



Texto enviado em
13.12.2023

Aprovado em
18.12.2023

V. 13 - N. 31 - 2023

* Professor no
Departamento e no
Programa de Pós-
Graduação em Ciência da
Religião da Universidade
Federal de Juiz de Fora.
Coordenador do Núcleo
de Estudos da Religião
em Dostoiévski e Tolstói,
Nerdt. jimmy.sudario@gmail.com

Tolstói e a escritura do niilismo

Tolstoy and the writing of nihilism

* Jimmy Sudário Cabral

Resumo

O artigo analisa a presença e o significado do niilismo na arte e no pensamento de Tolstói. Argumento que a criteriologia filosófica de Jacobi, a sua definição do idealismo como um niilismo, alcança o essencial do que se pode chamar de “niilismo de Tolstói”, lançando luzes sobre uma escritura que traduziu, ao mesmo tempo, o niilismo e o anti-niilismo do pensador e do artista de Iasnaia Poliana. Da mesma forma, argumento que o narcisismo que habita o idealismo encontrou na escritura do romance russo uma experiência de interrupção que buscou, tal como encontramos na escritura de Tolstói, ir além dos excessos de uma consciência incapaz de sair de si mesma. Por fim, considero que os conflitos entre arte e filosofia, que se mantiveram ininterruptamente presentes na trajetória de Tolstói, devem ser lidos à luz do desenraizamento da modernidade russa, dos excessos de consciência encarnados nos seus Hamlets e da procura, quixotesca, que é o princípio anti-niilista do romance russo, por uma verdade que está fora da pessoa isolada.

Palavras-chave: Tolstói; Filosofia;
Arte; Niilismo; Antiniilismo

Abstract

The article analyzes the presence and significance of nihilism in Tolstoy's art and thought. I argue that Jacobi's philosophical criteriology, his definition of idealism as a nihilism, reaches the essence of what can be called "Tolstoy's nihilism", shedding light on a writing that translated, simultaneously, the nihilism and anti-nihilism of the thinker and artist of Iasnaia Poliana. In the same way, I argue that the narcissism that inhabits idealism found in the writing of the Russian novel an experience of interruption that sought, as we find in Tolstoy's writing, to go beyond the excesses of a consciousness incapable of going outside itself. Finally, I argue that the conflicts between art and philosophy, which remained uninterruptedly present in Tolstoy's work, should be read in the light of the rootlessness of Russian modernity, the excesses of a consciousness embodied in his Hamlets, and in the quixotic search, which is the anti-nihilist principle of the Russian novel, for a truth that lies outside the isolated person

Keywords: Tolstoy; Philosophy; Art; Nihilism; Anti-nihilism

Na obra de Tolstói, filosofia e arte se entrelaçam e dão forma a uma escritura que recusou a separação entre o pensador e o artista. O juízo de Flaubert (1880) sobre o epílogo de Guerra e Paz, "il philosophise"¹, acena para a intransigência de um pensador que foi maior que a sua obra e fez de si mesmo, como escreveu Thomas Mann, o parâmetro moral para julgá-la. Não se é possível, portanto, fazer uma separação rígida entre experiência filosófica e experiência literária, pois as imagens criadas pelo escritor estão submetidas a um realismo que procurou, para além de qualquer fruição estética, transmitir um princípio de verdade. A tenacidade do pensador e a ataraxia do artista atravessam a singularidade de uma obra que tem, se nos ativermos ao juízo de G. Steiner sobre Anna Karenina e Madame Bovary, mais seriedade e densidade trágica do que a do seu contemporâneo europeu. Como escreveu Nabokov (2014, p. 191), é difícil separar o "pregador Tolstói do artista Tolstói – trata-se da mesma voz grave e lenta, do mesmo ombro

1. Carta de 21 de janeiro de 1880. Disponível em <https://flaubert.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=13486&mot=&action=M>. Acesso em: 19 dez. 2023.

vigoroso empurrando uma nuvem de visões ou uma carga de ideias”. O pathos moral do pensador, que por vezes impediu o artista de “observar como os cabelos negros de Anna se encaracolavam acima de seu branco pescoço”, está na origem da iconoclastia de um autor que, como nos lembra Léon Chestov (1966, p. 29), soube “edificar e destruir mundos”. A procura da verdade “era sua arte”, e tal “procura lhe parecia mais importante do que a descoberta fluida, vívida e brilhante da ilusão da verdade por intermédio do seu gênio artístico” (NABOKOV, 2014, p. 192). Por isso mesmo, o movimento que levou Tolstói a escrever, em algumas palavras sobre Guerra e Paz, que o livro é “aquilo que o autor quis e conseguiu expressar, na forma em que a obra foi expressa”, representa o desvio (não exclusivo de Tolstói, mas de um arco que vai de Púchkin a Dostoiévski) da literatura russa em relação à forma do romance, do poema ou da novela europeus (TOLSTÓI, 2017, p. 1457-1458), desvio que pode ser interpretado como um exercício de escavação, o travail de sape de Tolstói, que buscou uma experiência de ultrapassamento do seu próprio niilismo.

Com um arco filosófico que vai da escola jônica ao idealismo de Iêna, conforme a criteriologia de Rosenzweig, a obra de Tolstói oferece um entrelaçamento singular entre atividade filosófica e artística, no qual a questão *Como viver?* definiu o seu juízo sobre o que se chamou, no Ocidente, de filosofia. Pode-se dizer que Tolstói imprimiu, dentro dos limites da sua arte, os confrontos do seu pensamento com aquilo que Gérard Bensussan (2023, p. 1) classificou como o “golpe especulativo” do idealismo, o qual, de Platão a Hegel, definiu que “o mundo no qual nascemos, vivemos e morreremos deveria ser considerado um simples fenômeno, ou mesmo um epifenômeno”. Tal “golpe especulativo” oferece a forma e o conteúdo do niilismo. Nos rastros de Jacobi e da sua carta a Fichte, a análise de Bensussan nos deixa ver que o idealismo é um niilismo na medida em que é uma “negação da exterioridade” (*un déni du “dehors”*), e, por isso mesmo, pelo fato de não reconhecer nada além dos contornos supremos do conceito, ou seja, o significado do “idealismo

de Platão a Hegel”, o niilismo deve ser entendido como uma experiência de “narcisismo do pensamento” (BENSUSSAN, 2023, p. 4).

O niilismo é, antes de tudo, uma negação da “exterioridade”, e, por seus efeitos de contágio, ele é um narcisismo do pensamento. Jacobi invoca a figura mitológica de Narciso, para quem tudo o que é exterior a sua imagem refletida na água é Nada, “um fantasma em si, um Nada real, um Nada da realidade”. O niilismo só existe no interior do pensamento, para o pensamento, para o “meu ser” – “no entanto, não posso ser o meu próprio ser supremo”, “eu não sou nada [para mim], e não possuo nada de próprio”. Contra o narcisismo do Eu de Fichte, e de toda a razão autocentrada, há “um absolutamente Outro, que é ‘muito mais do que eu, melhor do que eu’, e que está ‘muito acima e fora de mim’. O niilista é um solipsista, pois acredita que nada lhe é exterior” (BENSUSSAN, 2023, p. 4).

O niilismo e o antiniilismo que habitam a literatura russa não se reduzem à querela entre *Pais e Filhos*, que separou velhos supérfluos e jovens revolucionários. Tal qual no pensamento de Nietzsche, a polimorfia do niilismo em solo russo é vastíssima, ganhando diferentes formas e modos de ser no interior de um arcabouço filosófico e literário *sui generis*. Assumimos que a crítica de Jacobi do *idealismo como um niilismo*, que apareceu na história como o primeiro uso filosófico do termo, alcança o cerne do que a fortuna crítica chamou de “niilismo de Tolstói”. Nesse sentido, entendemos que o discernimento de Tolstói do niilismo, que ultrapassou os horizontes científicos e revolucionários dos jovens niilistas russos, pode ser lido como um sintoma dos *efeitos do idealismo* no pensamento russo, que manifestou, de Pietchórin ao homem do subsolo, o sentimento radical de isolamento da modernidade russa. O narcisismo que habita o idealismo, o diagnóstico de Jacobi do niilismo como redução da realidade aos movimentos metafísicos de uma razão autocentrada, encontrou na escritura do romance russo uma experiência de interrupção, que buscou, tal como encontramos na arte de Tolstói, ir além da realidade fantasmagórica de uma consciência incapaz de sair de si mesma e de dizer, portanto, algo de essencial (BAKHTIN, 2017, p. 48).

Os conflitos entre o pensador e o artista, que se mantiveram ininterruptamente presentes na trajetória de Tolstói, devem ser lidos no horizonte de desenraizamento da modernidade russa, no interior dos excessos de consciência encarnados nos seus Hamlets, e na procura, quixotesca, que é o princípio antiniilista do romance russo, por uma “verdade que se encontra *fora* da pessoa isolada” (TURGUÊNIEV, 2019, p. 256).

O esquadrinhamento de Tolstói do niilismo acompanha, desde cedo, a atividade de um pensador que passou parte da juventude ruminando as questões presentes na sua, desgastada e coberta de notas, tradução francesa da *Crítica da Razão Pura*, de Kant (MEDZHIBOVSKAYA, 2008, p. 36). As lições e aporias do idealismo atravessam o núcleo da sua obra, aparecendo na forma de uma longa meditação que, se nos ativermos exclusivamente à sua obra romanesca, vai de *Infância, Juventude e Adolescência a Morte de Ivan Ilitch*. A afirmação de Donna Orwin (1993, p. 22), de que Tolstói foi “a kind of scientist who explored nature and especially human perception and psychology as boldly as any nihilist”, ilumina o caráter de experimentação de uma escritura que buscou, febrilmente, dar corpo ao próprio discernimento do niilismo. A confissão que abre o ensaio *В чём моя вера? [Minha fé]* (1885) – na qual Tolstói afirmou ter sido, “por trinta e cinco anos, um niilista, não no sentido do revolucionário socialista”, tal como reza a etiqueta do niilismo russo, mas como alguém desprovido de “toda forma de fé” (TOLSTÓI, 1957, p. 304) – lança luzes sobre os efeitos do idealismo no pensamento de um artista que buscou, na literatura, uma forma de aplacar os excessos da sua própria consciência. Na entrada do seu diário de 18 de dezembro de 1856, pode-se antever os caminhos de descoberta da realidade e de educação do solipsismo que habitou a sua escritura literária. Para o jovem Tolstói, caso a escritura esteja enraizada numa experiência de “senciência” [*chuvstvennost'*], “nenhum idealismo [*ideal'nost'*] seria prejudicial”, pois, “agarrar-se com firmeza ao chão” [*Krѣпко derzhish'sya za zemlyu*], ou seja, experimentar um verdadeiro *aterramento* no mundo, proporcionaria ao homem um movimento de “ampliação da alma” [*rastyagivayet' dushu*]

(TOLSTÓI, 1937, p. 201). A sujeição do idealismo a uma experiência de aterramento pode ser entendida aqui, tal como sugeriu Donna Orwin (1993, p. 22), como uma espécie de “versão tolstoiana da subjetividade”, que procurou encontrar, através da *experiência literária*, os caminhos de uma “razão superior” capaz de oferecer “sentido ao mundo”. Os trinta e cinco anos que Tolstói considerou ter vivido como um niilista, ou seja, como presa do seu próprio idealismo, “privado de toda forma de fé”, podem ser interpretados no horizonte dos conflitos entre o pensador e o artista que confrontou, desde muito cedo, o narcisismo metafísico e o sentimento de orfandade, *ôntico e ontológico*, da modernidade russa.

II

A literatura russa pode ser lida como uma experiência de aprofundamento do niilismo e, paralelamente, como uma prática de escritura antiniilista que se desviou do “narcisismo metafísico” da vida moderna. Um recuo sobre as condições históricas da modernidade russa, em relação às formas de recepção e de assimilação da filosofia moderna, pode oferecer uma paisagem que alcança, ao menos em partes, os contornos tomados por esse “hóspede indesejado” na arte e no pensamento russos. O diagnóstico de Rousseau no segundo livro de *O contrato social*, no qual considera que “os russos nunca serão verdadeiramente civilizados, porque o foram demasiado cedo” (ROUSSEAU, 2010, p. 59), lança luzes no caráter *sui generis* dessa “estranha instituição”, *pour faire écho à Derrida*, chamada literatura russa (DERRIDA, 2018). A ausência de um movimento histórico de *secularização e mundanização* do eslavo eclesiástico, como encontramos na efetivação das línguas vernáculas do Ocidente, assimiladas, no interior do humanismo, como línguas de cultura, está na origem de uma deformação que, aos olhos de Rousseau, poderia ser interpretada como uma experiência de perda da infância. Para o autor de *Emílio*, “a juventude não é a infância” e, “tal como para os homens”, existe um tempo de juventude que as nações precisam atravessar (ROUSSEAU, 2010, p. 58).

O gesto autocrático de Pedro, como se repetiu *ad nauseam*, está na origem da modernidade russa. Esse movimento *ex-nihilo*, que privou a sociedade russa de uma *physis*, e que fez, tal como escreveu Tchaadaiév (2013, p. 72), com que cada um tentasse “por si só reatar o fio de parentesco rompido”, é o fenômeno não dialetizável de uma experiência que foi, tal como a cicatriz do judaísmo, exposta por Derrida em *Glas*, alheia à *mundanização/secularização* do dogma cristão – a efetividade histórica da vida das nações europeias. O desenraizamento provocado pelo gesto petrino, responsável pelo advento de uma modernidade sem pressupostos e que “não estava enraizada na terra nem no passado”, inaugurou um estado de espírito que aguçou, como em nenhum outro lugar, o instinto de orfandade da vida russa e moderna. A ausência de “herança patrimonial” (2013, p.74), como argumentou Tchaadaiév na sua *Primeira carta filosófica*, criou um estado de coisas que, mais tarde, foi reivindicado por N. Berdiaev (1933, p. 15) a fim de distinguir as “almas trágicas” dos “cristãos burgueses que se creem grandes proprietários da vida religiosa”. As referências fixas de um modo de vida burguesa, que deram forma ao realismo europeu, a felicidade e o instinto de propriedade que emanavam, por exemplo, do herói do romance inglês, como descrito por Tolstói em *Anna Karenina*, não poderiam ser de nenhum modo compatíveis com o espírito antinômico de uma consciência russa que foi alcançada, *ex-nihilo*, pelos mundos de Shakespeare e Cervantes. Nesse sentido, a complexidade do moderno espírito russo e a anarquia manifesta na insubmissão originária do seu conceito de volia, interpretada por Berdiaev (1933, p. 170) como a “liberte initiale livrée à elle-même”, não têm correlações com o sentido weberiano de uma ética intramundana, com o ascetismo burguês e o eudemonismo patrimonial que deu forma à consciência europeia.

A consciência que encontramos no arco que vai, por exemplo, de Liérmontov (*O herói de nosso tempo*) a Tolstói (*A morte de Ivan Ilitch*), traduz um estado de espírito que soube levar, “até o extremo”, aquilo que o individualismo burguês europeu “não ousou levar até a metade sequer

(DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 146). A ausência de *physis*, interpretada à luz do juízo de Hegel do judaísmo, define a modernidade russa como uma civilização privada das mediações oriundas de uma *consciência histórica*. Aplicada ao desenraizamento russo, a análise hegeliana do “destino judaico” traduz, como escreveu Derrida em *Glas*, a fissura de uma razão que, pelo fato de não estar efetivamente aterrada ao mundo, permaneceu “abstrata e desértica”, incapaz, por sua vez, de se encarnar nas formas de “entendimento, imaginação e de sensibilidade” (DERRIDA, 1974, p. 57; BENSUSSAN, 2016, p. 53). A *disjunção* e a *desarmonia* do destino judaico, tal como a *disjunção* do *idealismo* de Kant, que renunciou a qualquer possibilidade de reconciliação, ganharam acabamento próprio no interior de um romance russo que floresceu numa estepe povoada por Hamlets. Nesse sentido, a afirmação de Tchaadaiév (2013, p. 76), de que “a experiência dos tempos não existe para nós”, guarda em si uma tese que inscreveu a literatura russa no interior de um cronótipo niilista e indiferente à tese hegeliana de que “a verdade do espaço é o tempo” (HEGEL, 1997, p. 54). O romance russo, apesar de Hegel e seus herdeiros, deve ser lido, portanto, como fenômeno não dialetizável de uma realidade que não conheceu, plenamente, nenhuma reconciliação histórica. A ruptura com todos os fios de parentescos, como escreveu Tchaadaiév, aliada à ausência de *mundanização* da linguagem da ortodoxia, submetida, por sua vez, aos abismos apofáticos da teologia negativa (EPSTEIN, 1999; SUDÁRIO CABRAL, 2018) colocou a literatura russa no horizonte daquilo que o jovem Hegel chamou de “abismo judaico”, como uma presa do mesmo destino de um tipo, ele também *sem natureza*, como Macbeth.

O movimento *ex-nihilo* de Pedro, o deslocamento sem mediações para dentro do *turbilhão especulativo* da vida moderna, está, portanto, na origem da “violenta movimentação interna” dos tipos que povoaram as páginas do romance russo. Os Pietchorins, Rudins, Karamazovs e Ilitchs expressam, como escreveu Auerbach (1971, p. 469), “a infiltração”, *sem mediação*, “de formas de vida e de pensamento europeias modernas”.

A esse processo de desenraizamento e de atrofiamento da consciência soma-se o desprezo em relação às mediações históricas oferecidas pelo modo de vida burguês – a dialética hegeliana *tout court*. Assim, a agitação de Liévin, em *Anna Karenina*, tem origem no fato de ele mesmo não poder transformar-se num camponês, por abominar o perverso regime que o coloca como um senhor de terras e, ao mesmo tempo, por desprezar a cínica consciência satisfeita do burguês europeu humanitário. Essa “falta de pressupostos”, que foi responsável pela abertura de um vácuo na existência, deve ser entendida como a característica essencial do niilismo e da agitação interna presente no romance russo.

Ao interpretar a presença de Hegel na *intelligentsia* russa do XIX e considerar que “even those who openly attacked Hegel [...] did so by reinterpreting than by abandoning” (ORWIN, 1993, p.16), Donna Orwin faz valer a penetração, um tanto heterodoxa, da dialética hegeliana no interior de um criticismo russo que foi parte essencial da criação de uma literatura nacional. Em sentido específico, e para além de Hegel, a filosofia moderna ofereceu os conteúdos de uma experiência literária que deu vida a toda sorte de *golpes especulativos*, encerrando, no seu interior, todos aqueles que foram *pró e contra* os excessos de consciência do idealismo e da dialética hegeliana. Uma genealogia da consciência filosófica do romance russo passa, necessariamente, pelo fenômeno de apropriação nacional da poesia romântica de Byron, por Púchkin e Liérmontov, e alcança a reformulação de Dostoiévski do demonismo romântico encarnado, por exemplo, em Pietchórin. O narcisismo filosófico e poético do idealismo atravessa, assim, uma experiência literária que resistiu aos contornos *catafáticos* de uma lógica ou dialética colocadas como princípios de *mediação* da realidade. A “preguiça radical e trágica de existir”, de Oblómov, conforme a interpretou Levinas, inscreveu na literatura russa uma pintura filosófica da subjetividade que ganhou os seus contornos no niilismo estético e nas hesitações diante da existência que encontramos no tipo supérfluo. De Liérmontov a Dostoiévski, portanto, encontramos a negatividade de um tipo supérfluo que não se

deixou apropriar pelo que se chamou de *dialética*, que poderia ser definida como a experiência de um real *inventado* pelas *astúcias livrescas* do conceito, ou seja, nada mais do que um *modo de nascer de uma ideia* (DOSTOIÉVSKI, 2009, p.147).

Embora não tenha alcançado o que tradicionalmente chamou-se *dialética*, o hegelianismo dos niilistas revolucionários, tais como Nikolai Dobroliúbov e N. Tchernichévski, representou o esforço mais efetivo, em solo russo, de superação, via Feuerbach, dos excessos metafísicos de uma consciência supérflua. Para os jovens niilistas, a doença do *oblomovismo* deveria conhecer a sua cura pela submissão da realidade à ciência, assim como vemos no niilismo científico de Arina Prókhorovna, n’Os *Demônios*, que considerava que a ciência deveria alcançar um completo domínio sobre a vida, e que se fazia, portanto, necessário “*reforjar* tudo para que as pessoas não sejam supérfluas” (DOSTOIÉVSKI, 2004). Se nos lembrarmos da reação de Bazarov, em *Pais e Filhos*, ao se deparar com Nikolai Petrovitch lendo Púchkin, e sugerindo que Arkadi desse ao pai “algo de útil para ler”, recomendando *Kraft und Stoff*, de Büchner (TURGUÊNIEV, 2019), teremos uma boa ilustração do niilismo russo no seu sentido revolucionário e socialista, do qual Tolstói procurou se afastar.

III

A consideração de Bergman de que “human brain is like a cancer”² oferece a perfeita ilustração para aquilo que Donna Orwin (2007, p. 8) chamou de “disease of excessive self-consciousness” in Russian literature. A confissão de Pietchórin, “há em mim dois seres: um vive no pleno sentido da palavra, outro pensa e julga-o” (LIÉRMONTOV, 1999, p. 188) materializa os excessos da doença de Hamlet que habitou o ro-

2. “Thousands and thousands of years ago something happened in the head of a monkey. Over his perfect little brain another brain started to produce cells like a cancer. This new brain is a completely crazy construction which has no relation to any other creation in the world. And the contacts between the new brain and the old are very bad. So mankind suffers from this cancer brain, this enormous, impractical thing we have to carry around over the little brain we needed for our primitive, simple functions” (ALVAREZ, 1975).

mance russo. Nesse sentido, uma leitura como a de Heidegger (2008, p. 109), a qual considerou que “a esmagadora simplicidade do mundo russo implica uma carência de excessos”, não alcança o completo estado de desenraizamento, a experiência de *orfandade* e o *narcisismo metafísico* de uma escritura sem equivalentes em nenhuma outra modernidade. O niilismo de *Memórias do subsolo*, por exemplo, a atrofia de uma consciência que gira em torno de si mesma, deve ser lido como o ponto de partida de uma *escavação* que renunciou as consolações da dialética e aprofundou o sentido kantiano de *volia*, o “poder de ser, pelas próprias representações, causa da realidade” (KANT, 1989, p. 17); ou seja, “a tagarelice, uma intencional transferência do oco para o vazio” (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 31). A afirmação de Donna Orwin (2007, p. 25) de que o “Underground Main is without grounding in anything higher than himself” e de que “he cannot return from bookishness to nature, or even to the premodern Russian way of life” atesta a absoluta orfandade metafísica que deu forma ao romance russo. A experiência de perda da *comunidade* e da *natureza* – o *quasi* recuo ao desespero de Pascal – deve ser tomada, portanto, como o essencial do niilismo russo e da sua recusa aos remédios da dialética, como o sintoma e a “fecundidade das almas em conflito que vieram à luz pelo gesto de Pedro”, que, como observou com argúcia D. Orwin (2007, p. 32), a “brilhante crítica de Rousseau não foi capaz de prever”.

Pelo prisma do subsolo, assumimos que o niilismo russo representa o esgarçamento do gesto especulativo do idealismo, o atrofiamento de uma consciência na qual “cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra”, experiência que se manifesta na *errância desenraizada* do homem russo descrita por Dostoiévski no seu discurso sobre Púchkin. É o mesmo “homem russo”, nos deixa saber Dostoiévski, nascido “no início do segundo século após a grande reforma de Pedro”, e que agora aprendeu, nas trilhas do “infeliz errante” descoberto por Púchkin, a exprimir a sua “angústia de forma devida”. Pelo prisma de Dostoiévski, e no interior do seu diagnóstico da “grande reforma de Pedro”, a consciência de Tolstói

poderia ser descrita como o *tumor maduro* do niilismo russo: o sintoma lancinante de um *câncer* que se fez pensamento e escritura, o “anseio por natureza” e a “insatisfação com a sociedade mundana”, *in fine*, o “lamento pela verdade que alguém perdeu em algum lugar e que ele não consegue encontrar de jeito nenhum” (DOSTOIÉVSKI, 2013, p. 409).

As análises de Eugene de Vogué e Grigóriev nos deixam ver o pensamento “completamente russo, forte e profundo” no qual se manifestou o niilismo de Tolstói. Para De Vogué (1886, p. 325), diferentemente de Turguêniev, “Tolstoï en a souffert depuis le premier jour, sans avoir d’abord une conscience bien nette de son état ; son âme envahie crie à chaque page de ses livres l’angoisse qui pèse sur tant d’âmes de sa race”. A orfandade de Tolstói, a mesma do homem do subsolo, está, portanto, na genealogia do niilismo de um pensador que foi, como escreveu Grigóriev (1978, p. 69-70), “cut off from his native soil by birth and upbringing”, e que procurou, “through negation to dig down to his roots, the simple basis, the primary causes”. A consideração de que “he is not content like Turgenev with looking reverentially from afar at the soil” lança luzes sobre o “côté russe” de um niilismo alérgico a todas as formas de decadentismo. A distância de Tolstói do niilismo estético de Turguêniev deixa explícita a intransigência de um artista que se recusou, como viu Levinas (1994, p. 127), a ser “unicamente artista”, a abandonar a “possessão de si” e o “músculo do espírito” que deram forma ao seu “intelectualismo”. Os conselhos de Turguêniev, presentes na sua carta a Tolstói de 3 de janeiro de 1857, expressam, num sentido, o mesmo juízo de Flaubert sobre os abismos que separavam o artista Tolstói do pensador Tolstói, o qual, na sua busca inabalável pela verdade, “dégringole affreusement”³. As recomendações de Turguêniev, que buscaram apaziguar o niilismo atormentado de Tolstói, deixam o pensador de Iasnaia saber que “looking for the left is every bit as pleasant as looking to the right; the world is certainly big enough; everywhere there are ‘perspectives’ [...] truth is like

3. Carta de 21 de janeiro de 1880. Disponível em <https://flaubert.univ-rouen.fr/jet/public/correspondance/trans.php?corpus=correspondance&id=13486&mot=&action=M>. Acesso em: 19 dez. 2023.

a lizard. it will leave the tail in your hand and escape” (TURGENEV, 1994, 304). O *niilismo estético* do autor de *Dovol'no*, que renunciou e substituiu a tarefa de “acabamento do mundo” por uma caricatura poética da realidade, tal como Karmazin, n’*Os Demônios*, para quem “a verdade não existe, os justos não existem”, poderia ser considerado, e isso explica a distância tomada por Tolstói, a versão poética e schopenhaueriana de um niilismo que foi incapaz de se subtrair da sua própria negatividade.

A busca intransigente por verdade, a definição nabokoviana da *arte de Tolstói*, é atravessada pela questão tolstoiana de *onde se aterrar*, e se desenrola no interior de um conflito irresolúvel entre a sua condição de *residente* e de *estrangeiro*, tal como apresentado no belo título de R. Gustafson (1986). Nesse sentido, os exercícios de aterramento do idealismo levados a cabo por Tolstói aparecem, na história da literatura russa, como a prática anti-niilista de uma escritura que habitou os interstícios do niilismo. A busca por uma experiência de “senciência” [*chuvstvennost'*], como lemos no seu diário de 1856, surge para Tolstói como um princípio de acoplamento dentro de um mundo no qual se sentia absolutamente *estrangeiro*. A sua escritura literária, na qual duelam o pensador e o artista, deve ser lida como uma busca febril por *residência*, uma tentativa de ligação com o mundo que buscou “agarrar-se com firmeza ao chão”, uma experiência de aterramento, que respondeu ao estado de orfandade de uma consciência isolada do seu “solo nativo por nascimento e educação”. Os movimentos do artista respondem, portanto, à experiência de um pensador que procurou se desviar da circularidade narcísica do próprio pensamento, e que buscou, febrilmente, ir em direção a algo *absolutamente diverso* que não fosse ele mesmo. As aporias do niilismo, o juízo de Jacobi do idealismo como redução da realidade ao nada do conceito, e que definiu os contornos subterrâneos de um homem incapaz de sair das suas próprias palavras, determinaram, portanto, os movimentos que deram vida à escritura de Tolstói.

Em *Infância, Adolescência e Juventude*, trilogia na qual se equilibram as injunções do pensador e as sutilezas do artista, encontramos

uma “energia minuciosa” (FIGUEIREDO, 2018, p. 8) que buscou expurgar de si, através da escritura, os vícios e os excessos da consciência. Os exercícios de “autoanálise” narrados pelo adolescente e a pressuposição da existência de um “mundo interior”, capaz de dar forma a “uma vida moral sólida, concentrada em si mesma”, trazem, para o interior da escritura literária, as marcas de um estoicismo que atravessaram os diários de Tolstói e a sua busca por autoaperfeiçoamento moral. As práticas de ascese do adolescente, o qual “chicoteava com força as costas nuas” (TOLSTÓI, 2018, p. 242) a ponto de não conseguir “conter as lágrimas”, traduzem o *niillismo* da virtude e da moral que buscou na ascese monástica da consciência, assim como Rakhmetov, em *O que fazer?*, uma forma de se elevar do mundo tal como ele é. Os excessos de consciência do aprendiz de asceta, “cuja essência consistia na entusiástica idolatria do ideal da virtude e na crença na vocação do homem para se aperfeiçoar continuamente” (p.272), são colocados pela escritura de Tolstói diante de uma realidade que desfaz, um após o outro, os ordenamentos morais do seu castelo interior. A plasticidade com que o pequeno moralista, ao se deparar com a realidade da morte, abandona o seu projeto de aperfeiçoamento moral, tratando “só de ficar deitado na cama” se “deliciando com a leitura de um romance qualquer e comendo bolinhos de mel”, que havia comprado “com o último dinheiro que tinha” (p.242), dissolve a solidez moral de outrora, que, por sua vez, dá lugar a uma consciência que assume que “o homem não pode ser feliz, a não ser que aproveite o presente, sem pensar no futuro”.

A escritura de *Adolescência* pode ser lida como uma experiência de desfazimento dos fios que amarram e dão sentido e forma ao próprio *eu*, o qual aparece, o tempo todo, confrontado por uma *exterioridade* que torna inoperantes as próprias convicções e as certezas da consciência. A descoberta de Nikólienka do idealismo, os exercícios de elevação do próprio *eu* como o princípio absoluto da realidade, nos deixam ver as constantes insinuações de um narcisismo filosófico que penetrou a arte e o pensamento de Tolstói. A descrição da experiência

do adolescente demonstra as incursões do seu pensamento nos caminhos filosóficos do idealismo alemão.

Imaginei que ninguém, nada, exceto eu, existia no mundo inteiro, que as coisas não eram coisas, mas imagens que só apareciam quando eu dava atenção a elas, e que, assim que eu parava de pensar nelas, tais imagens desapareciam imediatamente (TOLSTÓI, 2018, p. 243).

O postulado idealista de que *as coisas não são coisas, mas imagens* representa, como escreveu Gérard Bensussan (2023, p. 4), o “vai e vem daquilo que Hegel chamou de *negativo*”, a “imagem quimérica da razão especulativa no interior do seu sonho desacoplado do sensível”, como num estado de “convulsão febril”. Os exercícios filosóficos de Nikólienka, que acreditava haver se unido “a Schelling na convicção de que as coisas não existem, mas apenas minha relação com elas” (TOLSTÓI, 2018, p. 243), demonstram como as ideias do idealismo disputam, no interior da obra de Tolstói, o espaço de uma escritura que procurou, impetuosamente, se desviar delas. A confissão do adolescente – de que, “sob a influência dessa *ideia fixa*, foi levado a tal grau de desvario, que, às vezes, voltava a olhar rapidamente para o lado oposto, na esperança de apanhar, de surpresa, o vazio (*néant*), ali onde eu não estava” (p.243) – traduz o próprio movimento especulativo do niilismo, no qual todas as coisas são transformadas em nada (*néant*). O seu desenraizamento do mundo sensível, provocado pela “destreza de um intelecto” que destruiu “o frescor do sentimento e a clareza da razão” (p.243), reduzindo a exterioridade do mundo inteiro a uma imagem, uma fotografia, à prisão no interior de uma imagem originada na consciência, uma espécie de *looping* sem sentido, para lembrarmos Ailton Krenak (2020), nos deixa ver os efeitos do idealismo, interpretado como um niilismo, na escritura do adolescente. O gesto especulativo de uma razão que “tricota” o próprio mundo e, “dissimuladamente, toma por realidade a sua própria experiência de fabricação” oferece a essência do niilismo, o excesso especulativo da razão que “transforma o que não é nada em algo, e o que é algo, em nada” (BENSUSSAN, 2023, p. 3).

O desfazimento dos fios de sentido que tricotam o mundo do Adolescente, o qual experimenta, na narrativa, um interlúdio *antiniilista* da sua febre especulativa, ganha acabamento a partir do seu contato com uma realidade que lhe vem do exterior, dando forma a uma experiência de aterramento da consciência na qual “a dialética dera lugar à vida”⁴: “Volódia, que passava pela janela, sorriu ao notar que eu estava remoendo algum pensamento e bastou aquele sorriso para eu entender que tudo o que eu estava pensando era uma tremenda bobagem” (TOLSTÓI, 2018, p. 243-244).

A afirmação de Simone Weil (1966, p. 77), de que “a aventura de Descartes acabou mal” [*a mal tourné*], em razão do seu gesto especulativo que, na busca sua por verdade, “fez abstração das sensações e apagou do pensamento as imagens das coisas corporais” nos deixa ver o abismo que separa o artista de um pensador que tomou os sentidos como mentirosos. Tolstói, como escreveu D. Orwin (1993, p. 35), “was a product of the Cartesian tradition”, e “strugled his whole life with this problem inherent in the Western philosophical tradition, wich he never entirely abandoned”. A questão de *onde se aterrar*, que levou o jovem Tolstói a buscar uma experiência de enraizamento do eu no mundo, a postular o alargamento do seu idealismo, encontrou na *experiência literária* o princípio de subversão do seu próprio niilismo. A sua luta contra a própria descrença, contra os excessos de consciência que o levaram a viver por “trinta e cinco anos como um niilista”, como alguém desprovido de “toda forma de fé”, tornou-se, portanto, o laboratório de uma escritura na qual conviveram, lado a lado, o pensador e o artista, que inscreveu na própria arte um combate entre niilismo e antiniilismo, o qual perdurou por muito mais do que trinta e cinco anos.

O capítulo 24 de *Adolescência*, intitulado “Eu”, e que aparentemente encerra os movimentos especulativos de Nikólienka, nos oferece uma descrição exata do combate travado por esse herdeiro *insubmisso* do

4. A frase do epílogo de *Crime e castigo*, de Dostoiévski, nos cabe aqui perfeitamente (*Вместо диалектики наступила жизнь*).

gesto especulativo de Descartes: “No geral, começo a me curar aos poucos de meus defeitos juvenis, exceto, no entanto, o mais importante deles, que está fadado a me causar ainda muitos infortúnios na vida: a tendência para filosofices” (TOLSTÓI, 2018, p. 259).

Referências

- ALVAREZ, A. A visit with Ingmar Bergman. *The New York Times*, Nova York, 7 dec. 1975. Disponível em: <https://www.nytimes.com/1975/12/07/archives/a-visit-with-ingmar-bergman-the-great-swedish-film-director-is-not.html>. Acesso em: 19 dez. 2023.
- AUERBACH, E. *Mimesis: a representação da realidade na literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Organização, tradução, posfácio e notas: Paulo Bezerra. Notas da edição russa: Serguei Botcharov. São Paulo: Editora 34, 2017.
- BENSUSSAN, G. De la circoncision comme philosophe. *Les Cahiers philosophiques de Strasbourg*, Estrasburgo, n. 39, p. 43-57, 2016. Disponível em: <https://journals.openedition.org/cps/319>. Acesso em: 19 dez. 2023.
- BENSUSSAN, G. La philosophie est un nihilisme. *Teoliterária*. São Paulo, v. 13 n. 31, 2023.
- BERDIAEV, N. *Esprit et liberte: essai de philosophie chrétienne*. Paris: Les Éditions “Je sers”, 1933.
- CHESTOV, L. *L’homme pris au piège: Pouchkine – Tolstoï – Tchekhov*. Paris: Union générale d’éditions, 1966.
- DERRIDA, J. *Essa estranha instituição chamada literatura: uma entrevista com Jacques Derrida*. Belo Horizonte: UFMG, 2014.
- DERRIDA, J. *Glas*. Paris: Galilée, 1974.
- DE VOGUÉ, E.-M. *Le roman Russe*. Paris: Librairie Plon, 1886.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. São Paulo: Editora 34, 2009.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Os demônios*. São Paulo: Editora 34, 2004.
- DOSTOIÉVSKI, F. Púchkin. In: GOMIDE, B. B. (org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo*. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 405-423.

- EPSTEIN, M. Post-Atheism: From Apophatic Theology to “Minimal Religion”. In: EPSTEIN, M.; GENIS, A.; VLADIV-GLOVER, S. *Russian Postmodernism: New Perspectives on Post-Soviet Culture*. Nova York: Berghahn Books, 1999. p. 227-235.
- FIGUEIREDO, R. Prefácio. In: TOLSTÓI, L. *Infância, adolescência e juventude*. São Paulo: Todavia, 2018. p. 7-12.
- GRIGORIEV, A. Tolstoy’s negation and praise for the “submissive” type of personality. In: KNOWLES, A. V. *Tolstoy: The Critical Heritage*. Boston: Redwood Burn, 1978. p. 69-72.
- GUSTAFSON, R. *Leo Tolstoy, resident and stranger*. Princeton: Princeton University Press, 1986.
- HEGEL, G. W. F. *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio: Filosofia da Natureza*. São Paulo: Loyola, 1997.
- HEIDEGGER, M. “!Alma mía!”: Cartas de Martin Heidegger a su mujer Elfride (1915-1970). Buenos Aires: Manantial, 2008.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70, 1989.
- KRENAK, A. *A vida não é útil*. São Paulo: Cia das Letras, 2020.
- LÉVINAS, E. La réalité et son ombre. In: LÉVINAS, E. *Les imprévus de l’histoire*. Montpellier: Fata Morgana, 1994. p. 107-127.
- LIÉRMONTOV, M. *O herói do nosso tempo*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- MEDZHIBOVSKAYA, I. *Tolstoy and the religious culture of his time: a biography of a long conversion (1845-1885)*. Lanham: Lexington Books, 2008.
- NABOKOV, V. *Lições de literatura russa*. São Paulo: Três Estrelas, 2014.
- ORWIN, D. *Consequences of Consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy*. Redwood City: Stanford University Press, 2007.
- ORWIN, D. *Tolstoy’s art and thought: 1847-1880*. Princeton: Princeton University Press, 1993.
- ROUSSEAU, J.-J. *O Contrato Social*. Queluz de Baixo: Presença, 2010.
- SUDÁRIO CABRAL, J. Dostoevsky and Religious Aesthetics: apophaticism and nihilism. *Teoliterária*, São Paulo, v. 8, n. 16, p. 46-60, 2018. Disponível em: <https://revistas.pucsp.br/index.php/teoliteraria/article/view/40650>. Acesso em: 19 dez. 2023.
- TCHAADÁIEV, P. Primeira Carta Filosófica (1836). In: GOMIDE, B. B. (org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo*. São Paulo: Editora 34, 2013. p. 65-85.

- TOLSTÓI, L. [В чём моя вера?] Полное собрание сочинений. Том 23. Москва, 1957.
- TOLSTÓI, L. [Дневники и записные книжки 1854–1857] Полное собрание сочинений. Том 47. Москва, 1937.
- TOLSTÓI, L. *Guerra e Paz*. São Paulo: Companhia das Letras, 2017.
- TOLSTÓI, L. *Infância, Adolescência e Juventude*. São Paulo: Todavia, 2018.
- TURGUÊNIEV, I. Hamlet e Dom Quixote. In: TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. Tradução e apresentação: Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- TURGENEV, I. *The Essential Turgenev*. Evanston: Northwestern University Press, 1994
- WEIL, S. [Réponse une letter d'Alain]. *Sur la science*. Paris: Gallimard, 1966.