstva*, com a emergência de uma força centralizadora no parlamento. Diante da imprevisibilidade do voto dos camponeses, os democratas russos, apegavam-se ao possível “impacto educativo” do voto universal, às razões econômicas que fariam as massas seguir os ideais de liberdade, ecoando talvez o romantismo da “especificidade” do povo russo, e, sobretudo, o cumprimento de seu ‘dever’. Aos olhos de Weber, a posição mais racional, no sentido pragmático, seria a defesa de uma posição mais “iliberal”, em que o voto universal não fosse uma medida imediata, em que seus efeitos potencialmente danosos pudessem ser contidos. Os liberais russos, ao contrário, ignoravam os resultados possivelmente indesejados, comprometidos que estavam com seus ideais liberais e com os resultados últimos almejados, a plena democracia na Rússia. É nesse momento da análise que Weber cita Tolstói, como exemplo dessa tendência à ética da convicção e de resistência à posição pragmática, que para o autor russo era sintetizado pelo mandamento evangélico da “não-resistência”. Como observa o sociólogo,

A rejeição absoluta da ‘ética do sucesso’ significa aqui, na esfera política, que somente o imperativo ético incondicional é válido como a estrela-guia da ação positiva; existe apenas a possibilidade de luta pela justiça ou pela santa renúncia. Uma vez que o que é reconhecido como “dever” positivo é feito, então, porque todos os valores que não os éticos foram excluídos, essa injunção bíblica entra em vigor novamente - essa injunção que se tornou entranhada não apenas na alma de Tolstói, mas na do povo russo como um todo: ‘não resista ao mal’. (WEBER, 1995b, p. 52)²⁹

Weber cita Tolstói como um caso representativo dessa tendência que, na verdade, estaria

²⁹ Absolute rejection of the ‘success ethic’ here means, in the political sphere, that only the unconditional ethical imperative is valid as the guiding star of positive action; there is only the possibility of struggle for justice *or* holy renunciation. Once that which is recognized as positive ‘duty’ is done, then, because *all* values other than ethical ones have been excluded, that biblical injunction comes into force again which has become ingrained not only in the soul of Tolstoy but in that of the Russian people as a whole: ‘Resist not evil’. (WEBER, 1995b, p. 52)

entranhada no ‘povo russo’ como um todo. O imperativo da não resistência leva o indivíduo à busca de uma virtuosidade moral e à abnegação diante dos resultados da ação. Como afirma Weber definindo as ações racionais com fins a valores, o sentido da ação não está no resultado que a transcende, mas sim na própria ação em sua peculiaridade. Bastaria realizar o bem, agir de maneira ética para assegurar o bem. Ainda que se trate de evitar uma consequência nefasta ou da defesa contra uma força perversa, não há alternativa ao ponto de vista ético. Não é possível resistir ao mal, apenas resignar-se com o dever cumprido. Como afirma Weber, a oscilação abrupta entre a atividade tempestuosa e a resignação é a consequência de uma recusa do conhecimento do status do eticamente indiferente como um valor, ou até mesmo sua existência.

Outro tema candente no horizonte da Revolução Russa de 1905 analisada por Weber é a questão agrária. Por sua importância numérica e condições precárias de vida os camponeses eram, como aponta Weber, um setor decisivo para o sucesso da Revolução. Ainda que os liberais conseguissem a maioria dos votos, havia a possibilidade de a autocracia mobilizar os camponeses contra um parlamento hostil. Como analisa Weber, os camponeses devotavam uma grande confiança ao Tsar, direcionando o seu descontentamento aos setores da burocracia intermediários com os quais tinham contato, na cobrança de impostos e fiscalizações. Com as transformações em curso, não seria difícil que esse lugar fosse ocupado também pelo parlamento. No campo, o obstáculo mais urgente para a modernização da Rússia estava a extinção da propriedade comunal camponesa, a *obshchina*. Como aponta Weber, a comuna se constituía ao mesmo tempo como uma associação cooperativa e compulsória, os camponeses haviam sido libertados em 1861 da servidão aos proprietários de terras, mas permaneciam acorrentados pelas obrigações na comuna. Por tais razões, em sua visão, o comunismo agrário era incompatível com a modernização capitalista, impossibilitando a reforma agrária, pondo sérios obstáculos à distribuição de terras, e a livre movimentação de pessoas. No campo político, entretanto, a propriedade comum camponesa era defendida, por diferentes razões e em diferentes níveis, por praticamente todos os agrupamentos. Mesmo a constituição dos liberais mantinha um silêncio sobre a questão, buscando não criar conflitos com os setores de influência eslavófila. Daí a necessidade, para Weber, de superação do populismo romântico. Diante desse cenário, a posição política do camponês permanecia uma incógnita. Como recorda Weber, a experiência histórica demonstrava que os setores camponeses poderiam tanto ser extremamente conservadores quanto revolucionários. Os camponeses russos tendiam a apoiar qualquer força política que defendesse a reforma agrária e satisfizesse sua “fome de terras”, sem qualquer compromisso com as reformas liberais. Para Weber, a posição de

Tolstói, que exerceria influência nesse sentido, ilustra essa posição:

Isso é consistente com a visão de Liev Tolstói, que ainda exerce uma poderosa influência. Para ele, a constituição, a liberdade pessoal e similares são, basicamente, abominações ocidentais ou, na melhor das hipóteses, objetos de indiferença. Por outro lado, ele descobriu Henry George, e recentemente proclamou, em um artigo em *Russkaia Mysl* sobre ‘o grande pecado’ (*velikii grekh*), que o último consiste simplesmente e unicamente na propriedade privada da terra, após a abolição da qual todo o resto se encaixaria. É claro que ele mantém sua visão de que todo trabalho que não seja o trabalho camponês é simplesmente desprezível. (WEBER, 1995, p. 141)³⁰

Weber credita à influência de Henry George a crítica tolstoiana da propriedade da terra, embora uma tendência nesse sentido já se fizessem notar em obras anteriores. Em *Ressurreição*, as ideias do economista norte-americano, sobre o trabalho e a terra são a inspiração para a atitude de Nekhliúdob em relação a sua propriedade e aos camponeses. De acordo com Weber, para Tolstói, o problema da Rússia não é político e suas soluções não passam pelos valores e instituições liberais da Europa ocidental. O problema é econômico e moral e encontra-se no campo: a propriedade privada da terra é o “grande pecado”, uma vez superado tudo estaria resolvido. A concentração fundiária priva o camponês da terra e lhe lança na miséria, ao mesmo tempo, em que a distância da vida natural e do trabalho na terra, lança o nobre na miséria moral, com a opulência dos proprietários e a vida antinatural nas cidades. Não se trata de pensar o Estado e a distribuição do poder na sociedade, mas a terra e o trabalho de acordo com a natureza. De diferentes maneiras, a salvação da miséria para o camponês e do vazio para o proprietário passam pelo trabalho na terra.

A autocracia termina por assumir o que Weber chama de “regime constitucional de fachada”, adotando uma constituição, porém impedindo sistematicamente que suas regras sejam cumpridas. Eventualmente, como prossegue a análise weberiana, mesmo essa estratégia concorrerá para a perda de poder do tsar. Por sua negação da “ética do sucesso”, com o imperativo da não-resistência, e sua identificação com as pautas dos camponeses e indiferença às reformas políticas, Weber atribui a Tolstói uma posição “apolítica” e essa dimensão seria o elemento que lhe permite, em *Ressurreição*, uma representação extremamente crítica do vazio cultural e moral da administração do Império russo:

A terrível inutilidade objetiva deste objetivo, a completa impossibilidade de imaginar quaisquer valores incorporados neste regime, sejam eles "morais" ou "culturais", de fato empresta às atividades desses governantes e ao "trabalho profissional" desses servidores o estado - especialmente o "eficiente" entre eles -

³⁰ This is consistent with the view of Leo Tolstoy, who still exerts a powerful influence. For him, the constitution, personal liberty and the like are, basically, Western abominations, or at best matters of indifference. On the other hand, he has now discovered Henry George, and he has recently proclaimed, in an article in *Russkaia Mysl* on ‘the great sin’ (*velikii grekh*), that the latter consists simply and solely in private ownership of land, after the abolition of which everything else would fall into place. Of course, he holds fast to his view that all work other than peasant work is simply contemptible. (WEBER, 1995b, p. 141)

algo daquela qualidade espectral que o apoliticismo de Liev Tolstói transmite tão sinistramente em sua Ressurreição. (WEBER, 1995b, p. 232)³¹

O apoliticismo de Tolstói, nos termos weberianos, sua recusa ao mal e a identificação com as demandas sociais dos camponeses, profundamente implicadas com os turbulentos acontecimentos do país, constituem assim, para Weber, um elemento da própria composição do romance, responsável por seus efeitos. O mandamento evangélico da não-resistência, o cerne da ética tolstoiana para Weber, é um tema que surge ainda em sua sociologia da religião e na sua teoria política.

4.3 A religião da fraternidade e a ética do amor acósmico

Após os artigos sobre a Revolução Russa de 1905, Weber cita Tolstói agora associando-o a sua sociologia da religião. Em 1910, durante a intervenção que realiza no primeiro encontro da Sociedade Alemã de Sociologia, Weber identifica na literatura russa e, particularmente, na obra de Tolstói, a profunda marca do misticismo particular do cristianismo oriental, baseado na fraternidade e no amor acósmico, sem objeto. Para Weber, essa seria a chave para a compreensão da obra do autor russo, cuja influência orientou para um modo de vida pessoal ascético ou acósmico parte do movimento populista, como comenta rapidamente no capítulo sobre sociologia da religião de *Economia e sociedade*, publicado em 1913. Weber segue sua reflexão sobre as religiões de tendência à fraternidade, analisando sua tensão com as diferentes ordens de valores do mundo, identificando na obra de Tolstói exemplos do conflito com a esfera erótica (em *Rejeições religiosas do mundo e suas direções* de 1915) e, principalmente, com a esfera política.

Para compreender o ponto de vista de Weber e as citações de Tolstói associadas aos estudos da ética religiosa é necessário lançar um olhar também sobre sua sociologia da religião, que está profundamente comprometida com a análise do processo de racionalização típico do Ocidente. Para Weber, a racionalidade refere-se a uma equação dinâmica entre meios e fins e parte importante de sua sociologia busca explicar como foi possível que um tipo particular do desenvolvimento racional, superando as formas do tradicionalismo, adquirisse sua forma moderna nas sociedades do Ocidente. Um ramo de sua agenda de estudos volta-se para o fenômeno religioso tratando do desencantamento do mundo, o processo de supressão

³¹ The terrible objective pointlessness of this goal, the complete impossibility of imagining any values embodied in this regime, be they 'moral' or 'cultural', does indeed lend to the activities of these rulers and to the 'professional work' of these servants of the state - especially the 'efficient' amongst them - something of that wraith-like quality which Leo Tolstoy's apoliticism conveys so eerily in his Resurrection. (WEBER, 1995, p. 232)

da magia, relacionada à ação tradicional, e o desenvolvimento da religião ética, que tem sua forma mais intensa e típica no trabalho de racionalização dos profetas do judaísmo antigo e dos pregadores do protestantismo com sua ascese intramundana. Trata-se de um dos processos constitutivos da racionalização, pelo qual o mundo é reduzido ao que é e uma disposição racional é constituída, abrindo caminho para o desenvolvimento da ciência empírico-matemática e o desenvolvimento da tecnologia. A reflexão sobre a religião da fraternidade, de que Tolstói e a literatura russa são uma expressão, é, para Weber, um meio de definir, por contraste, as tendências particulares do protestantismo, principalmente em sua forma calvinista, ao individualismo e à impessoalidade.

4.3.1 O desencantamento do mundo

Weber introduz *Economia e sociedade* buscando esclarecer por todos os meios o que quer dizer com os conceitos de “ação social” e “sentido subjetivamente visado”. Tais ideias possuem um lugar central em sua análise sociológica. Enquanto outras perspectivas sociológicas diante das sociedades modernas privilegiam leituras que partem de categorias coletivas, como “sociedade” e, em certa medida, classe social, Weber busca o ponto de vista dos agentes. A ação, por apresentar um sentido, distingue-se do mero comportamento. O sentido de que fala Weber não é o sentido objetivamente “correto” ou “verdadeiro”, como afirma Gabriel Cohn (1994), trata-se do “sentido com o qual os indivíduos representam sua ação para si mesmos ao conduzi-la”. Quando este sentido que norteia o agente refere-se também ao comportamento de outros agentes em qualquer dimensão, passado ou futuro, a ação é “social”. A sociologia de Weber pretende compreender interpretativamente a ação social e explicá-la em seus cursos e seus efeitos, o mundo se torna compreensível através da ação humana, tudo o que é meio ou fim, e é através do sentido que a compreensão e a explicação são possíveis. Weber (1994b) distingue diferentes tipos de ação social, observando as diferentes formas de sentido que a ação assume para os sujeitos e as diferentes possibilidades de compreensão de que dispõe o sociólogo. Assim, a ação social poderia assumir uma forma “racional com referência a fins”, quando o indivíduo age motivado por objetivos racionalmente ponderados e perseguidos, levando em conta o comportamento do mundo exterior e de outras pessoas como fins ou meios; “racional com referência a valores” quando o indivíduo age motivado pela crença consciente no valor, de qualquer ordem, absoluto e intrínseco a determinado comportamento, independentemente do resultado (a ação constitui um fim em si); “afetiva”, quando o indivíduo é mobilizado por seus afetos ou

estados emocionais; “tradicional”, quando o indivíduo age de acordo com o costume arraigado. Na realidade, esses tipos conceituais apresentam frequentemente mesclados. Quanto mais a ação se aproxima da forma “racional com referência a fins”, a possibilidade de compreensão aumenta. Como é possível entender a partir da leitura da análise de Weber (2014) sobre a relação entre a reforma protestante e o desenvolvimento do capitalismo, a racionalidade com relação a fins assume progressivamente uma centralidade no desenvolvimento social típico do Ocidente, com a constituição de uma ética pragmática e individualista que impulsiona o desencantamento do mundo, a superação das formas tradicionais de trabalho e o desenvolvimento tecnológico.

O sociólogo está interessado na gênese social da racionalidade econômica capitalista. Uma explicação economicista que enxerga o capitalismo como resultado direto do desenvolvimento material e das lutas da burguesia nos países centrais não lhe é suficiente. Como busca demonstrar, existe um fator “interno”, relativo à disposição dos agentes a certas maneiras de agir e pensar, que não pode ser negligenciado na análise. De que outra forma poderia ser explicado o registro de uma mentalidade capitalista em contextos periféricos, como as colônias inglesas na América do Norte do século XVIII, ou o insucesso das tentativas de aumento da produtividade dos trabalhadores alemães do século XIX apenas pela manipulação do valor de seus salários? Weber aponta a existência de uma disposição particular na qual o capitalismo encontrou um campo fértil para o seu desenvolvimento e que se constituiu negando as formas tradicionais, trata-se de uma orientação racional diante da economia, voltada para o lucro. Como pôde a racionalidade econômica capitalista emergir em meio à tradição? Uma das causalidades possíveis que Weber escolhe como objeto de estudo é o desenvolvimento do protestantismo e de sua particular ascese intramundana. O protestantismo, ao privar o fiel de todos os meios de salvação, dos sacramentos às boas ações, direciona toda a sua energia ao trabalho. A atividade econômica, em seu sentido profissional e racional, surge como verdadeiro chamado divino, afinal o mundo (inclusive os não-crentes) existe apenas para a glória de Deus. Na formulação weberiana, as seitas protestantes são o ponto de chegada de um processo milenar que havia sido disparado pelos profetas do judaísmo antigo em seu combate às práticas mágicas. Ao processo de recuo da magia e emergência de uma religião ética, que atinge sua forma mais bem acabada na sociedade ocidental, com a reforma protestante, inicialmente no luteranismo e em seu ponto máximo no calvinismo, Weber chama de “desencantamento do mundo”, um conceito que como mostra Pierucci (2003) tem um longo desenvolvimento na obra de Weber. Desencantando o mundo, os profetas e pregadores, reduzem o mundo à sua objetividade, eliminam os obstáculos

tradicionais à atividade econômica e determinam uma ética da vida cotidiana, daí seus efeitos sociais profundos. Outra tendência do desencantamento do mundo, a extinção das explicações mágicas, é realizada através da ciência empírica moderna. A ciência, entretanto, diferentemente da religião ética, não atribui à realidade nenhuma forma de sentido. O mundo que tem diante de si apresenta-se como um conjunto de processos potencialmente explicáveis através do método científico. Seu único compromisso é com o aumento da clareza da percepção da realidade e dos próprios desejos humanos. A noção de desencantamento do mundo indica o interesse weberiano na transformação da orientação das ações humanas, da maneira como os agentes representam para si suas ações, seja através de um sentido homogêneo do mundo ou da possibilidade de um progresso que tende ao infinito.

A fim de estudar o fenômeno do desencantamento do mundo, o recuo da magia e a emergência de uma religião ética livre das práticas mágicas, que tem sua forma mais completa com o protestantismo, uma das bases do processo de racionalização, Weber volta-se para o estudo comparado das religiões, particularmente o Oriente, a antiguidade clássica e o judaísmo antigo. Dessa forma busca entender por que razões o desencantamento do mundo chegou às suas últimas consequências nas sociedades ocidentais enquanto estagnou-se em outros lugares do mundo. Com sua visada desenvolvimental, como aponta Pierucci (2003), Weber refere-se a um processo histórico determinado, singular, não geral, nem mesmo histórico-universal. Weber constitui dois tipos ideais³² a partir do fenômeno religioso: a magia e a religião, polos de irracionalismo e racionalismo. A magia é caracterizada por Weber por uma representação do mundo “monista”, o jardim encantado, onde o mundano e o sagrado convivem de forma indiferenciada. Pela estereotípia típica de suas práticas, o fenômeno mágico encontra-se intimamente relacionada à tradição. Trata-se de sempre repetir, evitar mudanças e manter o passado presente. Ali onde o olhar moderno observa a ação de causas objetivas mais ou menos cotidianas, o mágico vê a ação de forças extracotidianas, portadoras de um carisma. Para assegurar os seus interesses, o indivíduo busca então influenciar ou submeter tais forças através das práticas mágicas rituais. Excetuando-se, entretanto, tais momentos de intensidade ou em dimensões específicas da vida, o agente encontra-se

³² O tipo ideal é uma ferramenta metodológica desenvolvida por Weber em sua análise. Não se trata de uma média estatística ou da qualidade predominante, mas de construção a partir de elementos da realidade de um instrumento conceitual capaz de tornar visíveis determinadas características e suas conexões históricas possíveis. Como afirma Weber: “Obtém-se um tipo ideal mediante a acentuação unilateral de um ou de vários pontos de vista e mediante o encadeamento de grande quantidade de fenômenos isoladamente dados, difusos e discretos, que se podem dar em maior ou menor número ou mesmo faltar por completo, e que se ordenam segundo os pontos de vista unilateralmente acentuados, a fim de se formar um quadro homogêneo do pensamento. É impossível encontrar empiricamente na realidade este quadro, na sua pureza conceitual, pois trata-se de uma utopia.” (WEBER, 1999a, p. 137)

completamente indiferente ao mundo sobrenatural. A magia, como observa Weber, é incapaz de penetrar a vida cotidiana e organizar uma conduta de vida, a racionalidade a ela associada limita-se ao alcance de fins imediatos e básicos, assegurando condições favoráveis e afastando tudo o que possa ser prejudicial. Na visão de mundo da magia, os valores estão intrinsecamente relacionados ao favorável ou desfavorável para o indivíduo. Este é o máximo de especulação alcançada pela magia. Weber caracteriza a religião de modo bastante distinto: a partir de uma imagem de mundo dualista: o mundo dos homens encontra-se separado do mundo divino. A religião inaugura uma distinção entre aquilo que é e aquilo que deve ser, estabelecendo uma verdadeira ética também para além dos interesses imediatos dos indivíduos, tão importantes anteriormente para a magia. O mundo de Deus adquire uma importância central, estabelecendo uma lei comum. Onde na magia havia a possibilidade de barganhar com o sobrenatural, na religião encontra-se apenas a possibilidade de submissão à vontade divina e a vida do indivíduo (e a vida após a vida) passa a ser determinada pela retidão com que observa a norma em seu cotidiano. Assim, é desencantando o mundo, reduzindo-o aquilo que simplesmente é, sem significado, que a religião pode penetrar no cotidiano, preenchendo-o de sentido, exercendo uma força poderosa sobre todos os aspectos da vida dos indivíduos, constituindo uma verdadeira conduta de vida. A racionalização religiosa se conclui de fato, de acordo com Weber (2007), no protestantismo, o ponto de chegada de um processo que havia sido disparado milênios antes pelos profetas do judaísmo antigo. O trabalho de racionalização dos profetas do antigo testamento, desacreditando e demonizando a magia, teria tido o papel de remoção dos obstáculos da tradição à aquisição de lucro. O protestantismo, por sua vez, desenvolve uma teologia que exclui radicalmente a possibilidade de influência humana sobre a vontade divina, seja pelos sacramentos seja pelas boas ações. A única saída deixada ao homem em sua angústia, provocada pela incerteza da salvação, é o trabalho no mundo pela glória de Deus e o cumprimento de sua vontade. O processo de desencantamento do mundo tal como analisado por Weber representa, enfim, uma ruptura com as formas tradicionais, a redução do mundo a sua materialidade e uma organização das atividades humanas cotidianas, de maneira aberta à acumulação econômica, fundamentais ao desenvolvimento da sociedade ocidental.

O processo de constituição de uma mensagem ético-religiosa e de recuo da magia, como caracteriza Weber, está diretamente relacionado ao avanço do intelectualismo nas comunidades religiosas e têm nos profetas e sacerdotes seus protagonistas. Estes constituem outro par fundamental na sua análise do “trabalho religioso”. Como descreve Weber, o profeta é o portador de um carisma puramente pessoal, o qual, em virtude de sua missão anuncia uma

doutrina religiosa ética fortemente hostil à magia. Sua revelação constitui-se numa visão homogênea do universo. Nas palavras de Weber, a vida e o mundo têm para o profeta um determinado “sentido”, sistematicamente homogêneo, e o comportamento dos homens para lhes trazer salvação devem se orientar por ele e, sobre esta base, assumir uma forma coerente e plena de significado. A profecia não é para o profeta um ofício, sua motivação é a propagação da ideia por ela mesma, não sendo remunerado pela revelação que anuncia. O sacerdote, como descreve Weber, define-se como funcionário de uma empresa permanente, regular e organizada, visando à influência sobre o divino e a orientação da vida dos leigos de acordo com sua norma, em oposição à utilização individual e ocasional dos serviços dos magos. São os sacerdotes que delimitam o que é ou não sagrado, através da definição das escrituras e dogmas canônicos, e que impregnam isto à crença dos fiéis, por meio de sua ação cotidiana, a fim de garantir a sua própria dominação e a defesa da ortodoxia. O antagonismo entre profetas e sacerdotes, tal como descreve Weber (1994b), baseia-se em seus diferentes tipos de ação e das formas de legitimidade que reivindicam. O profeta é um sistematizador da relação do homem com o mundo, a partir de posições últimas de valor homogêneo, enquanto aos sacerdotes cabe sistematizar o conteúdo da profecia ou das tradições sagradas no sentido da estruturação racional-casuística e da adaptação aos costumes mentais e de vida da sua própria camada e dos leigos por eles dominados. O profeta, um leigo, vale-se do carisma da mensagem que anuncia, e o sacerdote, funcionário de uma empresa religiosa, busca determinar sistematicamente a nova doutrina vitoriosa ou defender a velha doutrina contra os ataques proféticos. Ambos, obviamente, mantêm uma relação com os estratos leigos de dominação, mas também de adaptação a suas demandas, sob pena de serem desacreditados.

A dominação, para Weber (1994b) refere-se à probabilidade de encontrar obediência para ordens específicas dentro de um grupo de pessoas. A obediência ocorre quando o conteúdo da ordem torna-se a máxima da conduta do agente, unicamente em razão da relação de obediência, sem consideração por nenhum tipo de reflexão própria. A dominação constitui assim um caso especial do poder. A dominação é garantida por um quadro de pessoas e seu vínculo com o senhor pode basear-se em motivos de diferentes naturezas. O quadro administrativo pode agir por interesses racionais econômicos, por valores, por razões afetivas ou tradicionais e esses motivos determinam em amplo grau o tipo de dominação, mas mais importante para a classificação de Weber é a natureza da crença na legitimidade da dominação. Weber distingue as classes de dominação de acordo com suas pretensões típicas à legitimidade. Dependendo da natureza da legitimidade pretendida diferem o tipo de obediência e do quadro administrativo e também os seus efeitos. Assim, para Weber (1963a),

haveria a dominação tradicional, exercida pelo patriarca ou pelo príncipe patrimonial, cuja autoridade reside no “ontem eterno”, o passado inimaginavelmente antigo, e pela orientação habitual para o conformismo; a dominação carismática, cuja pretensão à legitimidade baseia-se no heroísmo, no carisma pessoal extraordinário e pessoal ou outra qualidade de liderança individual; e, por último, o domínio em razão da “legalidade”, da crença na validade da lei e da eficácia funcional, baseada em um estatuto racionalmente criado, trata-se do domínio exercido tipicamente pelo “moderno servidor do Estado”.

É interessante notar no modelo weberiano a consideração por um interesse especificamente religioso de natureza intelectual. O carisma do profeta, como descreve Weber, não está vinculado a uma classe, mas a um certo mínimo de cultura intelectual. Afastando-se de explicações economicistas, Weber enxerga outra fonte para a religiosidade e a necessidade de salvação, além da situação social dos negativamente privilegiados e do racionalismo da burguesia condicionada pela situação prática da vida: o intelectualismo puro, especialmente as necessidades metafísicas do espírito levado a meditar sobre questões éticas e religiosas, não pela miséria material, mas pela necessidade íntima de compreender o mundo. A salvação intelectual, como caracteriza, é uma salvação de aflição íntima, mais estranha à vida porém também mais profunda e mais sistemática que a salvação da miséria concreta. A relação que Weber propõe entre a estrutura econômica e a vida religiosa está longe de uma determinação mecânica e simples à medida em que confere à religião uma autonomia relativa. Para Weber (1963b, p. 312), por mais influências sociais, de natureza política ou econômica, que a ética religiosa possa vir a sofrer, ela será determinada, em primeiro lugar, pelo conteúdo da revelação em torno do qual se organiza. A anunciação poderá ser reinterpretada pelas gerações seguintes de fiéis, mas esse ajuste se faz em relação às “necessidades religiosas”. Como afirma Weber (1994b), o destino das religiões, está condicionado pelos diferentes caminhos que o intelectualismo tomou e por suas relações diversas com o sacerdócio e os poderes políticos e essas circunstâncias, por sua vez, acrescenta Weber, são condicionadas pela proveniência da camada que, em grau específico, era portadora do intelectualismo. Aqui encontra-se uma chave interessante para a compreensão de sua sociologia da religião, a relação que Weber observa entre as camadas portadoras e propagadoras das grandes religiões mundiais não consiste em uma tradução de suas profissões ou de “interesses de classe” materiais, mas na maior possibilidade de conformação da mensagem ideológica de uma ética ou doutrina de salvação à situação social de determinados segmentos. É dessa forma que Weber descreve a ação central dos burocratas ordenadores do mundo no confucionismo, dos magos ordenadores do mundo no hinduísmo, dos monges que perambulam pelo mundo no

budismo, dos guerreiros que subjagam o mundo no islão, dos comerciantes ambulantes no judaísmo e dos oficiais artesanais ambulantes no cristianismo.

4.3.2 Fraternidade e rejeição do mundo

Na análise de Weber, um dos desenvolvimentos mais relevantes do desencantamento do mundo e da constituição da mensagem ético-religiosa do profeta para o processo social é a tendência das religiões de salvação ao conflito com as várias ordens de valores do mundo. Como afirma Weber (1963b), o objetivo racional da religião redentora tem sido assegurar um estado sagrado, e com isso o hábito que garante a salvação, baseando-se na mensagem ética revelada pelo profeta e regulada inicialmente por seus discípulos que compartilham de seu carisma e depois pelos sacerdotes que deverão controlar sua interpretação e zelar por sua legitimidade. Por um lado, como argumenta o sociólogo, a tensão é maior quanto mais racional foi em princípio a ética e quanto mais a religião tenha se orientado para valores interiores como meios de salvação, ou seja, quanto mais sublimado do ritualismo no sentido do “absolutismo religioso”. Por outro lado, como continua Weber, em relação às ordens do mundo, também a racionalização e sublimação da posse exterior e interior das “coisas mundanas”, que tornam consciente a autonomia interior e lícita das esferas individuais, também contribuem para o aumento da tensão, permitindo com isso que elas se inclinem para as tensões que permanecem ocultas na relação originalmente ingênua com o mundo exterior.

O primeiro caso de tensão entre a religião de salvação e as ordens de valores do mundo analisado por Weber (1963b) é o conflito entre a religião e as comunidades de parentesco, que temem por sua desvalorização com a profecia. A religião busca regulamentar os laços de solidariedade e os deveres com a família e o matrimônio, porém tende a estabelecer uma relação hierárquica entre a ligação religiosa e os laços familiares e comunitários. Como aponta Weber, a desvalorização dos laços mágicos e de exclusividade da comunidade foram acompanhadas pelo desenvolvimento de uma ética religiosa de *caritas*, o amor ao sofredor *per se*, pelo próximo, pelo homem, em reconhecimento de uma condição comum. Diferentemente dos outros casos de conflito com as ordens do mundo analisados por Weber, a religião, ao desenvolver a tendência da fraternidade, apropria-se das formas de solidariedade das comunidades de parentesco (Bellah, 1999). Assim, os princípios comunitários da dualidade eles-nós e da reciprocidade reservada aos membros do clã são absorvidos pela religião inicialmente em relação aos “irmãos de fé”. Como Weber aponta, quanto mais imperativos surgiam dessa ética de reciprocidade entre os vizinhos, mais racional

se tornava a concepção de salvação e mais sublimada numa ética de finalidades absolutas. Dessa forma, as obrigações de reciprocidade estenderam-se inicialmente ao homem comum, pelo próximo, e, finalmente, ao inimigo. Tal ética chega ao extremo com o caso dos “heróis da benevolência acósmica” e sua compreensão caridosa das imperfeições naturais de todas as ações humanas, como aponta Weber.

A passagem mais demorada de Weber sobre Tolstói é a associação que realiza entre o autor e a religião da fraternidade e do amor acósmico. O sociólogo apresenta a formulação no primeiro congresso da Sociedade Alemã de Sociologia, em 1910, em Frankfurt am Main, na conferência de Troeltsch sobre *O direito natural estóico-cristão*. Weber trabalha com uma série de oposições, igreja e seita, cristianismo ortodoxo e protestantismo calvinista, amor acósmico e ação de orientação religiosa no mundo e misticismo e ascetismo, embora não mencione o conceito explicitamente. Weber busca tipificar o tipo de mentalidade religiosa em que se originou parte dos valores característicos da modernidade, o individualismo protestante, e o tipo de religião que oferece resistência à autonomização das esferas de valores do mundo, o misticismo do cristianismo oriental. Nessa reflexão, Tolstói aparece como um representante desse desenvolvimento particular do cristianismo na Rússia, que guarda grandes semelhanças com o cristianismo primitivo e que é fortemente marcado pela ética da fraternidade e do amor acósmico. É nesse misticismo particular que, para Weber, a compreensão de Tolstói e das grandes obras da literatura russa poderia ser encontrada.

De acordo com Weber (1973), “o calvinismo é uma igreja que não podia suportar a severidade de sua própria base dogmática”. O sociólogo se refere às contradições da teologia calvinista baseada na predestinação. Como não existe para o calvinismo nenhum meio de agir para alcançar a salvação ou confirmá-la, posto que a escolha de Deus já havia sido realizada desde o início da criação, independente do fiel ou de suas ações, o fiel calvinista era atormentado com a observação de sinais de que havia sido poupado da danação eterna e punha-se a trabalhar para a glória de Deus no mundo. Os homens que não conseguiam perceber nenhum tipo de comprovação, entretanto, não tinham nenhuma razão de reconhecer a autoridade da igreja ou do Estado, condenados que estavam desde sempre. O protestantismo calvinista é, como analisa Weber, uma igreja dominada pelos eleitos. A salvação possui uma dimensão essencialmente individual, baseia-se numa relação entre Deus e o indivíduo e não existe nenhum meio através da comunidade ou dos sacramentos pelo qual o fiel possa aliviar suas dúvidas. Por outro lado, trabalhando no mundo para a glória de Deus, o fiel calvinista tem uma dimensão ativa, como descreverá Weber em *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, ao analisar o ascetismo protestante. As características do calvinismo estariam

relacionadas em parte ao seu espírito sectário. Como afirma Weber, em oposição à igreja que é uma instituição, a seita é uma comunidade dos religiosamente qualificados, surgindo da demanda de pureza, da *ecclesia pura*. Em suas palavras, os sectários buscam uma comunidade de membros cuja conduta e estilo de vida não carreguem nenhum contraste publicamente com a doutrina, enquanto a igreja demonstra certa indiferença por seus funcionários que administram a distribuição de graças.

A Igreja grega seria, na perspectiva weberiana (1973), o tipo oposto ao protestantismo, por seu aspecto comunitário ausente do individualismo calvinista. O cristianismo russo, em particular, teria uma forte semelhança com o cristianismo antigo. Com essa observação, Weber (1973) aproxima-se da posição de Marx (2013) sobre a relação da Rússia com o passado. No caso de Marx, essa estagnação se referia à existência das formas de propriedade coletiva no campo, que conservavam aspectos do comunismo primitivo, e no caso de Weber pela sobrevivência de um tipo de cristianismo próximo a sua forma primitiva e pela autocracia russa. Weber (1973; 1995b) compara o Estado russo em sua dimensão política e organizacional ao Império Romano sob o governo de Diocleciano. Esse “misticismo clássico muito específico” presente na Igreja ortodoxa contrasta com o sectarismo da igreja calvinista, como afirma:

Existe na Igreja Ortodoxa um misticismo específico baseado na crença inesquecível do Oriente de que o amor fraternal e a caridade – aquelas relações humanas especiais que as grandes religiões de salvação transfiguraram (e que parecem tão pálidas entre nós), que essas relações formam um caminho não só para alguns efeitos sociais que são inteiramente incidentais, mas para um conhecimento do significado do mundo, para um relacionamento místico com Deus. É sabido como Tolstói se reconciliou com essa crença mística. (WEBER, 1973, p. 144)³³

Tolstói é citado por Weber como um exemplo dessa crença mística. Na ortodoxia, o amor fraternal e a caridade são pontos centrais da relação com Deus e o mundo diferentemente do aspecto residual que apresentam no protestantismo, daí o olhar estranhado dos protestantes alemães em relação à Rússia e sua cultura.

Os resultados da religiosidade russa podem ser encontrados na literatura, de acordo com Weber, sendo a causa de seus efeitos característicos. O sociólogo identifica na caracterização do cristianismo oriental como uma religião da fraternidade e da caridade o princípio que domina e organiza a literatura russa e, em particular, a obra de Tolstói. A impressão marcante de “ausência de significado dos acontecimentos” e de “ausência de

³³ There lives in the Orthodox church a specific mysticism based on the East's unforgettable belief that brotherly love and charity, those special human relationships which the great salvation religions have transfigured (and which seem so pallid among us), that these relationships form a way not only to some social effects that are entirely incidental, but to a knowledge of the meaning of the world, to a mystical relationship to God. It is known how Tolstoy came to terms with this mystical belief. (WEBER, 1973, p. 144)

sentido da promiscuidade das paixões” que atribui a Dostoiévski e Tolstói em *Irmãos Karamázov* e *Guerra e Paz*, respectivamente, devem sua origem a certa postura mística que olha o mundo e desconfia que a realidade, aquilo que realmente importa, reside em outra ordem de fenômenos. Como afirma Weber:

Este efeito é absolutamente não acidental. Não se baseia apenas no fato de que todos os romances foram escritos para jornais e, quando foram iniciados, o autor não suspeitava de como eles terminariam (como foi o caso de Dumas). Pelo contrário, a causa está na convicção secreta de que a vida política, social, ética, literária, artística e familiar não tem sentido em contraste com o substrato que se estende por baixo dela, e que é mostrado e incorporado nas formas específicas da literatura russa. (WEBER, 1973, p. 145)³⁴

O substrato a que se refere Weber é o misticismo do cristianismo oriental, a prostituição sagrada da alma, como afirma citando Baudelaire, o amor pela criatura semelhante, sem um alvo particular e sem uma razão específica, apenas por uma compreensão benevolente da condição humana e do sofrimento. Trata-se de um princípio religioso estranho aos leitores europeus contemporâneos, que tem efeitos profundos sobre o romance russo. Como afirma Weber:

É essa relação amorfa com a vida que concede acesso às portas do eterno, atemporal e divino. A unidade artística dessas produções da literatura russa, que habitualmente deixamos de ver, o princípio formador de suas maiores obras está no lado inverso do que se obtém através da leitura. Encontra-se na gravitação da pessoa, em seu comportamento, em direção aos extremos espirituais, os antípodas, esse homem cujos atos parecem ocorrer no palco do mundo. E esse é o resultado da religiosidade russa. (WEBER, 1973, p. 145)³⁵

Para Weber, o centro das grandes obras da literatura russa encontra-se na experiência humana que encarna essa busca épica por essa realidade onde se encontra a verdade. Nessa dimensão acósmica da cultura russa, Weber observa também a origem de grande parte do direito natural que inspira as seitas populares e a obra de Tolstói e em que se baseia também o comunismo agrário que serve como lei divina para o camponês na regulação de seus interesses.

As considerações de Weber sobre o protestantismo calvinista e o cristianismo oriental, do qual Tolstói é seu principal exemplo, lhe permitem traçar duas polaridades. Em uma extremidade está o calvinismo, seu espírito sectário (a igreja dos virtuosos) e sua ascese intramundana (o indivíduo que é chamado a trabalhar ativamente pela glória de Deus no

³⁴ This effect is absolutely not accidental. It does not merely rest upon the fact that all the novels were written for newspapers, and when they were begun the author had no suspicion of how they would end (as was the case with Dumas). Rather the cause lies in the secret conviction that the political, social, ethical, literary, artistic, and familiarly shaped life is really meaningless in contrast to the substratum which extends beneath it, and which is shown and embodied in the specific forms of Russian literature. (WEBER, 1973, p. 145)

³⁵ That it is this amorphous unshaped life relationship that grants access to the gates of the eternal, timeless and divine. The artistic unity of these productions of Russian literature, which we customarily fail to see, the forming principle of their greatest works lies on the reverse side of what is obtained through reading. It lies in the gravitation of the person, in his behaviour, toward the spiritual extremes, the antipodes, this man whose acts appear to occur on the world's stage. And that is the result of Russian religiosity. (WEBER, 1973, p. 145)

mundo). No outro polo, encontra-se o cristianismo russo, semelhante ao cristianismo primitivo, com sua ética da fraternidade (a comunidade da igreja unida no amor) e o misticismo do amor acósmico, a profunda compreensão e benevolência que acolhe toda a humanidade e opõe as relações de reciprocidade às ordens do mundo. Esses tipos têm consequências importantes na estrutura social. Para Weber, o que se desenvolve sobre a base do individualismo calvinista é uma “sociedade” (recordando aqui os conceitos de Tönnies), uma “relação social associativa”. Trata-se das relações de troca do mercado e das associações orientadas por objetivo, em vez da fraternidade pessoal. Por outro lado, a “comunidade” do amor acósmico do cristianismo oriental, de acordo com Weber, remonta à tradição da relação primordial da fraternidade em que a comunidade da comensalidade fundamenta um coletivo de tipo familiar. Trata-se de uma associação profundamente recalcitrante à autonomização das ordens de valores do mundo, na medida em que se baseia nas obrigações de reciprocidade. Assim, a análise weberiana permite ver nos dois tipos de religiosidade um polo, o protestantismo calvinista, que oferecia condições favoráveis ao avanço do processo de expansão do capitalismo e outro, o cristianismo oriental, com sua influência sobre Tolstói, que lhe oferecia certa resistência.

Em outro registro, em um rápido comentário no capítulo sobre sociologia da religião de *Economia e sociedade*, de 1913, Weber cita também a influência religiosa de Tolstói, ao tratar da dimensão religiosa da *intelligentsia* revolucionária na Rússia do final do século XIX, como um caso da relação entre as camadas intelectuais e a religião, o “último grande movimento pseudo-religioso de intelectuais”. Weber se refere ao desenvolvimento do populismo russo a partir da década de 1890 com a concorrência do marxismo. A tendência revolucionária provinha de diferentes camadas sociais e sustentava-se por uma fé não-homogênea. Estavam presentes a inteligência nobre, acadêmica e aristocrática, o intelectualismo plebeu, proveniente do funcionalismo “inferior” de aspecto quase proletário, o “terceiro elemento” dos *zemstva* (jornalistas, professores da educação básica, revolucionários) e uma inteligência camponesa. Foi sobre esse movimento, aponta Weber, que o populismo se constituiu, na década de 1870, baseando-se no direito natural e orientando-se pelo comunismo agrário. Como aponta o sociólogo, os populistas foram em parte absorvidos pelas tendências socialistas e em parte, buscaram uma saída pela religião, estabelecendo inicialmente uma relação pouco clara com a religiosidade eslavófilo-romântica, dada a sua relação com o camponês, e, depois, uma religiosidade mística. Weber afirma que parte relativamente ampla de algumas camadas da *intelligentsia*, sob a influência de Dostoiévski e Tolstói, digiram-se para um modo de vida pessoal ascético ou acósmico.

Finalmente, a última associação que Weber faz entre Tolstói e a religião da fraternidade refere-se à tensão desta com as ordens de valores do mundo. O sociólogo cita as obras do autor russo, particularmente *Guerra e Paz*, como exemplo do conflito entre as religiosidades da ética fraterna e o campo da política e do amor erótico. Como afirma Weber, a tensão entre a religião da fraternidade e o sexo torna-se aguda de acordo com a sublimação da sexualidade e a emergência do gozo consciente. Anteriormente, como pontua, a religião conhecia uma convivência íntima com o sexo nos rituais mágicos orgiásticos. O problema começou, entretanto, com a crescente valorização da prática da castidade pelos sacerdotes e com a regulamentação das relações sexuais em favor do matrimônio, o que ia de encontro à irracionalidade das práticas mágicas orgiásticas. De acordo com Weber, do lado da sexualidade, a tensão torna-se mais aguda conforme é sublimada com a emergência do erótico como uma esfera cultivada conscientemente e, portanto, não-rotinizada. Essa transformação da vida sexual, como aponta Weber, está relacionada de forma mais ampla à racionalização e a intelectualização em geral da cultura. O erótico não é apenas estranho às convenções, contrasta também com o naturalismo sóbrio dos camponeses. Para o homem afastado do mundo natural e do ritmo da vida orgânica, o sexo como erotismo assume uma qualidade extraordinária, a conexão com a dimensão mais irracional e real da vida. Como Weber analisa, há variação do valor assumido pelo erotismo ao longo da história. Diante da tendência vocacional do especialista, de tendência essencialmente ascética, ocorre uma intensificação do mundo erótico, particularmente em relação ao sexo extraconjugal. A sexualidade aparece como a conexão do homem à dimensão irracional e natural da vida de que se emancipara. O amor sexual, livre de toda racionalidade, apresenta-se como fusão das almas dos amantes e permite o acesso e posse imediata de uma realidade extraordinária.

A religião do amor fraterno assume uma posição hostil ao amor erótico. A devoção do amor sexual, com sua esperança de salvação física e interior e sua conexão com a realidade irracional, compete, como afirma Weber, com a mensagem de um deus supramundano, com a ordenação eticamente racional do universo e com o anseio místico de posse divina através do amor acósmico. Weber afirma, citando, a literatura de Tolstói:

A euforia do amante feliz é considerada como “boa”; tem a necessidade cordial de poetizar todo o mundo com características felizes, ou encantar todo o mundo num entusiasmo ingênuo para a difusão da felicidade. E encontra sempre a zombaria fria da ética radical, e de base verdadeiramente religiosa, da fraternidade. Os trechos psicologicamente mais completos da obra de Tolstói [especialmente de *Guerra e Paz*] podem ser citados, quanto a isso. Aos olhos dessa ética, o mais sublime erotismo é o polo oposto de toda fraternidade orientada religiosamente, nestes aspectos: deve, necessariamente, ser exclusiva em sua essência interior; deve ser subjetiva no mais alto sentido imaginável; e deve ser absolutamente incomunicável. (WEBER, 1963b, p. 398)

Como afirma Weber, a tensão acentua-se porque a sexualidade e a religiosidade fraterna ocupam, com sentidos diferentes, as mesmas funções psicológicas e o sexo apresenta-se como uma destinação dos amantes, que a religião da fraternidade apressa-se em denunciar como falso destino, apenas o “incêndio fortuito da paixão”.

O olhar sobre a sociologia da religião de Weber ajuda a compreender as observações sobre a ética de Tolstói nos artigos acerca da Revolução Russa de 1905. A religião é um objeto privilegiado em sua análise do processo de racionalização. A revelação do profeta determina uma ética e uma conduta de vida baseados em um mundo de valores, o mundo do dever ser. O desencantamento do mundo significa assim a penetração e proliferação do sentido na vida cotidiana. Tal processo atinge seu ponto máximo com o protestantismo, que, através da ascese intramundana, permitiu o florescimento de uma racionalidade econômica distinta da tradição. De maneira oposta, outros desenvolvimentos religiosos, como o cristianismo oriental, fortemente identificado com a ética da fraternidade e com o misticismo, alimentam uma indiferença em relação às ordens do mundo e ao franco conflito. É essa para Weber a principal influência sobre a literatura russa e sobre a obra de Tolstói. É essa a base do mandamento evangélico da não resistência a que Weber associou o autor após observar os eventos de 1905. A perspectiva do sociólogo torna-se mais clara a partir do estabelecimento do contraste entre a ascese protestante e o misticismo do cristianismo ortodoxo. A tradição do cristianismo oriental representa um desenvolvimento religioso fortemente identificado com a tradição e, por essa razão, oferece grande resistência à autonomização das esferas sociais de valores. A partir de agora no texto weberiano as citações a Tolstói não apresentam mais menções à Rússia, associando o autor ao conflito entre a ética religiosa da fraternidade e as ordens do mundo, como o erótico, como se viu nos parágrafos anteriores e, principalmente, o político como se verá no próximo tópico.

4.4 Primeira guerra mundial e pacifismo

Depois de observar a ética da não resistência, que associa a Tolstói em seu trabalho sobre a Revolução Russa de 1905, e de identificar sua origem na ética da fraternidade e do amor acósmico, Weber pode analisar sua relação com o poder, algo que já estava presente de certa forma em sua primeira referência nos artigos de 1906. Weber aponta uma contradição constante entre Tolstói e a política, que é a contradição entre a religião da fraternidade e o misticismo do amor acósmico. Weber define a política em termos de poder (HANKE, 1999), a religião da fraternidade exige a renúncia à força como no mandamento evangélico à não

resistência. Essa contradição aparece de forma muito marcada nos textos sobre a especificidade da política, considerando-se também o contexto da Primeira Guerra Mundial e sua defesa da participação da Alemanha no conflito. A oposição que Weber percebe entre Tolstói e a política apresenta-se de modo bastante explícito no pequeno artigo *Entre duas leis* de 1916 em que Weber se vale da firme posição ética de Tolstói para atacar o movimento pacifista crítico à guerra. Em *A política como vocação* de 1919, prosseguindo em seu projeto de determinar características particulares do campo político e assegurar sua autonomia, Weber elabora uma distinção entre uma ética da “responsabilidade”, baseada em uma relação com as consequências das ações e uma ética da “convicção” ou das “últimas finalidades”, baseada na adequação da ação a valores. A ética da fraternidade defendida por Tolstói é associada pelo sociólogo à “ética das convicções” ou das “últimas finalidades”.

De forma semelhante à análise sobre a tensão entre o erótico e a religião da fraternidade, Weber (1963b) atribui à emergência da religião da salvação a tendência ao conflito com a esfera política. Anteriormente, com as divindades protetoras da tribo ou relacionadas à função da guerra, intimamente relacionadas ao conflito, a religião convivia sem problemas com a ordem política do mundo. Para o sociólogo, a tensão inicia-se com a revelação do profeta de uma divindade unificada e geral e, nos casos mais agudos, uma divindade de amor. Como analisa Weber, o choque com a religião da fraternidade se dá, por um lado, com a ordem estatal baseada na despersonalização e, por outro, com o recurso à força, característico da política. Assim, diferentemente das relações de dominação tradicionais, baseadas na relação pessoal e mais permeáveis à moral, o aparato burocrático estatal pretende operar com as regras impessoais da ordem estatal. As funções políticas são reguladas pelo pragmatismo das funções de Estado, cujo objetivo absoluto é salvaguardar ou modificar a distribuição externa e interna de poder. É essa dimensão da política analisada por Weber, estranha às obrigações pessoais recíprocas, que causam ultraje à religião da fraternidade, que tem como modelo a comunidade dos irmãos. Além disso, como continua no seu argumento, no cumprimento de suas funções, não raro, os agentes do Estado poderão lançar mão do recurso à violência bruta contra inimigos externos ou internos. Como diz Weber, “o Estado é uma associação que pretende o monopólio do uso legítimo da violência e não pode ser definido de outra forma” (WEBER, 1963b, p. 383). Assim, enquanto a religiosidade fraterna sentencia “não resistas ao mal” e rejeita a força, o Estado diz “deves ajudar o direito triunfar pelo uso da *força*, pois se assim não for também serás responsável pela injustiça” (WEBER, 1963b, p. 383). Também de maneira semelhante ao conflito entre o erótico e a religião da fraternidade, a tensão torna-se mais intensa porque a política pode

entrar em concorrência direta com a religião. Weber se refere a dois aspectos relacionados à guerra: a camaradagem das forças militares e o sentido que a morte assume em batalha. A ameaça de violência externa desperta forças de coesão e os laços de solidariedade. Nas palavras de Weber, a guerra promove uma comunhão incondicional e pronta ao sacrifício e libera uma solidariedade ativa e um amor pelos que estão sofrendo. Por outro lado, a morte eminente no campo de batalha assume um sentido muito claro, diferentemente da morte comum, objeto da teodiceia religiosa. Em contraposição, como aponta Weber, somente em circunstâncias heroicas, a religião da fraternidade consegue rivalizar em relação a intensidade de tais experiências. Concluindo, Weber aponta as duas saídas que a religião da fraternidade encontrou para a solução do problema da política, a do ascetismo puritano e a do misticismo. O místico nega a política como um todo, fugindo do estigma da violência e abraçando a fraternidade acósmica.

Em *Entre duas leis*, pequeno artigo publicado em 1916 na revista *Die Frau* em que Weber responde às críticas à participação da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, sua associação entre Tolstói e o conflito da religião da fraternidade com a esfera política se torna explícita. Weber busca responder às manifestações pacifistas baseando-se nas noções de “responsabilidade” e de “destino” relativas ao conflito e também no questionamento da consistência da posição dos críticos e de sua perspectiva moral. Como argumenta, de maneira diferente de países como a Dinamarca e a Suíça, nações menores em número de habitantes e em termos de poder, a Alemanha, como uma grande potência, tinha uma responsabilidade específica a assumir enquanto tal. Enquanto suíços e dinamarqueses poderiam dedicar-se a cultivar outros valores e à arte, os alemães tinham diante de si os interesses das outras potências europeias, como a Inglaterra e a expansionista Rússia. Essa configuração colocava a Alemanha na escolha entre se defender através da força ou aceitar a submissão às outras potências. A argumentação de Weber sugere uma dimensão trágica da realidade como uma luta pela determinação do futuro, seria necessário aos alemães assumir responsabilidade diante de uma escolha terrível. Após demonstrar as razões da participação da Alemanha na guerra, Weber se volta para a consistência dos críticos e de suas ideias pacifistas:

O Novo Testamento, no entanto, deve ser deixado de fora de tais discussões inteiramente ou deve ser levado a sério. Nesse caso, é preciso ser tão consistente quanto Tolstói. Nada menos fará. [...] Qualquer pessoa que não queira ir tão longe – e Tolstói só o fez quando a morte se aproximava – deveria saber que está preso às leis deste mundo terreno, e que isso inclui, no futuro previsível, a possibilidade e inevitabilidade de guerras travadas pelo poder, e que só pode cumprir a ‘demanda do dia’, seja ela qual for, dentro dos limites dessas leis. (WEBER, 1994a, p. 78)³⁶

³⁶ The New Testament, however, should either be left out of such discussions entirely or it must be taken

O argumento de Weber faz lembrar sua defesa da consistência e da coerência que podia ser vista no relato de seu encontro com o anarquista Ernst Frick na Suíça. Weber busca lembrar a extensão do sentido do mandamento evangélico da não-resistência contido no Sermão da Montanha, que, com sua pretensão à universalidade não restringia suas restrições apenas à esfera política, mas também ao mundo econômico e toda a vida social. Como afirma, seria necessário o abandono completo da realidade social, lugar onde toda lei cultural está voltando para a cultura mundana, a exaltação do homem como criatura da terra. Essa é a dimensão assombrosa do ensinamento evangélico como Weber o caracterizará posteriormente. Aqui Tolstói é citado por Weber como um tipo que encarna essa perspectiva de forma consistente e coerente. O sociólogo faz referência ao episódio da fuga de Tolstói, ainda que acrescente, imediatamente, que o evento se deu no fim de sua vida, revelando sua atenção à vida do autor russo e certa ironia. Para Weber, a guerra por poder é apenas mais uma das leis do mundo e a única escolha possível é entre o conflito e o abandono. Como desenvolverá posteriormente em *A ciência como vocação* o mundo social na modernidade não é o mundo do *Sermão da montanha*, é o mundo do politeísmo desencantado e da disputa dos deuses.

Em *A política como vocação*, Weber aprofunda suas reflexões sobre a esfera política, desenvolvendo questões que iniciara nos anos anteriores e citando novamente a obra de Tolstói, mais precisamente *Guerra e Paz*, como exemplo da contradição entre a ética da fraternidade e a ação política, embora mencione *Os Irmãos Karamázov*, de Dostoiévski, de forma mais detida. A formulação ocorre no contexto da derrota da Alemanha na Primeira Guerra Mundial, as movimentações que se seguiram e as negociações do pós-guerra com as potências vencedoras, e dos eventos da Revolução Alemã de 1918. Weber busca determinar as características próprias da política como uma esfera autônoma. A política seria “a participação no poder ou a luta para influir na distribuição de poder, seja entre Estados ou entre grupos dentro de um Estado”. Tal definição vem da própria ideia de Estado de Weber, uma instituição interessada na conservação de seu poder. Weber busca determinar uma “ética da política” a partir do contraste entre a ética da responsabilidade e a ética da convicção ou das últimas finalidades. A primeira refere-se à conduta que segue a máxima de uma responsabilidade ética, quando então se tem de prestar conta dos resultados previsíveis dos atos cometidos; a segunda refere-se à adequação da ação aos valores em relação a seus meios e fins,

seriously. In this case one has to be as consistent as Tolstoy. Nothing less will do. (...) Anyone unwilling to go this far - and Tolstoy only did so as death was approaching - should know that he is bound by the laws of this earthly world, and that these include, for the foreseeable future, the possibility and inevitability of wars fought for power, and that he can only fulfil the 'demand of the day', whatever it may be, within the limits of these laws. (WEBER, 1994a, p. 78)

independentemente de seus resultados. Os problemas da ação analisados por Weber se referem à determinação dos objetivos através dos valores, a escolha dos meios e os efeitos indesejados. Para a ética da convicção, como nas ações “racionalmente orientadas para valores”, trata-se de adequar a ação a um valor absoluto, essa correspondência constitui seu verdadeiro fim e os possíveis resultados indesejados não são considerados ou são minimizados no cálculo da ação. A virtuosidade da ação e o respeito aos valores levariam irremediavelmente a uma situação melhor no futuro. A ética da fraternidade se filia à ética das finalidades últimas ou da convicção, oposta à ética da responsabilidade. A tensão entre a ética da fraternidade e a esfera política não se dá assim apenas pelo seu conteúdo substantivo, a rejeição da força, mas pela própria forma das ações que inspira.

A reflexão de Weber sobre o mundo da política revela mais pistas sobre sua percepção da ética de Tolstói. Já nos artigos sobre a Revolução Russa, Weber (1995b) identificava na defesa apaixonada do sufrágio universal pelo movimento liberal, sem se preocupar com a possibilidade de retrocesso das reformas modernizantes, uma tendência estranha à política. Trata-se de uma recusa à dimensão pragmática das ações, tendo em vista seu sentido moral. Tolstói é apontado por Weber como um exemplo típico desse fenômeno derivado fundamentalmente do mandamento evangélico da não resistência. De acordo com as reflexões de Weber sobre a política a ética incorporada por Tolstói tem duas dimensões em constante tensão com a política. A primeira diz respeito à própria resistência da religiosidade fraterna à despersonalização das relações sociais promovidas pelo Estado e, principalmente, o uso da força. Daí a menção de Weber ao autor russo em sua defesa da participação da Alemanha na Primeira Guerra Mundial. Para o sociólogo, Tolstói encarnava com intensidade a recusa das ordens do mundo, incluindo a política, chegando ao extremo de sua fuga ao fim da vida. Para Tolstói se trata de renunciar à força. Mais que isso, no entanto, quando Weber põe em questão a dimensão ética da ação política pode-se dizer que a oposição entre a ética de Tolstói, baseada no princípio da não-resistência, e a política, mais que de conteúdo é uma diferença de forma. A ética de Tolstói afasta-se da ética da responsabilidade, típica da política, e aproxima-se da ética da convicção.

4.5 Tolstói e a modernidade

Uma consideração ainda mais geral de Weber sobre a ética de Tolstói pode ser encontrada ainda em *A ciência como vocação*, no diálogo em que o sociólogo estabelece com o autor russo ao interrogar-se sobre o sentido da ciência e do progresso. Além do

desencantamento religioso do mundo, outro processo fundamental presente na análise de Weber da racionalização é o desencantamento científico do mundo. Ele tende a aprofundar a redução do mundo a sua objetividade, mas não estabelece nenhum valor universal para a organização do mundo. O mundo moderno, carente da ética religiosa que normatizava a condução da vida das pessoas, é caracterizado por Weber por um “politeísmo desencantado”. Existe uma multiplicidade de valores possíveis e conflitantes à semelhança dos deuses antigos, mas não mais percebidos como entidades ou forças exteriores que agem sobre o indivíduo. Na modernidade, cabe ao indivíduo a escolha de seu deus e a responsabilidade e as razões para sua escolha podem ser encontradas apenas em si, como na relação individual entre o homem e a divindade para o protestantismo calvinista. A ciência não ocupará o lugar da religião na emergência do profeta e de uma nova revelação para determinação de uma conduta. Weber traça mais uma vez uma relação de oposição em relação a Tolstói e sua ética da fraternidade do amor acósmico. A perspectiva de Tolstói é inconciliável com a modernidade, por sua angústia intelectual e religiosa por sentido.

O “desencantamento religioso” e o “desencantamento científico” do mundo são, ambos, tendências importantes do processo de racionalização que determina o desenvolvimento da sociedade ocidental, combatendo as formas de pensar e agir mágicas e tradicionais, porém caminham em dimensões diferentes. Nas palavras de Pierucci, “pode-se desencantar o mundo ordenando-o sob um sentido que unifica, como fez a profecia ético-metafísica, e pode-se desencantá-lo estilhaçando este sentido unitário, como tem feito a ciência empírico-matemática” (Pierucci, 2003, p. 185). O empreendimento científico tende a radicalizar a tendência da religião ética de reduzir o mundo ao que ele é, a sua objetividade, porém é indiferente e cético em relação a existência de um sentido objetivo do mundo definidor de uma ética racional e necessária. Assim, o progresso técnico-científico determina a existência de um mundo em que os fenômenos podem ser explicados em suas conexões causais ou reproduzidos sem o recurso a causas mágicas, e a partir de então, tudo pode ser dominado apenas por meio da técnica e da previsão, porém a escolha última sobre os fins a serem perseguidos e até sobre os meios empregados pertencem a outra esfera de problemas. Porque ao contrário da religião, a ciência não é capaz de fornecer uma ética universal. Como argumenta Weber, a ciência não tem a oferecer ao homem nenhum juízo de valor ou qual caminho escolher. Ela poderá apenas dizer quais meios são mais eficientes para alcançar determinada meta ou o que são realmente as metas perseguidas, a definição das metas, porém, são de responsabilidade do indivíduo, que as definirá de acordo com seus valores e visão de mundo. A contribuição da ciência e da técnica refere-se ao ganho de clareza na ação do

homem, em relação aos meios, possibilidades e em relação a seus fins, contribuição ao aprofundamento do processo de racionalização. Nada, entretanto, é capaz de julgar sobre os valores e a direção da vida, a ciência não oferece nenhuma profecia, não está interessada na luta com os sacerdotes.

É possível reconhecer elementos das considerações de Weber sobre o desencantamento do mundo operado pela ciência em sua reflexão epistemológica sobre a relação entre a ciência e os valores. O sociólogo procura defini-los como esferas heterogêneas, daí a “neutralidade axiológica”. Na perspectiva weberiana, a ciência tem um papel fundamental no aprofundamento do processo de racionalização, no “ganho de clareza” e no progresso da técnica, porém é incapaz de apontar aos indivíduos as escolhas ou os valores corretos. Weber, entretanto, não se filia ao positivismo, não está interessado na adoção da epistemologia das ciências naturais, mantendo um diálogo com autores historicistas e desconfiando da possibilidade do desenvolvimento de uma “ciência sem pressupostos”. De acordo com Weber (1995a), aspectos fundamentais da ciência não podem ser compreendidos apenas a partir das práticas científicas, os cientistas são também homens de cultura e direcionam seu olhar de acordo com tal aspecto. É assim que, argumenta o sociólogo, a ciência pressupõe seu valor e pressupõe os meios racionais e seria impossível provar cientificamente seu valor a quem rejeita tais pressupostos. Apesar do imperativo da neutralidade axiológica, Weber reconhece uma relação com os valores nas ações que precedem a seleção e constituição empírica. Em suas palavras, “são os interesses culturais e, portanto, os interesses de valor que indicam a direção para o trabalho das ciências puramente empíricas” (WEBER, 1995a, p. 377). À ciência, entretanto, não cabe realizar “juízos de valor”, ou “avaliações práticas sobre a desejabilidade ou indesejabilidade tendo em vista determinados pontos de vista éticos, culturais ou de qual outro tipo” (WEBER, 1995a, p. 262). Weber acredita na possibilidade de determinar um conhecimento neutro e objetivo, ainda que as ciências tenham uma relação com os valores. Para isso, a ciência oferece uma metodologia, instrumentos e disciplina, assumindo um compromisso apenas com o progresso, a superação de suas formulações presentes. Cada novo avanço deverá ser ultrapassado, estendendo sua tarefa ao infinito. A relação entre os resultados da ciência e os valores consistem em um papel de crítica. Diante dos valores, a ciência pode apenas exercer o papel de crítica cultural, transformando em problema o que parece evidente por convenção, determinar os meios e fins de acordo com os valores considerados ou ainda esclarecer o significado das posições de valor adotadas. Assim, considerando a relação dinâmica entre métodos e fins, pode-se buscar, com auxílio da ciência, quais métodos empregar de acordo com a posição de valor e o objetivo e informar a

necessidade de escolher entre meios e fins propostos de acordo com as consequências indesejadas da ação. Também por seu papel no “ganho de clareza”, a ciência poderá também, para o sociólogo, esclarecer qual o significado de tal visão de mundo, de que posição última ou posições últimas deriva ou qual é realmente o valor definido e suas implicações. Novamente, entretanto, o sentido da ação encontra-se fora de seus domínios, pode ser encontrado apenas pelo indivíduo.

É sobre o problema do sentido da ciência que Weber realiza um diálogo com Tolstói em *A ciência como vocação*. Weber busca investigar as condições de realização da ciência e suas características. Ao se interrogar sobre o sentido do desenvolvimento científico, Weber procura dialogar com Tolstói, que teria chegado à questão por outros meios em sua obra literária.

Esse problema mereceu exposição vigorosa na obra de Leon Tolstói. Tolstói a ele chegou por via que lhe é própria. O conjunto de suas meditações cristalizou-se crescentemente ao redor do tema seguinte: a morte é ou não é um acontecimento que encerra sentido? Sua resposta é a de que, para um homem civilizado, aquele sentido não existe. E não pode existir porque a vida individual do civilizado está imersa no “progresso” e no infinito e, segundo seu sentido imanente, essa vida não deveria ter fim. Com efeito, há sempre possibilidade de novo progresso para aquele que vive no progresso; nenhum dos que morrem chega jamais a atingir o pico, pois que o pico se põe no infinito. Abraão ou os camponeses de outrora morreram “velhos e plenos de vida”, pois que estavam instalados no ciclo orgânico da vida, porque estas lhes havia ofertado, ao fim de seus dias, todo o sentido que podia proporcionar-lhes e porque não subsistia enigma que eles ainda não teriam desejado resolver. Podiam, portanto, considerar-se satisfeitos com a vida. O homem civilizado, ao contrário, colocado em meio ao caminhar de uma civilização que se enriquece continuamente de pensamentos, de experiência e de problemas, pode sentir-se “cansado” da vida, mas não “pleno” dela. (WEBER, 2002, p. 31)

A questão do sentido da ciência é relacionada por Weber à oposição que Tolstói traça entre a experiência dos camponeses e dos “civilizados” em relação à vida e à morte. Aqui se vê os temas tolstoiano destacados por Weber em outras passagens: a preocupação com o sentido da vida e a perspectiva do camponês contra a qual a figura do “civilizado” pode ser vista. O camponês, representante de um mundo fechado, com forma (para usar termos de Lukács), próximo da natureza, poderia se sentir satisfeito com a vida. O homem civilizado, ao contrário, não. O motivo encontra-se em seu mundo, marcado pelo progresso científico que tende ao infinito. É um mundo aberto, sem forma, caracterizado pela inovação técnica e avanço constante. Daí sua insatisfação: a insatisfação de uma vida que necessariamente vai deixar muito por ser feito e visto e que, por falta de uma forma que a contenha, deverá necessariamente conviver com a angústia da escolha. Weber acrescenta:

Com efeito, ele não pode jamais apossar-se senão de uma parte ínfima do que a vida do espírito incessantemente produz, ele não pode captar senão o provisório e nunca o definitivo. Por esse motivo, a morte é, a seus olhos, um acontecimento que não tem sentido. E porque a morte não tem sentido, a vida do civilizado também não o tem, pois a “progressividade” despojada de significação faz da vida um

acontecimento igualmente sem significação. Nas últimas obras de Tolstói, encontra-se por toda a parte, esse pensamento que dá tom à sua arte. (WEBER, 2002, p. 31)

Oakes (2001) questiona a extensão do conhecimento de Weber sobre a obra de Tolstói e a afirmação da centralidade da questão do sentido da morte nas últimas obras do autor russo. O objetivo do presente trabalho, entretanto, não é análise completa das obras de Tolstói, mas apenas de *Ressurreição*. No romance, existe, sem dúvida uma questão de Tolstói sobre o sentido da existência que perpassa todos os aspectos da experiência, não seria se desviar muito apontar para a perspectiva do fim da existência. Assim, Weber identifica uma possível resposta tolstoiana sobre o sentido que a ciência poderia ter quando se considera que seu compromisso último é apenas com o próprio “ganho de clareza”.

Qual é, afinal, nesses termos, o sentido da ciência enquanto vocação, se estão destruídas todas as ilusões que nela divisavam o caminho que conduz ao “ser verdadeiro”, à “verdadeira arte”, à “verdadeira natureza”, ao “verdadeiro Deus”, à “verdadeira felicidade”? Tolstói dá a essa pergunta a mais simples das respostas, dizendo: ela não tem sentido, pois que não possibilita responder à indagação que realmente nos importa – “Que devemos fazer? Como devemos viver?”. (WEBER, 2002, p. 35)

Ela não tem sentido, não é capaz de estabelecer uma ética, uma condução de vida. Weber aponta, assim, o interesse de Tolstói no estabelecimento de uma ética, a revelação de uma profecia, a pergunta que realmente importa. Embora idealizasse o modo de vida simples do campo, Tolstói não era, afinal, um camponês.

Porque a ciência é incapaz de assumir o lugar da religião, determinando uma ética universal que atravessasse todas as esferas da vida, e aprofunda o desencantamento do mundo por meio do conhecimento empírico e do desenvolvimento técnico, Weber descreverá a experiência da modernidade como a experiência do politeísmo desencantado, marcado pela trágica experiência da escolha entre valores absolutamente contrários, baseadas em uma responsabilidade fundamentalmente individual. Tolstói, com sua angústia sobre o sentido da morte e da vida, sobre a forma correta de viver, é apontado por Weber como o tipo oposto dessa ética moderna, onde não pode encontrar um lugar de verdade. O mundo moderno, como descreve Weber, é o mundo dos valores que se chocam. Em suas palavras, “uma coisa pode ser boa, porém não ser bela e exatamente pela razão de não ser boa e o contrário, pode ser bela e não ser boa, e ser bela exatamente por essa razão”. Daí a referência ao politeísmo antigo, com seus distintos deuses cultuados por cidades diferentes. Na versão moderna, o politeísmo é desencantado. Como afirma Weber:

O racionalismo grandioso, subjacente à orientação ética de nossa vida e que brota de todas as profecias religiosas, destronou o politeísmo, em benefício do “Único de que temos necessidade”; mas, desde que se viu diante da realidade da vida interior e exterior, foi compelido a consentir em compromissos e acomodações de que nos deu notícia a história do cristianismo. A religião tornou-se, em nossos tempos, “rotina cotidiana”. Os deuses antigos abandonam suas tumbas, e sob a forma de poderes

impessoais, porque desencantados, esforçam—se por ganhar poder em nossas vidas, reiniciando suas lutas eternas. (WEBER, 2002, p. 42)

Weber acrescenta “é o destino que governa os deuses e não uma ciência, seja esta qual for”. Restringindo-se ao ganho de clareza, a ciência não poderia determinar o valor do que quer que seja. Assim, de acordo com Weber, o máximo que a ciência poderia compreender é o que o *divino* significa para determinada sociedade, ou o que esta ou aquela sociedade considera como divino. Weber ele próprio não poderia provar a validade ou o erro da ética de Tolstói, por exemplo. De acordo com Weber, caberia a cada indivíduo que deuses adorar ou que demônios repreender. A ética da modernidade, de que fala Weber, teria uma dimensão absolutamente individual, daí sua dimensão trágica. Como afirma Schluchter (2000) sobre a formulação de Weber, quando o indivíduo afirma um valor deve necessariamente negar o outro, não se trata de uma preferência gradual, mas de uma qualidade da existência e conflitiva, porque os valores são excludentes. Tolstói, com sua questão sobre o sentido, é visto por Weber como um tipo oposto à modernidade:

A ciência não é produto de revelações, nem é graça que um profeta ou um visionário houvesse recebido para assegurar a salvação das almas; não é também porção integrante da meditação de sábios e filósofos que se dedicam a refletir sobre o *sentido* do mundo. Tal é o dado inelutável que nossa situação histórica, a que não poderemos escapar, se desejarmos permanecer fiéis a nós mesmos. E agora, se à maneira de Tolstói novamente se colocar a indagação: “Falhando a ciência, onde poderemos obter uma resposta para a pergunta – que devemos fazer e como devemos organizar nossa vida?” ou, colocando o problema em termos empregados esta noite: “Que deus devemos servir dentre os muitos que se combatem? Devemos, talvez, servir um outro deus, mas qual?”, - a essa indagação eu responderei: procurem um profeta ou um salvador. (WEBER, 2002, p. 47)

O desenvolvimento científico inaugura um mundo onde a ação da presença do profeta encontra-se deslocada, sua mensagem não pode ser mais ouvida. Essa é a tendência à qual é necessário se resignar. Tolstói, ao insistir no sentido da vida encontra-se assim em uma posição estranha à modernidade. Em seu trabalho literário onde essa questão ainda é possível, a busca de orientação nessa ética homogênea e unificadora, o conflito insolúvel entre os deuses não se apresenta.

O contraste com Tolstói ajuda Weber a identificar a ética da modernidade e sua relação com a ciência. Assim, Weber encontra em Tolstói uma questão semelhante às suas, embora observando seus desenvolvimentos de uma perspectiva completamente distinta. Assim para Weber, a ciência promove um conhecimento da realidade, um “ganho de clareza”, sem estabelecer entretanto uma instância definidora dos valores válidos. Da mesma maneira, Tolstói observa a diferença entre a experiência do camponês e do civilizado, a possibilidade de satisfazer-se com a vida. Embora admirasse os camponeses, Tolstói não é um camponês, por isso coloca-se a questão do sentido. Falta algo à vida moderna. Weber resigna-se diante

dessa questão e entrevê nessa condição a ética da vida moderna, marcada pela liberdade e pela responsabilidade, a escolha entre diferentes valores em conflitos recai apenas sobre o indivíduo. Tolstói continua interrogando-se, esperando uma resposta positiva para sua pergunta. Para o sociólogo, a questão do autor russo não tem lugar na modernidade.

4.6 A primavera contra a dominação

A associação que Weber faz entre Tolstói e a ética da fraternidade permite ler *Ressurreição* como uma crítica à burocracia e ao amor erótico do ponto de vista da ética da fraternidade. Trata-se da proposta de Tolstói de saída dos impasses da sociedade russa do final do século XIX. Um caminho que partia da possibilidade de transformação íntima dos indivíduos, como na imagem da primavera e da ressurreição que acompanha todo o romance. Como afirma Lukács, os detalhes na obra de Tolstói têm uma função clara na narrativa, não fazem parte apenas da descrição de uma paisagem estática. Nos parágrafos iniciais do romance, Tolstói reporta-se à primavera, não para descrever a paisagem de Moscou, mas para apresentar o ponto de vista que estrutura a narrativa e intensificar a impressão da narrativa das prisões, que se inicia logo a seguir.

Por mais que aquelas centenas de milhares de pessoas amontoadas num espaço pequeno se empenhassem em estropiar a terra sobre a qual se comprimiam, por mais que arrancassem qualquer capinzinho que conseguisse abrir caminho para brotar, por mais que enfumaçassem o ar com o carvão e petróleo, por mais que cortassem árvores e expulsassem todos os animais e os pássaros – a primavera era a primavera mesmo na cidade. O sol aquecia, a relva crescia, reanimando-se, e reverdejava em toda parte onde não fora arrancada, não só nos gramados dos bulevares, mas também entre as lajes de pedra, e as bétulas, os álamos, as cerejeiras desdobravam suas folhas viscosas e aromáticas, as tílias estufavam os brotos, que rebentavam; as moscas zumbiam junto às paredes aquecidas pelo sol. Também estavam alegres as plantas, as aves, os insetos, as crianças. Mas as pessoas – as pessoas crescidas adultas – não paravam de enganar e atormentar a si mesmas e umas às outras. Achavam que o sagrado e o importante não era aquela manhã de primavera, não era aquela beleza do mundo de Deus, concedida para o bem de todos os seres – beleza que predispunha para a paz, a concórdia e o amor –, mas sim que o sagrado e o importante era aquilo que elas mesmas inventaram a fim de dominar umas às outras. (TOLSTÓI, 2015, p. 19)

A narrativa inicia-se no contraste entre a cidade, espaço artificial e controlado pelos homens, e a natureza, gratuita e divina, que, na primavera, mostrava toda a sua resiliência. Para os homens, entretanto, a dominação era uma realidade mais importante, como a carcereira que logo cedo deveria iniciar os preparativos para a condução de Máslova ao tribunal:

Assim, na secretaria da prisão provincial, considerava-se que o sagrado e o importante não era que o enternecimento e a alegria da primavera fossem dados a todos os animais e a todas as pessoas, considerava-se que o sagrado e importante era uma folha de papel recebida véspera, com número, sinete e cabeçalho, determinando que às nove horas da manhã do dia 28 de abril fossem conduzidos para prestar depoimentos três detentos que respondiam a processo na prisão – duas mulheres e

um homem. Uma dessas mulheres, tida como a criminosa mais importante, devia ser levada separadamente. E portanto, no cumprimento dessa prescrição, no dia 28 de abril, no corredor escuro e fétido da ala feminina, às oito horas da manhã, entrou o carcereiro-chefe. Atrás dele, entrou no corredor uma mulher com o rosto extenuado, cabelos crespos e grisalhos, vestindo uma blusa com galões bordados nas mangas, cingida na cintura por um friso azul. Era a carcereira. (TOLSTÓI, 2015, p. 19)

A imagem da primavera, como renascimento e resiliência, prenuncia a trajetória de Nekhliúдов e Máslova, como o despertar da consciência para uma outra realidade além da realidade do presente imediato e das instituições que mantinham a ordem. O bem, o belo, o sagrado e o gratuito opõem-se à invenção humana, ao controle, à dor e à dominação e demonstram uma persistência e resiliência que pode alimentar a esperança de uma transformação.

Na narrativa de *Ressurreição*, as relações de dominação encarnam-se na prisão e na justiça. Tolstói apresenta uma crítica ao apego dos funcionários a seus cargos como instrumento de poder, no Estado russo em que à modernização se justapunha às relações tradicionais, e à impessoalidade das relações que levam à dissipação de qualquer preocupação que não fosse com os possíveis ganhos individuais e cumprimento das regras e das ordens superiores. Não existe espaço para a responsabilidade ou qualquer reciprocidade em relação aos prisioneiros, como afirma o narrador após relatar a indiferença dos guardas em relação aos prisioneiros que morriam exaustos na marcha rumo ao trem que os levaria ao exílio na Sibéria.

Se fosse formulado o problema psicológico: como fazer para que pessoas da nossa época, pessoas cristãs humanas, simples e boas, pratiquem as maldades mais terríveis sem sentirem-se culpadas, só haveria uma solução possível [...] seria preciso que tais pessoas fossem governadores, diretores, oficiais, policiais, ou seja, que em primeiro lugar estivessem convencidas de que existe um trabalho chamado serviço do Estado, no qual é possível tratar as pessoas como se fossem coisas, sem relações fraternas e humanas com elas, e em segundo lugar que essas mesmas pessoas do serviço do Estado estivessem unidas de tal forma que a responsabilidade pelo resultado de suas ações para as outras pessoas não recaísse em ninguém isoladamente. (TOLSTÓI, 2015, p. 338)

Tolstói está sempre preocupado com as motivações que levam suas personagens a agir desta ou daquela maneira. Por que participam aceitam participar desse mundo? O poder degrada e promove uma vida antinatural. Como relata Tolstói acerca do vice-governador, com que Nekhliúдов precisa, a contragosto, tratar frequentemente para interceder em favor de Máslova e de outros prisioneiros.

Máslennikov estava numa agitação especialmente alegre, cuja causa era a atenção que lhe mostrara uma pessoa importante. Era de supor que, servindo na Guarda, próximo ao regimento da família do tsar, Máslennikov a essa altura já devia estar habituado às relações com a família do tsar, mas, pelo visto, a infâmia apenas se reforça com a repetição e qualquer atenção daquele tipo conduzia Máslennikov ao mesmo enlevo que sente um cachorrinho afetuoso depois que seu dono o afaga, mima e coça entre as orelhas. O cachorro abana o rabo, se encolhe, se retorce, contrai as orelhas e corre loucamente em círculos. Máslennikov estava pronto a fazer

o mesmo. Não notou a expressão séria no rosto de Nekhliúdob, não o escutava, e arrastou-o de modo irresistível rumo à sala de visitas, de um modo que era impossível se opor e Nekhliúdob acompanhou-o. (TOLSTÓI, 2015Pag. 187;

Opondo-se a essa realidade, Tolstói busca formular uma ética baseada na fraternidade e na reciprocidade. As formulações de Tolstói deixam-se perceber, entre outras passagens, nas experiências de Simonson, um dos populistas presos políticos, que Máslova e Nekhliúdob encontram no caminho ao exílio na Sibéria. Simonson era filho de um militar, decidiu abandonar a família e trabalhar como professor numa aldeia de camponeses, sendo preso por “pregar o que considerava justo e repudiar o que julgava falso”. Sobre suas reflexões Tolstói relata:

Lá [na prisão], elaborou para si uma doutrina religiosa que orientava toda a sua atividade. A doutrina religiosa consistia em que tudo no mundo era vivo, não existiam coisas mortas, todos os objetos que consideramos mortos, inorgânicos, são apenas partes de um vasto corpo orgânico que não podemos abarcar e por isso a missão do ser humano, como uma partícula de um grande organismo, consiste em conservar a vida desse organismo e de todas as suas partes vivas. Por isso ele considerava um crime aniquilar um ser vivo: era contra a guerra, a pena de morte e qualquer assassinato, não só de gente como também de bichos. Em relação ao casamento, ele tinha também sua teoria, que consistia em que a multiplicação das pessoas era apenas uma função inferior do ser humano, a função superior era servir aos que já estavam vivos. Ele encontrava uma confirmação dessa ideia na presença de fagócitos no sangue. Pessoas solteiras, na sua opinião, eram o mesmo que fagócitos, cuja finalidade era ajudar as partes fracas e doentes do organismo. Desde então, passou a viver tal como havia decidido, embora antes, na mocidade tenha se entregado à depravação. Agora considerava a si mesmo, bem como a Mária Pávlovna, fagócitos do mundo. (TOLSTÓI, 2015, p. 358)

A impossibilidade de fazer o mal, o dever de agir com reciprocidade em relação aos outros e o desapego de si são elementos que confirmam a associação de Tolstói por Weber à ética da fraternidade e ao misticismo. Trata-se de amar o próximo seja quem for, sem consideração por sua pessoa, apenas pelo reconhecimento de uma condição “comum” humana. Para Simonson esse amor fraternal se expandia à totalidade das coisas. Daí a impossibilidade de fazer o mal e a hesitação de Tolstói em relação aos revolucionários, mesmo com toda a generosidade com que os representa em *Ressurreição*. Tolstói aponta uma nostalgia na justificativa do uso da violência para combater o “mal” entre o Estado e os revolucionários. Como afirma sobre o recurso à violência pelos revolucionários.

Agem com essas pessoas como numa guerra e elas, naturalmente, empregam os mesmos meios usados contra elas. E da mesma forma que os militares vivem sempre na atmosfera da opinião pública, a qual não só esconde dos seus olhos o crime das ações por eles praticadas, como ainda apresentam tais ações como proezas, assim também para os políticos existia a atmosfera de opinião pública do seu círculo, que sempre os acompanhava, segundo a qual as ações cruéis praticadas por eles, sob o risco da perda da liberdade, da vida e de tudo o que há de caro para um ser humano, também se apresentavam a eles não só como boas, mas também como gloriosas. Isso explicava para Nekhliúdob o fenômeno espantoso de que pessoas de caráter extremamente dócil, incapazes não só de causar como até de ver o sofrimento de seres vivos, preparavam-se tranquilamente para os assassinatos de pessoas, e quase todas consideravam o assassinato, em certos casos, um meio legítimo e justo de autodefesa e conquista do objetivo supremo do bem comum. A opinião elevada que

eles tinham da sua própria atividade, e portanto de si mesmos, decorria naturalmente do significado que o governo atribuía a eles e também da crueldade dos castigos a que eram submetidos. Precisavam ter de si uma opinião elevada a fim de ter forças para suportar o que suportavam. (TOLSTÓI, 2015, p. 362)

Para Tolstói não se tratava de lutar pelo poder contra o Estado russo simplesmente, mas de implantar uma outra ética, em que a própria luta não teria espaço. Por meio da orientação em relação a tais valores absolutos, uma outra realidade se tornaria possível.

No caminho do ideal, a fraternidade entra em contradição com o amor romântico e erótico. Em *Ressurreição*, o amor nunca é uma possibilidade imediata sem um véu platônico, seja pela inocência de Nekhliúдов e Máslova quando jovens ou intenções “desinteressadas” de Simonson, o militante populista, em relação à Máslova. Como afirma Tolstói (2015, p. 358), “seu amor por Katiucha [Máslova] não perturbava essa teoria [servir aos mais fracos], pois ele amava platonicamente, supondo que tal amor não só não atrapalhava a atividade dos fagócitos de servir os fracos, como lhe dava ainda mais ânimo”. Na narrativa, Tolstói constrói uma oposição entre o amor fraternal, desinteressado, sem desejo de posse e completamente gratuito, em oposição amor erótico, violento, animalesco, irracional, egoísta e antinatural. O amor erótico de Nekhliúдов por Máslova é apresentado pelo narrador como um sintoma de sua degradação espiritual em razão da integração na sociedade de São Petersburgo e só se materializa por meio da violência. O assédio de Nekhliúдов é narrado por Tolstói sob um tom sinistro,

Depois do almoço, Nekhliúдов foi imediatamente para o seu quarto e, com forte emoção, caminhou muito tempo para um lado e para o outro, atento aos ruídos da casa e à espera dos passos de Katiucha. A personalidade animal que morava dentro dele não só levantara a cabeça agora, como também calcara sob os pés a personalidade espiritual que ele tinha sido em sua primeira estada na casa das tias e até aquela manhã na igreja, e agora a terrível personalidade animal imperava sozinha em sua alma. Apesar de estar o tempo todo à espreita de Katiucha, Nekhliúдов não conseguiu nenhuma vez encontrar-se com ela a sós naquele dia. Na certa, ela o evitava. Mas ao anoitecer aconteceu de ela ter de ir ao quarto vizinho ao que ele ocupava. O médico ia pernoitar ali e Katiucha teve de fazer a cama para o hóspede. Ao ouvir seus passos, Nekhliúдов, pisando de leve e contendo a respiração, como que se preparando para cometer um crime, entrou atrás dela. (TOLSTÓI, 2015, pag. 70)

Nekhliúдов assume uma forma animalesca, para quem não havia nada mais importante que o seu prazer. Através de sua narrativa, a explicação de Weber sobre o conflito entre a ética da fraternidade e a esfera do amor erótico se torna clara. A fraternidade procura denunciar a promessa de satisfação e transcendência do erótico, como mentira, como irracionalidade e egoísmo. Ao abuso de Nekhliúдов e à gravidez indesejada, sucedem-se outros assédios até que Máslova termina por prostituir-se. É interessante notar que, embora Tolstói represente a prostituição com uma imagem muito trágica, um “crime contra a humanidade”, Máslova ao decidir tornar-se prostituta realiza uma relativização entre o abuso e o assédio de que era

vítima constantemente e o “adultério oficial e legalizado” que era a vida das prostitutas. Mesmo no tribunal, durante o julgamento, Máslova é alvo dos olhares incessantes dos jurados. Tolstói sempre aponta o efeito que o corpo de Máslova gerava nos homens, como uma evidência da hipocrisia e da degradação espiritual destes, e como ela própria termina por usá-lo como instrumento de sedução para lidar com as duras condições em que vivia. Completamente oposta é a forma como Tolstói trata o sentimento que Nekhliúdiv passa a sentir por Máslova ao procurar-lhe para pedir perdão e comunicar-lhe seus planos para ajudá-la. Como relata o narrador sobre o sentimento que experimentava:

Nekhliúdiv sentia haver Máslova algo hostil a ele, algo que a resguardava tal como ela era agora e que o impedia de alcançar o seu coração. [...] Porém, coisa surpreendente, isso não só não o repelia como o atraía para ela com uma força ainda maior, nova e diferente. Sentia que precisava despertá-la espiritualmente e que isso era tremendamente difícil; mas a própria dificuldade o atraía. Experimentava por ela, agora, um sentimento que nunca havia experimentado, nem por ela nem por ninguém, um sentimento em que nada havia de pessoal: Nekhliúdiv não desejava de Máslova nada para si, queria apenas que ela deixasse de ser como era gora, que despertasse e se tornasse como antes. (TOLSTÓI, 2015, p. 151)

A narrativa não volta a se referir a nenhum elemento romântico entre Nekhliúdiv e Máslova. O amor romântico ou erótico é superado pelo amor fraterno, como relata o narrador acerca dos sentimentos de Nekhliúdiv por Máslova durante a viagem rumo a Sibéria:

[Nekhliúdiv] Experimentava por ela agora um sentimento que nunca havia experimentado. Tal sentimento nada tinha em comum com o primeiro entusiasmo romântico, menos ainda com a paixão sensual que experimentou depois, nem mesmo com o sentimento da consciência do dever cumprido, ligado ao narcisismo, com que, após o julgamento, decidiu casar-se com Katiucha [Máslova]. Aquele sentimento era o mesmo sentimento simples de pena e de ternura que Nekhliúdiv experimentara na primeira vez em que a viu na prisão e, mais tarde, com uma força nova, depois do hospital, quando ele, após vencer a sua repulsa, perdoou Katiucha pela história imaginária com o enfermeiro (cuja falsidade depois foi esclarecida); era o mesmo sentimento apenas com esta diferença: antes tinha sido passageiro e agora se tornou constante. O que quer que Nekhliúdiv pensasse agora, o que quer que fizesse, seu estado geral de ânimo era um sentimento de pena e de ternura, não só por ela, mas por todos. (TOLSTÓI, 2015, p. 360)

Esse novo sentimento experimentado por Nekhliúdiv não significa apenas uma transformação em relação à Máslova, mas em relação ao mundo. Vivendo para os outros, Nekhliúdiv pode superar o egoísmo que o dominava anteriormente e experimentar a fraternidade. Como prossegue Tolstói:

Aquele sentimento parecia ter aberto na alma de Nekhliúdiv uma torrente de amor, que antes não encontrava uma vazão e agora era dirigido para todas as pessoas com quem ele se encontrava. [...] Nekhliúdiv, durante todo o tempo da viagem, sentia-se naquele estado de excitação em que, involuntariamente, se tornava compassivo e atencioso com todos com quem tinha assuntos a tratar, desde um cocheiro e um soldado da escolta até o diretor da prisão e o governador. (TOLSTÓI, 2015, p. 360)

Tolstói, por meio das personagens de *Ressurreição*, aproxima-se do tipo místico e da ética fraternal desenvolvidos por Weber. Nekhliúdiv supera o egoísmo e a irracionalidade do amor sexual e agora experimenta um amor gratuito e universal. Trata-se de um amor sem objeto, a

“prostituição sagrada”, como caracteriza Weber citando Baudelaire, uma abertura para o mundo que beira o abandono de si. Não há espaço aqui para o amor erótico ou mesmo o romântico. Conforme Máslova perdoa Nekhliúdob e supera o sofrimento que seu ato lhe causara, até sua aparência se transforma. Não há mais lugar para a sedução.

Após dois meses de marcha com os presos, a transformação ocorrida em Katiucha refletia-se também em sua aparência. Emagreceu, ficou queimada de sol, parecia mais velha; nas têmporas e em volta da boca, desenhavam-se ruguinhas, os cabelos, ela não os soltava mais sobre a testa, cobria a cabeça com um lenço e nem nas roupas, nem no penteado, nem na atitude, havia mais os sinais do antigo jeito coquete. E essa transformação que ocorrera e que continuava a ocorrer nela não parava de despertar em Nekhliúdob um sentimento especialmente alegre. (TOLSTÓI, 2015, p. 360)

Tolstói conclui o romance com a leitura do *Sermão da montanha* por Nekhliúdob, indicando a possibilidade de ruptura a partir do contato com o ensinamento radical do evangelho à fraternidade. Finalmente, a angústia de Nekhliúdob com a irracionalidade ética do mundo encontrava algum alívio. A revelação do evangelho dava outro significado à sua trajetória. Daí a atribuição de Weber de um caráter refratário à modernidade a Tolstói: à ética individual, Tolstói opõe à revelação, ao conflito entre os diferentes valores, Tolstói opõe o amor fraternal.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Nesse trabalho, busquei realizar um diálogo entre Tolstói e Weber e analisar o romance *Ressurreição*. Para tanto, parti de uma apresentação sumária do romance, o objeto documental da pesquisa, e de seu lugar na obra de Tolstói. Busquei ainda identificar as formas que o debate de ideias assumia na Rússia do século XIX. A seguir, para compreender o trabalho literário de Tolstói em *Ressurreição*, recorri à sociologia da literatura de Lukács, para quem a análise formal e a análise da realidade social são inseparáveis. Na análise de Lukács, Tolstói é localizado diante de dois grandes contrastes, entre as duas gerações da literatura realista do século XIX e entre o desenvolvimento russo e europeu. Finalmente, partindo das evidências da leitura e do interesse do sociólogo pelo autor russo e, principalmente, das citações a Tolstói na obra de Weber, passei ao diálogo entre os autores. A leitura de Weber permite observar *Ressurreição* como uma crítica à política e ao amor erótico como esferas independentes.

Ressurreição é um romance profundamente relacionado aos conflitos de seu tempo. Tolstói apresenta as marcas de uma tradição intelectual que atribui a si um papel no progresso do país e vê no trabalho intelectual e literário uma dimensão moral. Sua obra acompanha um período de profundas transformações e radicalização na Rússia, desde a abolição da servidão em 1861 à Revolução Russa de 1905. Como aponta Figueiredo (2010), é possível notar um aguçamento de sua visão sobre o conflito entre camponeses e proprietários de terra. *Ressurreição* representa um ponto em que não é mais possível a reconciliação.

A partir de Lukács, através da forma literária, é possível ver a literatura em sua relação com os processos sociais. Essa perspectiva se intensifica ainda mais quando se trata do romance, a forma literária típica da sociedade burguesa. Para Lukács, Tolstói é um dos grandes representantes do realismo e ocupa uma posição original, diante de dois profundos contrastes: entre a geração pré-1848, o realismo clássico, e a geração pós-1848, o período de decadência do realismo, e também entre o desenvolvimento europeu e russo. Essa posição complexa lhe permite a renovação da tradição realista. Na leitura de *Ressurreição*, é possível perceber as formas inovadoras para a construção de um enredo dinâmica a partir de uma realidade que se mostrava progressivamente mais rígida e estéril à ação.

Por último, busquei acompanhar a perspectiva de Weber na leitura de Tolstói a fim apreender a imagem do autor russo refratado pelas lentes do sociólogo. Procurei atentar para que elementos se atém e a que temas os relaciona, com o objetivo de construir um roteiro a partir das questões de Weber sobre Tolstói para um diálogo entre os autores e a análise de *Ressurreição*. Inicialmente busquei evidências do interesse do sociólogo pelo autor russo e do

contato com sua obra. Desde pelo menos suas sobre a Revolução Russa de 1905, pode-se notar um interesse constante de Weber pelo mundo russo e sua literatura, as obras de Tolstói e Dostoiévski em particular. Evidências disso são vistas em sua correspondência pessoal e da esposa e o interesse pela literatura russa presente em Heidelberg. As principais evidências da leitura de Weber, entretanto, encontram-se nas citações explícitas a Tolstói e sua obra. As menções encontram-se em pelo menos oito textos e se estendem por um período de 13 anos, as primeiras ocorrem nos textos sobre a Revolução Russa de 1905 e a última na conferência *A ciência como vocação* de 1919. Embora na maioria dos casos Weber não se detenha de fato sobre Tolstói, as citações parecem formar um conjunto coerente, que se estende por um período de tempo considerável e acompanha diferentes momentos do desenvolvimento de sua teoria sociológica. Foi esse conjunto de observações que utilizei para encontrar uma leitura weberiana de Tolstói.

Weber se depara com a ética de Tolstói ao observar a Revolução Russa de 1905, como um componente presente nos movimentos liberais e na Rússia de um modo geral, do qual Tolstói era um caso típico. A recusa de agir de outra forma que não ética, tem sua origem no ensinamento evangélico da não resistência. Não era possível cometer um mal ainda que fosse para evitar um mal maior. Weber atribui essa ética uma base religiosa no misticismo do cristianismo oriental, baseado na fraternidade e no amor acósmico, uma ética da reciprocidade radical que não conhecia e um amor sem fronteiras baseado no reconhecimento de uma fraternidade da condição humana. O cristianismo oriental se distingue na análise de Weber do protestantismo por seu apego às relações tradicionais de reciprocidade. Weber analisará as relações de conflitos dessa ética com as ordens de valores do mundo, principalmente a política. Essa ética da reciprocidade entrará em conflito com a política, recusando a possibilidade de utilização da força e pela valorização unilateral do valor ético da ação, desconhecendo sua dimensão utilitária. O anseio por sentido que Weber localiza na obra de Tolstói é o que lhe permite atribuir ao autor uma posição anti-moderna. Para Weber, na medida em que a ciência, que determina o progresso, não pode definir os valores corretos que os indivíduos deveriam seguir, a modernidade é marcada por uma escolha individual entre valores opostos e conflitivos. As questões a que Tolstói se dedica encontram-se aí deslocadas. Na leitura de Weber, Tolstói aparece como o representante de uma ética anti-moderna e anti-utilitária.

A leitura de Weber sobre a modernidade lança luz sobre a desigualdade de ritmo entre a Rússia e a Europa, o processo de racionalização que se encontrava em um estágio completamente distinto e o desenvolvimento retardado do capitalismo naquele país, como

Lukács observa também em sua análise. Weber aproxima-se também da análise de Berlin sobre os intelectuais russos, embora na perspectiva de Berlin essa percepção apresente-se mais matizada. Para Weber, Tolstói é um autor comprometido com um sentido de natureza religiosa, enquanto para Berlin a obra de Tolstói represente um conflito entre uma visão pluralista e monista da realidade. Na visão de Weber, Tolstói tende a uma leitura particular do cristianismo fortemente influenciada pela observação do camponês russo e pelos ensinamentos do *Sermão da montanha*.

Finalmente, a leitura de Weber permite a compreensão de *Ressurreição* como uma proposta do autor de saída para os impasses da Rússia do final do século XIX através da adesão à fraternidade e como uma crítica, desse ponto de vista, à autonomia da política, como uma esfera norteadas pela disputa de poder, em que o mal era um recurso possível, à burocracia do Estado russo, formada por um exército de funcionários centrados apenas em seus interesses particulares, e às relações impessoais que a sustentam e ao amor erótico como oportunidade de êxtase individual. A essas dimensões do mundo, Tolstói opõe a ética da fraternidade, como uma lei natural e incrustada na consciência individual dos homens, que, por mais apagada e esquecida, sempre poderá retornar, como a primavera na cidade.

REFERÊNCIAS

- BAEHR, Peter; WELLS, Gordon C.. Editor's introduction. *In*: WEBER, Max. **The Russian Revolutions**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- BARTLETT, Rosamund. **Tolstói**, a biografia. São Paulo: Globo, 2013.
- BECKER, Howard Saul. **Falando da sociedade**: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- BELLAH, Robert. Max Weber and world-denying love: A look at the historical Sociology of Religion. **Journal of the American Academy of Religion**, Oxford, v. 67, n. 2, p. 227-304, jun./1999.
- BERLIN, Isaiah. **Pensadores russos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- BLOCH, Ernst. Apêndice: entrevista com Ernst Bloch. [Entrevista concedida a] Michael Löwy. *In*: LÖWY, Michael. **Judeus Heterodoxos**: Messianismo, Romantismo, Utopia. São Paulo: Perspectiva, 2012, p. 169-181.
- BOTELHO, André e HOELZ, Maurício. Sociologias da literatura: Do reflexo à reflexividade. **Tempo social**. São Paulo. 2016, vol.28, n.3, pp.263-287.
- BOURDIEU, Pierre. O mercado de bens simbólicos. *In*: **A economia das trocas simbólicas**. 6. ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.
- BUTLER, Judith. Prefácio. *In*: LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas**. 1. ed.. São Paulo: Autêntica, 2015.
- CHAMBOREDON, Jean-Claude. Production symbolique et formes sociales : de de la sociologie de l'art et de la littérature à la sociologie de la culture. **Revue Française de sociologie**, n. 27, 1986, pp. 505-529.
- CHKLOVSKI, Victor. A arte como procedimento. *In*: TOLEDO, Dionísio de (org.). **Teoria da literatura**: formalistas russos. Porto Alegre: Globo, 1973.
- FIGUEIREDO, Rubens. Apresentação. *In*: TOLSTÓI, Liev. **Ressurreição**. 2. ed.. São Paulo: Cosac-naify, 2015.
- FIGUEIREDO, Rubens. Uma nota sobre Ressurreição. **Fragmentos**. Florianópolis. 2010, vol. 21, n. 1, pp.35-38.
- GINZBURG, Carlo. Making it strange: the prehistory of a literary device. *In*: GINZBURG, Carlo. **Wooden Eyes**: Nine Reflections on distance. New York: Columbia University Press, 2001.
- GOHN, Gabriel. Alguns problemas conceituais e de tradução em Economia e sociedade. *In*: WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 3. ed. Brasília: UnB, 1994.

GOLDMAN, Harvey. **Max Weber and Thomas Mann: Calling and shaping of the self.** 1. ed.. Berkeley: University of California Press, 1988.

GOLDMAN, Harvey. **Politics, death, and the devil: Self and power in Max Weber and Thomas Mann.** 1. ed.. Berkeley: University of California Press, 1992.

GOMIDE, Bruno Barreto. Aleksei Khomiakov. *In: GOMIDE, Bruno Barreto (org.). **Antologia do pensamento crítico russo (1802-1901).*** 2. ed.. Rio de Janeiro: Editora 34, 2017.

HANKE, Edith. Max Weber, Leo Tolstoy and the Mountain of Truth. *In: WHIMSTER, Sam. **Max Weber and the culture of anarchy.*** Macmillan Press: Londres, 1999.

IANNI, Octavio. Variações sobre arte e ciência. **Tempo Social**, São Paulo, v. 16, n. 1, p. 7-23, jun./2004.

KOKOBOBO, Ani. Estranged and Degraded Worlds: The Grotesque Aesthetics of Tolstoy's Resurrection. **Tolstoy Studies Journal**, n. 24, 2010, pp. 1-14.

LEDENT, David. La sociologie implicite de la littérature. **Narrative Matters 2014: Narrative Knowing/Récit et Savoir**, Jun 2014, Paris.

LLANO, Rafael. **La burla: Tolstói, Weber y la civilización que condujo a la Gran Guerra.** Madrid, Espanha: Biblioteca Nueva, 2015.

LÖWY, Michel. **A evolução política de Lukács: 1909-1929.** São Paulo, SP: Cortez, 1998.

LUKÁCS, Georg. **A alma e as formas.** 1. ed.. São Paulo, SP: Autêntica, 2015.

LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica.** São Paulo, SP: Duas Cidades, Ed. 34, 2006.

LUKÁCS, Georg. Nota sobre o romance. *In: NETTO, José Paulo (org.). **Georg Lukács: sociologia.*** São Paulo: Ática, 1981.

LUKÁCS, Georg. **O romance histórico.** 1 ed.. São Paulo, SP: Boitempo, 2011.

LUKÁCS, Georg. Reflexões sobre a sociologia da literatura. *In: NETTO, José Paulo (org.). **Georg Lukács: sociologia.*** São Paulo: Ática, 1981.

LUKÁCS, Georg. Tolstoy and the development of realism. *In: **Studies in European realism.*** Nova Iorque: The Universal Library/Grosset & Dunlap, 1964a.

LUKÁCS, Georg. Tolstoy and Western European literature. *In: **Studies in European realism.*** Nova Iorque: The Universal Library/Grosset & Dunlap, 1964b.

MACEDO, José Marcos Mariani de. Posfácio do tradutor. *In: LUKÁCS, Georg. **A teoria do romance: um ensaio histórico-filosófico sobre as formas da grande épica.*** São Paulo, SP: Duas Cidades, Ed. 34, 2006. p. 165- 229.

- MATA, Giulle Vieira da. Ética do amor acósmico versus ética da responsabilidade: Uma perspectiva weberiana sobre o “Cristo russo”, de Dostoiévski. **Caminhos**, Goiânia, v. 5, n. 2, p. 433-459, jul./dez. 2007
- MARX, Karl; Friedrich, ENGELS. **A luta de classes na Rússia**. 1 ed.. São Paulo, SP: Boitempo, 2013.
- MOMMSEN, Wolfgang. Max Weber and the regeneration of Russia. *In: The Journal of Modern History*, Chicago, v. 69, n. 1, p. 1-17, mar./1997.
- OAKES, Guy. The antinomy of values: Weber, Tolstoy, and the limits of scientific rationality. **Journal of Classical Sociology**, Londres, v. 1, n. 2, p. 195-211, jul./2001.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: 34, 2003.
- ROSELINO, Luis Felipe de Salles. O tema da morte trágica de Liev Tolstói e seu impacto em Max Weber e György Lukács: sobre a autonomia nas ciências e na arte. **História e cultura**, Franca, v. 3, n. 1, p. 150-171, 2014.
- SCHLUCHTEL, Wolfgang. *In: SOUZA, Jessé (org.). A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. da UnB, 2000.
- SOUZA, Carolina Ramos de. **Motivos tolstoianos na obra de Max Weber**. 2010. 56 f. Monografia (Graduação em História) – Universidade Federal de Ouro Preto, Minas Gerais.
- TOLSTÓI, Liev. **Ressurreição**. 2. ed.. São Paulo: Cosac-naify, 2015.
- TROITSKY, Konstantin. Weber as anti-Tolstoy. **Social Sciences**, Minneapolis, v. 45, n. 4, 2014, p. 63-73.
- WAIZBORT, Leopoldo. Max Weber e Dostoiévski: literatura russa e sociologia das religiões. *In: SOUZA, Jessé (org.). A atualidade de Max Weber*. Brasília: Ed. da UnB, 2000.
- WEBER, Max. A ciência como vocação. *In: Ciência e política: duas vocações*. 11. ed. São Paulo, SP: Cultrix, 2002.
- WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. Companhia das Letras: São Paulo, 2014.
- WEBER, Max. A “objetividade” do conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política. *In: Metodologia das ciências sociais*. Cortez: São Paulo, 1999a.
- WEBER, Max. A política como vocação. *In: Ensaios de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1963a.
- WEBER, Max. Between two laws. *In: Political Writings*. Cambridge: Cambridge University Press, 1994a.
- WEBER, Max. **Economia e sociedade**. 3. ed. Brasília: UnB, 1994b.

WEBER, Max. Letters from Ascona. *In*: WHIMSTLER, Sam. **Max Weber and the culture of anarchy**. Macmillan Press: Londres, 1999b.

WEBER, Max. **Max Weber-Gesamtausgabe II/5 (Briefe 1906-1908)**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1990, p. 75.

WEBER, Max. **Max Weber-Gesamtausgabe II/7 (Briefe 1911-1912)**. Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, p. 183, 250, 343.

WEBER, Max. Max Weber on church, sects and mysticism. **Sociological Analysis**, Oxford, v. 34, n. 2, 1973, pp. 140-149.

WEBER, Max. O sentido da “neutralidade axiológica” nas Ciências Sociais e Econômicas. *In*: **Metodologia das Ciências Sociais**. Cortez: São Paulo, 1995a.

WEBER, Max. Rejeições religiosas do mundo e suas direções. *In*: **Ensaio de sociologia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1963b.

WEBER, Max. **The Russian Revolutions**. Ithaca: Cornell University Press, 1995b.