

Errância do cogito no jovem Tolstói: liberdade e ascese da vontade (1847–1852)

The Wanderings of the Cogito in the Young Tolstoy: Freedom and Asceticism of the Will (1847-1852)

Autor: Jimmy Sudário Cabral
Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora,
Minas Gerais, Brasil
Edição: RUS, Vol. 15. Nº 26
Publicação: Maio de 2024
Recebido em: 17/05/2024
Aceito em: 24/05/2024

<https://doi.org/10.11606/issn.2317-4765.rus.2024.225370>

CABRAL, Jimmy Sudário.
*Errância do cogito no jovem Tolstói:
liberdade e ascese da vontade (1847–1852).*
RUS, São Paulo, v. 15, n. 26, pp. 95-114, 2024.



Errância do cogito no jovem Tolstói: liberdade e ascese da vontade (1847–1852)

Jimmy Sudário Cabral*

Resumo: O artigo analisa os *fragmentos filosóficos* do jovem Tolstói, de 1840, a partir dos efeitos filosóficos do idealismo na modernidade russa. Utilizando como *fil rouge* o sentido do desenraizamento provocado pelo gesto autocrático de Pedro, responsável pelo advento de uma modernidade privada dos “hábitos hereditários” (Nietzsche) e dos “fios de parentescos” (Tchaadaiev) necessários ao desenvolvimento de uma ética intramundana, o artigo interpreta a filosofia do jovem Tolstói à luz da indeterminação da vontade em Descartes e Kant. O argumento principal é que o conceito de “vontade ilimitada”, como apresentado pelo jovem Tolstói, deve ser lido como o fenômeno não dialtizável de um cronótipo indiferente à tese hegeliana de que “a verdade do espaço é o tempo”. Como uma espécie de prolongamento do ceticismo de Tchaadaiev, o artigo propõe que a filosofia da liberdade do jovem Tolstói deve ser lida à luz do que Derrida chamou de errância hiperbólica do cogito, a extravagância de uma vontade ilimitada desprovida de ontologia – o excesso do jovem Tolstói para o infinito e o não determinado.

Abstract: The article analyzes the philosophical fragments of the young Tolstoy from the 1840s on the basis of the philosophical effects of idealism in Russian modernity. Taking as its *fil rouge* the sense of rootlessness caused by Peter's autocratic gesture, which is responsible for the advent of a modernity deprived of the "hereditary habits" (Nietzsche) and the "traditional ties" (Tchaadaiev) necessary for the development of an intramundane ethic, the article interprets the philosophy of the young Tolstoy in the light of the indeterminacy of the will in Descartes and Kant. The main argument is that the concept of "unlimited will", as presented by the young Tolstoy, should be read as the non-dialectical phenomenon of a chronotype indifferent to the Hegelian thesis that "the truth of space is time". As a kind of extension of Tchaadaiev's skepticism, the article suggests that the young Tolstoy's philosophy of freedom should be read in the light of what Derrida called the hyperbolic wanderings of the cogito, the extravagance of an unlimited will devoid of ontology - the young Tolstoy's excess toward infinity and indeterminacy.

Palavras-chave: Jovem Tolstói, Filosofia, Vontade, Errância
Keywords: Young Tolstoy, Philosophy, Will, Wandering

O

excesso de consciência como niilismo, o juízo de Jacobi à filosofia de Kant, encontra no gesto especulativo do idealismo, “na audácia hiperbólica do cogito cartesiano”,¹ a origem de uma experiência na qual “cada causa primeira (*первоначальная причина*) arrasta imediatamente atrás de si outra”.² O solipsismo da inteligência que gira em torno de si mesma, a doença do idealismo, materializa o *côté russe* de um movimento que esgarçou os limites de uma *filosofia da vontade*, entendida, de Descartes a Kant, como a experiência de uma ordem mais elevada do que os sentidos e o entendimento, a primazia da vontade que determinou, como escreveu Kant, “o poder de ser pelas suas representações causa da realidade”.³ A elevação da vontade como princípio modelador da realidade, tal como encontramos, por exemplo, nas diatribes do homem do subsolo, deve ser interpretada como a materialização de um excesso que definiu certos traços da modernidade russa. A experiência do homem do subsolo, como descreveu Dostoiévski, deve ser tomada como o resultado de uma escavação que teve como veículo a *retroescavadeira* do idealismo, e que encontrou, na Rússia, uma “ilimitação e “imediatez de vivências”⁴ que não poderia ser limitada por nenhuma realidade histórica determinada.

A distinção entre a vontade e o entendimento, a primazia da vontade na filosofia de Descartes e Kant que rejeitou a reconciliação entre as duas ordens (o desvio da virtude de Espinosa e da dialética de Hegel), serve-nos aqui como uma chave de interpretação da *separação* que ofereceu a singularidade da modernidade russa – a qual comparamos, em outro lugar, com a *desarmonia* do destino judaico.⁵ Em tal horizonte, a *errância desenraizada* do homem russo, “nascido no

1 Derrida, 2019, p. 79.

2 Dostoiévski, 2000, p.29. “всякая первоначальная причина тотчас же тащит за собою другую”. Vol 5, 1973, p.108.

3 Kant, 1986, A16, p. 17.

4 Auerbach, 1971, p.456

5 Cabral, J. S. (2023). Tolstói e a escritura do niilismo. - Revista De Literaturas E Teologias, 13(31), 54–72.; Ver também Bensussan, De la circoncision comme philosophème”, Les Cahiers philosophiques de Strasbourg, 39 | 2016, 43-57;

* 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. <https://www.ufjf.br/nerdt/>; <https://orcid.org/0000-0001-6598-0554>; <http://lattes.cnpq.br/5534543538363263>; sudarioc@hotmail.com

início do segundo século após a grande reforma de Pedro”, deve ser pensada como o fenômeno não dialetizável de uma experiência que radicalizou a disjunção do idealismo. A renúncia da máquina conceitual da dialética hegeliana, a vida ao invés da dialética (*Вместо диалектики наступила жизнь*), para lembrarmos o epílogo de *Crime e Castigo*, ganhou forma no interior de uma experiência filosófica e literária que seguiu as “rotas do negativo” abertas por Púchkin – a origem do desenraizamento de um tipo que aprendeu, nos seus movimentos de liberdade, a exprimir a sua “angústia de forma devida”.⁷ A recusa da vontade em se deixar determinar pelas formas de entendimento e de sensibilidade, por qualquer coisa que lhe seja exterior, é o sintoma dos excessos de um cogito sem “terra firme”, que se subtrai das determinações históricas e dos horizontes de causalidade: o leitmotiv de uma extravagância filosófica e literária que floresceu numa estepe russa povoada por Hamlets.

II Ascese

Os primeiros diários de Tolstói (1847) oferecem os registros de um jovem que procurou controlar a violência e a extravagância de uma errância.

Para o jovem Tolstói, a *limitação* dos excessos da razão deve ser o resultado de uma prática de ascese, entendida, em seu sentido clássico, como um exercício (ἄσκησις – askesis) de aferrecimento de uma “parte” (часть) que não pode “desfazer” (разстроить) a “ordem do todo” (порядокъ цѣ лаго).⁸ O “isolamento” (отдѣлись) do homem em relação à sociedade, a sua “ascensão (взойди) ao interior de si mesmo”, possibilita, para o jovem Tolstói, uma experiência de juízo que se desfaz das “lentes embaçadas que lhe apresentam a realidade de uma forma distorcida” (все въ превратномъ видѣ).⁹ O princípio de isolamento ascético, entendido como uma atividade “útil” (полезно) de desintoxicação e esclarecimento, é interpretado por Tolstói como um esforço filosófico de limitação da errância excessiva da razão (разумъ), compreendida como uma parte (часть) do todo, e deve ser entendida como uma atividade filosófica e prática de *desseparação* - uma prática ascética de arrefecimento da audácia hiperbólica inaugurada pelo cogito cartesiano.

6 Dostoiévski, 1880 apud Gomide, 2013, p. 409.

7 Ibid, p. 409.

8 Tolstói, L. Том 46, р.4.разумъ отдѣльнаго человѣка есть часть всего существующаго, а часть не можетъ разстроить порядокъ цѣ лаго.

9 Ibid р.3-4. Отдѣлись человѣкъ отъ общества, взойди онъ самъ въ себя, и какъ скоро скинетъ съ него разумодъ очки, которые показывали ему все въ превратномъ видѣ.

Os exercícios ininterruptos de “auto-observação” (*самонаблюдение*) dos diários possuem, como já mostrou Eikhenbaum, um caráter pedagógico (*педагогический*), e situam-se no horizonte de uma pragmática que procurou estabelecer “regras para a vida” (*правило для жизни*).¹⁰ No entanto, o juízo de que não se trata de buscar, nos diários, a “natureza de Tolstói” (*натура Толстого*), o sentido metafísico e “atemporal” (*вневременное*) de algo que foi “dado a ele por natureza” (*дано ему природой*), mas sim de encontrar os “embriões de um procedimento artístico” (*зародыши художественных приемов*) e os atos de uma “consciência criativa” (*творческое сознание*);¹² não se aplica, pelo menos em partes, a uma análise filosófica das regras.

As primeiras regras de Tolstói aparecem como o sintoma de desinfecção de um corpo com “gonorreia”.¹³ Elas são, portanto, o efeito ontológico de um *pharmakon* que buscou eliminar as bactérias responsáveis pela febre excessiva do corpo e da razão. As circunstâncias menores de uma infecção sexual, “les petites causes produisent de grands effets”,¹⁴ marcaram o início da conturbada relação de Tolstói com a metafísica, e se encontram na origem de uma ascese filosófica que buscou se desviar das doenças contagiosas e dos equívocos do mundo sensível. A ascese de Tolstói nasce, como ele confessa, do impulso (*толчокъ*) que o retirou da materialidade de uma *vida animal* e o entregou à solidão de uma consciência que foi interpretada, ainda que de maneira vacilante, como o “melhor e o mais seguro dos guias”.¹⁵ As regras de 1847, resultado de um isolamento inútil, que se mostrou incapaz de evitar que o corpo fosse, ainda por incontáveis vezes, contaminado por sífilis, podem ser lidas como o dispositivo do jovem Tolstói, que se convenceu da infinitude da razão e da necessidade de se estabelecer uma harmonia (*сообразно*) com tudo o que existe.¹⁶ O isolamento de seis dias de um jovem doente de uma infecção sexual, a solidão vivida no quarto de uma clínica, encontra-se, portanto, na origem da escavação tolstoiana que procurou, no interior dos próprios labirintos – e também pelos “caminhos de Sócrates”¹⁷ – um *pharmakon* que pudesse dar fim a sua “érection interminable”.

O diário de 17 de março de 1847, o primeiro dia de *isolamento* de um *jovem contaminado*, é também o primeiro registro de uma tentativa de entrelaçamento, via ascetismo das regras, ao “cordon de la totalité. O movimento de Tolstói se inscreve numa prática filosófica de arrefecimento que experimentou a desarmonia excessiva da *separação*, encontrando no isolamento

10 Eikhenbaum, 1922, p. 13.

11 Ibid, p. 13

12 Ibid, p. 3.

13 Ibid

14 Совѣсть есть лучшей и вѣрнѣйшей нашъ путеводитель Ibid, p. 125.

15 Ibid, p. 4.

16 Ivanov, 2000, p. 53.

ascético uma experiência prática de limitação dos próprios excessos, entendidos, *post coitum, animal triste*, como sintomas de uma depravação precoce da alma¹⁷ (*ранний разврат души*). A neutralização da exterioridade pelo isolamento – “estou absolutamente sozinho” (*я совершенно одинъ*), por isso não posso ser contaminado por “nada de exterior” (*ничто постороннее*) – é uma *atividade de ascese* que buscou a subordinação da vontade a um projeto de ontologia, descrito pelo jovem Tolstói, num *quasi* estado de estupor, como atividade filosófica de arrefecimento de uma parte (*часть*) que deveria se fundir em “harmonia com o todo” (*сообразень съ цѣлымъ*).

Tudo o que está em harmonia (*сообразно*) com a faculdade primordial do homem, a razão, está igualmente em harmonia com tudo o que existe: a razão do indivíduo é uma parte de tudo o que existe, e uma parte não pode desequilibrar (*разстроить*) a ordem do todo.¹⁸

O projeto de ontologia do jovem Tolstói procurou, talvez sob a ótica da filosofia prática de Kant, submeter as inclinações e os desejos que possuem uma causalidade física – o corpo e as suas paixões, a razão e os seus ímpetos – à ordem da vontade. A regras ocupam, no interior do projeto ontológico de Tolstói, o mesmo espaço ocupado pelo conceito na filosofia de Kant. A submissão da vontade à ontologia se dá por meio das regras, ou seja, a ascese deve ser entendida como o princípio ortopédico e autônomo de limitação da razão individual. Por meio de uma forja que tem origem na vontade, a parte deve se fundir na harmonia do todo: “forje a sua razão de modo que ela esteja em harmonia com o todo.¹⁹ Pode se dizer que o exercício de neutralização da exterioridade via ascese, a *filosofia prática do jovem Tolstói*, transformou o isolamento no quarto de uma clínica naquilo que Nietzsche chamou de “estabelecimento hidroterápico de água fria”,²⁰ ao se referir ao espaço de constituição da moral kantiana. A “cura pela água fria”, que em Kant é o caminho filosófico de determinação da vontade através do conceito, aparece em Tolstói como uma atividade prática de arrefecimento da razão, do corpo e dos sentidos *através das regras* – pelas quais o homem pode adentrar o espaço da sociedade.²¹ No entanto, o registro do diário de 17 de março de 1847 antecipa uma experiência de aporia em relação ao projeto ontológico gestado no isolamento, deixando ver a incapacidade de tradução prática da substância *a priori* da regra. A separação kantiana, articulada na “calmaria de uma cidadezinha professoral

17 Tolstói, Tom 46, p. 3.

18 Ibid, p. 4 Все, что сообразно съ первенствующею способностью чело́вѣка – разумомъ, будетъ равно сообразно со всѣмъ, что существуетъ; разумъ отдѣльнаго чело́вѣка есть часть всего существующаго, а часть не можетъ разстроить порядокъ цѣлаго.

19 Ibid, p.4 образуй твой разумъ такъ, что бы онъ былъ сообразень съ цѣлымъ,

20 Nietzsche, 1990, p. 38 apud Bensussan, G, 2024, p. 25.

21 Tolstói, Tom, 46, p. 4.

germânica”, foi vivida por Tolstói com a impaciência de uma língua que ignorava o *sangue frio* e a paciência conceitual do filósofo de Konensberg. Kaliningrad, como sabemos, não é um solo russo e, para o jovem Tolstói, seria “mais fácil escrever dez volumes de filosofia do que aplicar uma única regra prática”.²²

A “partida da clínica para casa”,²³ em 1847, ofereceu os sinais do impossível acabamento do seu projeto ontológico, e os diários dos anos seguintes (1850–1852) nos deixam saber de uma nova *contaminação* por Sífilis, confirmando a tese de Bataille, leitor de Blake, de que, enquanto as regras guardam um possível vínculo com o bem, a liberdade “est du côté du démon sans le savoir”²⁴ Caracterizadas nos *fragmentos filosóficos* como insatisfatórias, as *regras para o desenvolvimento da vontade*, de 1847, devem ser lidas como o ponto de partida de uma experiência filosófica que não se deixou determinar por nenhum princípio de causalidade. A vontade como experiência originária da liberdade, que, a princípio, buscou submeter-se ao bem através das regras (o sonho metafísico de um jovem doente), seguiu um itinerário hiperbólico que não encontrou arrefecimento em nenhuma realidade histórica. A escritura de Tolstói dos *fragmentos filosóficos* é o primeiro sintoma dessa hipérbole, a experiência de uma *vontade ilimitada* desprovida de ontologia, e que encontrou, na extravagância do “cogito cartesiano”, um “excesso para o não determinado, para o nada ou o infinito”.²⁵ Na nudez de uma vontade que não conheceu, para além de si mesma, nenhum fundamento metafísico (os antídotos de Descartes e Kant, que instauram, por exemplo, o bom uso da liberdade), a filosofia do jovem Tolstói inscreveu-se na desmedida de um cogito sem terra firme, nas rotas do *infeliz errante* de Púchkin, sem ter nenhum sistema de dedução e proteção que fosse capaz de limitar a infinitude da sua errância.

III Liberdade

A experiência de uma *vontade* sem causalidade, que é a origem filosófica da liberdade *tout court*, dá-se através de uma meditação solitária, capaz de *efetivar* a substância do ego. A eloquência do homem do subsolo, nesse sentido, nada mais é do que “a exigência cartesiana de falar bem de si mesmo”,²⁶ adquirida na solidão de uma vida interior e no cultivo de uma vontade que se eleva acima das causalidades da natureza e excede a causalidade do mundo, a qual sabe que “a consciência

22 Ibid, p. 4. “Легче написать 10 томовъ Философiи, чѣмъ приложить какое нибудь одно начало къ практикѣ”

23 Ibid, p. 24. мой переходъ изъ клиники домой

24 Bataille, G. 1957, p.147

25 Derrida, 2019, p. 81.

26 Carraud, 2007, p. 289.

está infinitamente acima do dois e dois”. Para o jovem Tolstói, a *efetividade da vontade* é o resultado de uma liberdade que soube dar forma à existência originária do cogito, e suas *regras* se inscreveram no interior de um projeto filosófico que encontrou, por caminhos próprios, a *cogitatio sui* cartesiana. A *neutralização* da exterioridade, “a autodeterminação do pensamento”, é o princípio de uma prática filosófica que se guardou para que “nada de externo, corporal ou sensível pudesse influenciar a direção do pensamento”²⁷. O domínio da vontade sobre o corpo, o sentimento e a razão, que definiram a finalidade última das regras do jovem Tolstói, significa a efetivação de uma liberdade que, por ser capaz de neutralizar a exterioridade, alcança o objetivo da filosofia: tornar a “atividade do homem livre”²⁸.

A princípio um veículo de arrefecimento de uma parte que deveria se fundir em “harmonia com o todo” – através da limitação da razão pelas regras: “procure sempre o lado bom, diga sempre a verdade”²⁹ –, os exercícios de desenvolvimento da vontade inauguram, ao contrário, uma desconstrução prática da metafísica. A insubmissão da vontade ao entendimento, a *hybris* que se desvia das virtudes de Espinosa, aparece como o gesto originário de enlouquecimento da ontologia. O desvio da *vontade* do projeto ontológico do jovem Tolstói, [ela está sempre do lado do demônio sem saber], obedece aos movimentos de liberdade de uma parte (*часть*) que não poderia senão “desequilibrar a harmonia do todo”. A “cura pela água fria”, através das regras, origem do projeto ontológico do jovem Tolstói, mostrou-se incapaz de conduzir a razão em direção a uma totalidade e de arrefecer o sangue quente de uma vontade corporal.

A confissão nos *fragmentos filosóficos de 1840*, “as regras” se revelaram insatisfatórias (*оказывалась неудовлетворительность*)³⁰, aparecem como o desdobramento lógico de uma vontade que permaneceu no interior de uma negatividade infinita. A carência de mediação, que se encontra na origem da *desarmonia* do jovem Tolstói, o seu “desprezo pela sociedade e a sua incessante luta interior”,³¹ instaura um *ponto de suspensão*, em nome da vontade, dos horizontes de causalidade de uma economia e de uma moral *comme il faut*. Incapaz de “inventar uma regra”, como fez Kant, que fosse capaz de “oferecer ao comportamento uma regularidade que elimina qualquer tentação errática”,³² a experiência de Tolstói viu-se diante do inacabamento absoluto de um projeto ontológico que nasceu da solidão ascética de um jovem doente. O sonho

27 Tolstói, 46, p. 269 “Что бы ничто внѣшнее, тѣлесное, или чувственное не имѣло вліянія на направленіе твоей мысли, но чтобы мысль опредѣ ляла сама себя”

28 Tolstói, vol 1, p. 229.

29 Tolstói, 46, p. 268 “Ищи въ другихъ людяхъ всегда хорошую сторону – Всегда говори правду”.

30 “Я началъ составлять себѣ правила но скоро оказывалась неудовлетворительность ихъ” (Tolstói, 1935, p. 226).

31 “Презрѣніемъ къ обществу и безпрестанной”. Tolstói, 46, p.60.

32 Bensussan, 2024, p. 30.

metafísico que procurou se inscrever na harmonia do todo, o estupor do jovem Tolstói, era desprovido dos “hábitos hereditários” que, somente ao final de “milhares de anos”,³³ oferecem ao solo um fundamento metafísico. O desenraizamento de Tolstói, entrelaçado aos mesmos fios de parentesco rompidos de Tchaadáiev, não tinha uma realidade histórica capaz de limitar a errância infinita do cogito, como fazem (os hábitos hereditários de) Descartes e Kant.

As análises de Tolstói nos *fragmentos filosóficos dos anos 1840* devem ser lidas à luz do fracasso do projeto ontológico que esteve na origem das regras. Os esboços de uma filosofia da vontade, interpretada pelo jovem Tolstói como os sintomas de uma liberdade que excedeu os horizontes de uma totalidade finita, fazem eco à leitura de Derrida da hipérbole do cogito cartesiano, a sua *hybris*, a qual entendemos ser uma tradução perfeita dos movimentos de Tolstói, que encontrou na vontade a expressão originária do “não-determinado e do infinito”.³⁴

O domínio da vontade sobre o entendimento, a filosofia da liberdade de Descartes a Kant, é o *fil rouge* que entrelaçou o jovem Tolstói à “fonte viva” de um sentido que recusou uma dialética da *desseparação* – entendido como a permanência “dans le non-résolu, sans passage à un ‘devenir-autre de l’Idée”³⁵ – e instalou a primazia da vontade sobre o entendimento e a natureza. A predominância de uma parte sobre as determinações da exterioridade, a qual se manifestou na autoanálise de um jovem que sempre encontrou em si uma “aspiração” (*стремление*) “não satisfeita”, sinaliza o excesso que foi interpretado por Tolstói como um signo do “ilimitado”.³⁶ A vontade como veículo originário do ilimitado (*неограниченный*), como encontramos nos fragmentos filosóficos dos anos 1840, é a origem de uma negatividade que se desfaz de tudo o que lhe é exterior e, por consequência, limitado (*ограниченный*).

Por meio de uma argumentação que alcançou, indiretamente, os fios de uma *cogitatio sui* cartesiana, Tolstói escavou as rotas da sua liberdade a partir de uma *épokhe* que o fez rejeitar tudo (*Я отвергнул все*), instaurando o primado de um cogito que abandonou “todos os conceitos que antes havia aceitado como verdadeiros”.³⁷ Entendida como um índice do infinito, “o excesso que vai além da totalidade daquilo que se pode pensar”, como informa a leitura derridiana de Descartes, a vontade é entendida por Tolstói como a origem de uma experiência do infinito, o movimento, *ex nihilo*, de autoafirmação de um *cogito* que se subtrai do mundo das causalidades. Através da vontade, escreve Tolstói, o homem é capaz de se libertar do seu estado de

33 Nietzsche, [§ 107 Humano demasiado humano 1] apud Bensussan, 2024, p. 31.

34 Derrida, 2019, p. 81.

35 Bensussan, 2022, p. 39.

36 Tolstói, vol 1, p. 126.

37 Ibid, p. 227.

necessidade e alcançar uma experiência de liberdade. O método filosófico de uma vida inteira encontra-se traçado: a transição do necessário para o livre ocorre “por meio da vontade”³⁸ (*посредствѣ воли*).

Os fragmentos filosóficos de Tolstói devem ser lidos como a tradução de uma experiência de *separação*, a expressão de uma vontade privada de ontologia, interpretada por Tolstói como a manifestação pura e extravagante de uma “vontade ilimitada”³⁹ (*воля неограниченная*). A tentativa de “corrigir Descartes”,⁴⁰ esboçada nos fragmentos não publicados de Juventude, pode ser lida como o sinal de uma violência originária da liberdade que procurou se subtrair da “totalidade do mundo”. A consideração de que, no lugar de *cogito ergo sum*, Descartes deveria ter dito *volo ergo sum*,⁴¹ sinaliza o excesso de uma *volia* que se recusou a submeter-se aos sentidos e ao entendimento, e que, nos rastros de Descartes e Kant, assumiu “o poder de afirmar ou negar”, o primado da análise de uma vontade que não se “se sente determinada por nada”.⁴²

O axioma de Tolstói, “a ausência de causalidade é liberdade”⁴³ (*Что не имѣть причины, то независимо причины*), determina os sentidos de uma filosofia que encontrou na vontade uma “capacidade superior”, não derivada, e que não poderia ser limitada por nenhuma exterioridade. Concebida como uma modalidade infinita da *res cogitans*, o que em Descartes é a imitação formal da liberdade divina, a vontade é definida por Tolstói como a expressão de um “desejo que não tem causa”⁴⁴ (*желание не имѣть причины*). Logo, a distinção entre *volo* e *cogito* – a precipitação do jovem Tolstói em corrigir Descartes – deve ser interpretada como o signo de uma rejeição e desconstrução da ontoteologia cartesiana, no interior da qual a vontade “não teria nenhuma eficácia sem uma causa universal, que é a vontade de Deus”⁴⁵. Para Tolstói, a vontade não encontra limites no interior de uma ontologia, nem fundamentos no seio de uma teologia discreta (*la théologie blanche de Descartes*),⁴⁶ na qual “Deus é a causa universal de tudo e nada pode acontecer sem a sua vontade”.⁴⁷ A origem da vontade se encontra na insatisfação de um “desejo sem causa”, na violência de um movimento, *ex nihilo*, no qual “o desejo” é “a causa do próprio desejo”⁴⁸ (*желанія причиною - само желаніе*). Por isso, ao lançar mão da ideia de infinito (que em Descartes aparece como

38 Ibid, p. 235.

39 Ibid p. 234.

40 Sobre isso, ver também a interpretação de Donna Orwin no seu *Tolstoy's art and thought, 1847–1880* (1993, p. 32).

41 Tolstói, vol. 2, p. 344.

42 Marion, 2002, p. 39.

43 Tolstói, 1935, p. 233.

44 Ibid, p. 234.

45 Marion, 2002, p. 79–90.

46 Marion, 2009.

47 Marion, 2002, p. 79–90.

48 Tolstói, 1935, p. 234.

“nome divino e determinação privilegiada de Deus”⁴⁹), a fim de dar forma a uma “vontade ilimitada, autodeterminada e auto satisfatória”⁵⁰ (*воля неограниченная, самоопределяющаяся и сама себя удовлетворяющая*), livre das determinações do entendimento e da necessidade, Tolstói se inscreve nos rastros de uma *filosofia da vontade* que só encontra equivalentes em Schopenhauer e Nietzsche.

IV Subsolo

A errância do *cogito* em Tolstói foi sintoma de um profundo desenraizamento. A experiência de escavação de um órfão que buscou, “através da negação”, os fundamentos da vida prática”⁵¹. Os fragmentos filosóficos de juventude revelam uma atividade mental que acompanhou, *pari passu*, as contradições e o isolamento do homem do subsolo, traduzindo uma desarmonia que foi *sintoma* de desenraizamento e *presa* do movimento infinito de uma “grande inteligência”⁵². A febre de uma inteligência que jamais foi capaz de “começar nem acabar coisa alguma” acompanhou, *intermitentemente*, as atividades de um jovem que buscou se convencer de que “não se é possível viver de filosofia e especulação”⁵³.

A falta de pressupostos e a agitação interna que encontramos, por exemplo, em Liévin, o espírito cartesiano perdido no abismo de uma realidade que escapa aos movimentos da sua vontade, foi o sintoma lancinante de uma separação que acompanhou Tolstói até os seus últimos dias. A inscrição da sua negatividade nas rotas do *infeliz errante* de Púchkin, como fez Grigoriev, e a interpretação da sua inquietude como o resultado de uma “análise profunda” que destruiu os seus próprios “fundamentos”, aproxima-nos dos movimentos de consciência do tipo dostoievskiano, no qual “cada causa primeira arrasta imediatamente atrás de si outra”. A definição de Donna Orwin de que “the Underground Man is without grounding in anything higher than himself [...] he cannot return from bookishness to nature, or even to the premodern Russian way of life”⁵⁴, poderia ser facilmente aplicada ao estado de alma do jovem Tolstói. Tenha Orwin pensado ou não nos exercícios filosóficos do jovem de Iasnaia, a quem conhece mais do que ninguém, a sua descrição alcança, duplamente, o estado de orfandade desses

49 Marion, 2004, p. 325.

50 Tolstói, 1935, p. 234.

51 Grigoriev, 1978, 2.

52 Да, главное мое несчастье - большой умъ Tolstoi, 46, p. 167

53 Tolstói, 1978, p. 20.

54 Orwin, 2007, p. 32.

dois gêmeos que, apesar de terem experimentado destinos diferentes (Tolstói se casou!), saíram do fundo de uma mesma “retorta”.

Há algo em mim que me faz pensar que não nasci para ser igual a todo mundo. - Mas de onde vem isso? Esse desentendimento é uma ausência de harmonia em minhas habilidades - ou será que, de alguma forma, sou superior aos homens ordinários?⁵⁵

A proximidade de Tolstói com alguns tipos de Dostoiévski é conhecida, tal como encontramos, por exemplo, na presença evidente de alguns de seus traços em *O idiota*, materializados, como sugeriu Orwin, na figura de Lev Nikolaevich Tolstoy-Myshkin.⁵⁶ A inadequação e a desarmonia de Míshkin, o impossível retorno à natureza que Dostoiévski nos faz ver em seu idiota, expõe uma fissura que, desde Rousseau, a filosofia ocidental buscou suturar. O Tolstói-Míshkin de Dostoiévski, interpretado à luz dos traços de uma gemelaridade gestada no interior do subsolo, expõe e esgarça, pode-se dizer, a fissura não estancada do cogito, a separação que cortou o homem da natureza, ou seja, a doença de um cogito cujo fim Rousseau e os seus discípulos buscaram proclamar.⁵⁷

Nesse sentido, a complexidade exposta por Míshkin, o seu estado febril que sinaliza um retorno impossível ao mundo da natureza (o arrefecimento de uma parte que se encontra em estado de harmonia com o todo), é mais próxima da desarmonia do jovem Tolstói, da umbilicalidade que o liga ao homem do subsolo, do que da imagem por vezes hagiográfica de um Tolstói herdeiro das lições de Rousseau. A confissão de Míshkin sobre o estado de desarmonia dos seus contemporâneos, “a gente daquela época não parecia ser gente como nós hoje”, e que faz eco ao poema Borodinó, de Lérmontov,⁵⁸ lança-nos diante de uma intratável separação que atravessou o subsolo da modernidade russa, entendida aqui como a fissura moderna do cogito que habitou a disjunção do idealismo de Descartes a Kant.

[...] naquela época, continua Mishkin, as pessoas viviam como em torno de uma ideia, mas hoje são mais nervosas, mais evoluídas, mais sensíveis, vivem de certo modo em torno de duas, de três ideias ao mesmo tempo... o homem de hoje é mais amplo – e juro que isso é o que lhe impede de ser o homem homogêneo como naqueles séculos.⁵⁹

55 “Есть во мнѣ что-то, что заставляет меня вѣрить, что я рождень не для того, чтобы быть такимъ, какъ всѣ. —Но отъ чего это происходитъ? Несогласіе ли — отсутствіе гармоніи въ моихъ способностяхъ, или дѣйствительно я чѣмъ нибудь стою выше людей обыкновенныхъ?” (Tolstói, 46, p. 102).

56 Orwin, 1999, p. 92.

57 Lévi-Strauss, 2013, p. 50.

58 Augusto Pinto, 2021.

59 Dostoiévski, 2002, p. 584.

A confissão de Mishkin alcança um sentido filosófico que deixa ver os efeitos da fissura do cogito na modernidade russa. Para além da perda da ideia tradicional de comunidade, “o fio de parentesco rompido” de Tchaadáiev, encontramos “a diferença desesperadora entre o homem e a natureza”, como traduzido pela poesia de Lermontov: “o mundo do homem e o mundo da natureza são radicalmente separados, um desdobra sua existência no outro, mas eles não podem nunca coexistir harmoniosamente”.⁶⁰ Apesar da devoção de Tolstói a Rousseau – e da presença inegável, em seu pensamento, do indestrutível ímpeto rousseauista de se “fundir no sistema dos seres e se identificar com a natureza inteira”⁶¹ –, é no excesso filosófico de um cogito entrelaçado à ordem da vontade (a desarmonia da volia que impede o retorno a qualquer ordem natural) que encontramos o *fil rouge* que ata Tolstói às hipérboles do cogito cartesiano, a congenialidade do subsolo que ofereceu o elo irremissível entre esses dois órfãos excessivamente inteligentes.

V Errância

A interpretação que reconheceu no homem do subsolo um sintoma e uma resposta russa ao idealismo, um equivalente da vontade, entendida como coisa em si (Schopenhauer) ou como potência (Nietzsche), encontra também em Tolstói um herdeiro insubmisso do idealismo que ultrapassou o *fair play* e os limites da ontoteologia. A vontade, entendida como “excesso do cogito para o infinito e o não determinado”,⁶² como encontramos nos fragmentos filosóficos, é uma separação que mantém uma disjunção, um movimento que se entrelaçou aos fios que ligam Descartes e Kant para, em seguida, desligar-se deles através de uma “irrupção infinita”. Para Tolstói, o “movimento” (*движение*) infinito da vontade é alheio à finitude das “atividades” (*дѣятельности*)⁶³ e, por isso, indiferente às mediações do entendimento que poderiam levar, por exemplo, ao bom uso do livre arbítrio. As “opiniões mais moderadas e distantes do excesso” (Descartes) ou “o factum da razão que precede a eficácia da vontade” (Kant),⁶⁴ ou seja, as formas de mediação do

60 Costa, 2021, p. 233.

61 Lévi-Strauss, 2013, p. 50.

62 Derrida, 2019, p. 80.

63 A oposição entre movimento (*движение*) e atividade (*дѣятельность*), como colocada por Tolstói, define o movimento como a expressão de uma vontade ilimitada, a qual não está presa a nenhum horizonte de causalidade, e que, portanto, escapa à economia das atividades necessárias (*дѣятельность необходимая*) (Tolstói, 1, p. 234) – a vontade, interpretada como movimento para o infinito, é a origem da ruptura com a ordem da necessidade – entendida como uma atividade infinita (*безконечная*) (p. 236), a forma de uma “hipérbole que é o projeto de exceder toda a totalidade finita e determinada” (Derrida, 2019, p. 86).

64 Marion, 2002, p. 181–190.

do excesso infinito da vontade, não germinaram, naturalmente, no solo de neve molhada que foi revirado ao avesso pela máquina conceitual do idealismo.

As discussões de Donna Orwin e Richard Gustafson oferecem um interessante quadro de análise do significado da vontade no jovem Tolstói. A crítica de Orwin à leitura de Gustafson dos fragmentos filosóficos de 1840, na qual considerou que ele “draws attention to the predominance of will over intellect”,⁶⁵ oferece um cenário conceitual decisivo de interpretação filosófica do jovem Tolstói. Orwin considera, com alguma razão, que “desire in and of it self, with no object, is the expression of the expansive, or striving self”;⁶⁶ tal desejo (желанія), como nos informam os fragmentos, não tem nenhum princípio de causalidade exterior.

No entanto, ao definir a vontade como uma simples manifestação do esforço (“striving self”), uma ideia de Rousseau, “which Tolstoy adopted”,⁶⁷ Orwin parece desconsiderar a distinção feita por Tolstói entre “movimento” (движение) e “atividade” (деятельность). Para Tolstói, a atividade está submetida à ordem das causalidades, ou seja, está determinada pela empiria dos fenômenos, enquanto o movimento é livre de causas; é apenas movimento (только движение), não determinado pela empiria, e entendido como parte de uma atividade infinita⁶⁸ (бесконечная). A distinção que encontramos nos fragmentos filosóficos é clara: enquanto o desejo (желанія) causado pela sensação (впечатлѣній) está preso na finitude das atividades (деятельность), o desejo sem causalidades, que é puro movimento (движение), está na origem de uma “vontade ilimitada” (воля неограниченная).

O homem possui duas diferentes atividades ou faculdades de desejar. Uma delas é limitada, dependente e tem origem no corpo, composta por tudo aquilo a que chamamos necessidades humanas. A segunda atividade é a faculdade de desejar (Способность желанія) ou vontade ilimitada, autodeterminada e autosatisfatória.⁶⁹

A ênfase de Gustafson na predominância da “vontade sobre o intelecto”, a filosofia da vontade de Tolstói *tout court*, é, evidentemente, resistente às críticas de Orwin, e um *close reading* dos fragmentos demonstra a centralidade da vontade no edifício filosófico do jovem Tolstói. Interpretada pelo autor como

65 Orwin, 1993, p. 34.

66 Ibid.

67 Ibid, p. 35.

68 Tolstói, 1, p. 236.

69 Ibid, p. 234. человекъ состоитъ изъ двухъ различныхъ деятельностей или спос[обностей] желанія, одно изъ которыхъ ограничено и зависимо и приходитъ отъ тела и составляетъ все то, что мы называемъ потребностями человека, 2-я деятельность есть спос[обность] желанія или воля неограниченная или воля неограниченная, самоопределяющаяся и сама себя удовлетворяющая.

a origem da consciência (*сознание*), a vontade é entendida como uma espécie de antecipação da redução fenomenológica – Tolstói como portador de uma *epoché* que desfaz os limites de uma atitude e razão natural.⁷⁰ O argumento de Gustafson não está em absoluta dissonância com a escritura de Tolstói, mas pode-se dizer que a sua interpretação do jovem Tolstói sob o prisma do cristianismo ortodoxo, a busca por uma síntese teológica, leva-o a projetar elementos que só aparecem no pensamento de Tolstói muito mais tarde. Como viu Orwin, a definição da vontade como “particle of love”⁷¹ é estranha ao jovem Tolstói e, portanto, fundamenta-se em “statements from Tolstoy’s old age”.⁷² Os procedimentos de Gustafson buscam inscrever o jovem Tolstói numa harmonia que neutraliza, a partir de um gesto teológico que lhe é estranho, o vazio e a violência de uma vontade a qual não tem enraizamento em nenhuma doutrina teológica. O seu método indutivo dissolve muito rapidamente a distância que separou a virilidade do jovem Tolstói da mortificação ascética do velho e “mui ilustre Lev”⁷³ e, como considera Orwin, “one must distinguish between the products of Tolstoy’s old age and those of his youth and maturity”.⁷⁴

Porém, talvez nem mesmo o ascetismo do “mui ilustre Lev” (que, sabemos, nada tinha de harmonia) seja forte o suficiente para desfazer a ilimitação demoníaca que, se acreditarmos nas reminiscências de Górkí, levou-o a confessar no seu caderninho: “Deus é a minha vontade”.⁷⁵ A febre e a ereção interminável de um velho que falava, “fria e cansativamente”, do “amor de Deus” e de uma “verdade única para todos”,⁷⁶ como se estivesse prevendo as determinações de uma ordem prática de limitação da sua vontade, encontra na pintura de Górkí uma imagem perfeita do sentido judaico de separação: “ele tem com Deus relações muito vagas; algumas vezes eles me recordam a relação entre ‘dois ursos no covil’”.⁷⁷ A falta de entusiasmo e *pathos*, lidos à luz da ilimitação que encontramos nos fragmentos filosóficos, é também sintoma de uma insatisfação que rejeitou, até os últimos dias, o misticismo organizado e catafático de qualquer igreja – mesmo daquela que passou a girar em torno do “fenômeno monstruoso” da sua “personalidade”.

70 Para Gustafson, “the mode of knowledge called consciousness is associated, not with intellect, but with the will. With its consciousness the self knows it self as living, willing being. To Tolstoy we should recall, however ‘to love, to want, (to desire, the will), and to live all mean the same thing. The self that knows itself in consciousness is a particle of love” (Gustafson, 1986, p. 224–225).

71 “The self that knows itself in consciousness is a particle of love” (Ibid, p. 225).

72 Orwin, 1993, p. 35.

73 Tenho em mente aqui as reminiscências de Gorki (1983).

74 Orwin, 1993, p. 11.

75 Gorki, 1983, p. 24.

76 Ibid, p. 52.

77 Ibid, p. 24.

Portanto, a síntese de Gustafson, que assumiu corretamente a vontade como um fenômeno livre da empiria, embora pareça mais sofisticada do que a mistificação dos tolstoístas e peregrinos, os quais, segundo Górkí, levavam consigo “ossos de cachorro, fazendo-os passar por relíquias”,⁷⁸ não se desfaz com facilidade de uma análise que encontra nas tais “partículas de amor” a mesma mistificação ordinária que transforma, *par la mise en scène liturgique*, pedaços de pão em alguma coisa que estaria além da esfera profana da economia. A insatisfação que encontrou no misticismo organizado uma prisão de atividades finitas, a atividade litúrgica dos padres e dos que “deixam de comer ovos para não melindrar galinhas”,⁷⁹ sendo parte da mesma economia de causalidades, traduz, desde uma errância, o excesso que não se deixou reduzir à economia de causalidade prática de pessoas que se acomodam habilmente às suas ocupações terrenas.⁸⁰

Ao projetar no jovem Tolstói uma consciência (*сознание*) que arranca o eu do isolamento, Gustafson desfaz, de forma contraditória, a fratura que está na origem da própria vontade: “the separation of the subject and object is a fiction of the knowing mind”.⁸¹ A cicatrização dos fios de parentesco rompidos, a reconciliação da errância de um cogito que ultrapassa o “ceticismo de Tchaadáiev”, manifesta-se no interior de uma síntese teológica que encontrou na consciência (*сознание*) um antídoto “to the fragmentation in the empiricist opposition of subject and object”.⁸² A crítica de Orwin ao *tournant theologique* de Gustafson, ao seu desvio quasi hesicasta da “fecundidade das almas em conflito que vieram à luz pelo gesto de Pedro”,⁸³ retoma a separação do cogito como a estrutura não teológica do pensamento de Tolstói e como a origem de uma negatividade que dissolveu a ideia de comunidade: “the freer a being is, the weaker are the ties that bind it to other human beings”.⁸⁴

Apesar de assumir o horizonte de separação que, desde muito, percebeu o mundo pela janela de Descartes, e que “from his youth had analyzed and mercilessly destroyed everything”,⁸⁵ a argumentação de Orwin lança mão, talvez de modo muito apressado, de suturas de *desseparação* que transformam o jovem Tolstói, *par la ruse d’un baptême qui le plonge dans la dialectique*, em um “hegeliano inconsciente”.⁸⁶ A definição de Orwin de Tolstói como um “analyst in search of a synthesis”, um

78 Ibid, p. 66.

79 Ibid.

80 Gorki, 1983, p. 67.

81 Gustafson, 1986, p. 224.

82 Ibid, p. 223.

83 Ver o belíssimo argumento de Donna Orwin em *Consequences of Consciousness: Turgenev, Dostoevsky, and Tolstoy* (2007, p. 32).

84 Orwin, 1993, p. 35.

85 Ibid, p. 32.

86 Ibid, p. 36..

“realist in search of ideals”⁸⁷; não o liberta com facilidade do seu duplo, pois ambos sabem – e os paralelos começam a ficar enfadonhos – “que o melhor não é o subsolo, mas algo diverso e que não pode, de modo nenhum, *ser encontrado*”.

A citação de uma carta a Fet, de outubro de 1875, na qual Tolstói usa a expressão “andaime” (*подмости*), é utilizada como uma janela entreaberta (da existência de Tolstói) pela qual Orwin faz entrar a metafísica. A dedução de que Tolstói “could not write or live without *подмости*” tem como base o trecho de uma confissão em que o artista, que se encontrava às voltas com a escritura de *Ana Karenina*, falava sobre o mistério que envolve o ofício literário. O acréscimo do verbo “live” em “he could not live without *подмости*” aparece como um procedimento que estende o significado do conceito a um âmbito psicológico. A leitura do trecho inteiro da carta nos leva a caminhos inesperados. Tolstói escreve: “o nosso trabalho é assustador, e nós somos os únicos a saber disso. Para poder trabalhar, é preciso ter sob os pés um andaime que nos eleve. E isso não depende de nós”⁸⁸.

Para além de suspender a demanda existencial por um “andaime” (Tolstói se refere unicamente ao ofício assustador (*страшная*) da literatura), a inteireza da sua confissão nos coloca diante da nervura do real da escritura literária, interpretada por Tolstói como uma passagem do inteligível para o ininteligível – a experiência de passividade e imprevisibilidade do acontecimento literário que escapa à inteligência: “isso não depende de nós”.⁸⁹

Não há sentido em analisar a multiplicidade de janelas pelas quais Orwin buscou encontrar os fios que ligam Tolstói à metafísica. Todavia, o procedimento que o conecta a Rousseau e, por diversos contorcionismos dialéticos, à “harmonia de Hegel”, ou seja, a metafísica *tout court*, está entrelaçado ao primeiro estupor de um jovem que, no isolamento de uma clínica, esboçou pela primeira vez um projeto ontológico de se fundir à “ordem do todo” (*порядокъ цѣ лаго*). Orwin encontra no diário de 17 de março de 1847 as bases de um argumento que considera que “Tolstoy himself saw the self as striving toward divine or universal reason” e que, “in this mode, reason had to reform will in order for man to be free and happy”⁹⁰. O gesto de Orwin tem como objetivo desfazer o argumento de Gustafson e sua ênfase excessiva na vontade com um índice teológico. O resultado é a inscrição do jovem Tolstói numa ontologia na qual a “reason has to reform will in order for man to be free and

87 Orwin, p. 5.

88 Страшная вещь наша работа. Кроме нас, никто этого не знает. Для того, чтобы работать, нужно, чтобы выросли подногами подмости. И эти подмости зависят не от тебя. Tolstói, vol. 62, p. 209

89 Para isso, ver L'Écriture de l'Involontaire: Philosophie de Proust (Bensusan, 2020).

90 Orwin, 1993, p. 35.

happy”. No entanto, o projeto ontológico do jovem Tolstói, o pequeno estupor no isolamento de uma clínica, os efeitos de um *pharmakon* que deu vida às suas regras, desfez-se nos anos que seguiram a sua partida do isolamento da clínica para casa, ao se ver despossuído dos “hábitos hereditários” que tornariam possível um enraizamento ontológico no solo.

Ao definir a vontade do jovem Tolstói como esforço em direção a uma “razão universal e divina”, inscrevendo-a nos quadros de uma ontologia que a submete – em benefício da felicidade – ao entendimento, Orwin parece desconsiderar o movimento que, nos fragmentos filosóficos, deu forma a uma extravagante filosofia da liberdade. Expressão da “fecundidade das almas em conflito que vieram à luz pelo gesto de Pedro”,⁹¹ a experiência de Tolstói é presa de um movimento que circula infinitamente no espaço (e não no interior de um tempo hegeliano) de neve molhada no qual não há nenhum Deus que poderia devolver a segurança de uma terra firme.⁹² A ex-cedência entendida como “saída do ser”, linguagem levinasiana para o “desejo do infinito”,⁹³ aparece nos fragmentos de Tolstói como uma experiência de evasão da ontologia, um excesso para o “não determinado” e o “infinito” que não encontra tranquilidade em nenhuma “atividade necessária”⁹⁴ [необходимая дѣятельность]. O que Derrida chamou de “repatriamento precipitado da errância hiperbólica” do “cogito cartesiano”, a tranquilização em Deus ou na temporalização que identifica o “ato do cogito com o ato de uma razão razoável”, é um gesto metafísico que não resiste ao solo movediço que deu vida ao ceticismo de Tchadáiev.

E como é que eu, por exemplo, me tranquilizarei? Onde estão as minhas causas primeiras, em que me apoie? Onde estão os fundamentos? Onde irei buscá-los? Faço exercício mental e, por conseguinte, em mim, cada causa primeira arrastra imediatamente atrás de si outra, ainda anterior, e assim por diante, até o infinito

A “vontade ilimitada” (*воля неограниченная*) do jovem Tolstói é o querer permanecer na contradição instalada pelo “predomínio da vontade” (*преобладание воли*), extravagância infinita que “nunca poderia ser alcançada” (*никогда нельзя достигнуть*), mas que é “objetivo de realização permanente”⁹⁵ (*цѣль постоянного достиженія*). Inscrita “dans ce non-résolu”⁹⁶ de uma vontade impossível, a escritura filosófica do jovem Tolstói quer capturar o movimento que recusa fundir-se na ordem das coisas, o “princípio ilimitado” (“quero saber o que sou eu” – *желаю знать, [такое] что я*) que escapa às determinações do

91 Orwin, 2007, p.32

92 Derrida, 2019, p. 83.

93 Levinas, 1998, p. 13.

94 Tolstói, vol 1, p. 235.

95 Ibid, p. 234.

96 Bensussan, 2022, p. 39.

entendimento e da natureza. A leitura de Derrida de que “diante da experiência penetrante do cogito, a extravagância, como afirma o *Discurso do Método*, está irremediavelmente do lado do ceticismo”⁹⁷ talvez imprima ainda mais sentido à afirmação de Orwin, que reconheceu em Tolstói “a product of the cartesian tradition”.⁹⁸

No seu diário de 15 de julho de 1852, pouco mais de um ano após ter deixado o subsolo de Moscou numa errância em direção às florestas do Cáucaso, o jovem Tolstói confessou o que pode ser interpretado como uma suspeita em relação às inseguranças de um cogito que procurou se “fundir no sistema dos seres e se identificar com a natureza inteira”.

Leio Rousseau e sinto o quanto ele é superior a mim em educação e talento, e o quanto ele é inferior em respeito por si mesmo, firmeza e julgamento. O ceticismo me levou a uma posição moral deplorável.⁹⁹

Referências bibliográficas

- AUERBACH, E. *Mimesis. A representação da realidade a literatura ocidental*. São Paulo: Perspectiva, 1971.
- AUGUSTO PINTO, P. A. “Borodinó”, de Mikhail Iúrevitch. *Slovo – Revista de Estudos em Eslavística*, v. 3, n. 3, 2021.
- BATAILLE, G. *La littérature et le mal*. Paris: Gallimard, 1957
- BENSUSAN, G. *L’Écriture de l’Involontaire: Philosophie de Proust*. Paris: Classiques Garnier, 2020.
- BENSUSSAN, G. *Morale et Passion*, Rio de Janeiro: Mauad, 2024 (a ser publicado)
- BENSUSSAN, G. *Miroirs dans la nuit: Lumières de Hegel*. Paris: Les Editions du Cerf, 2022. (Coleção Passages).
- CABRAL, J. S. Tolstói e a escritura do niilismo. *Teoliterária - Revista de Literaturas e Teologias*, v. 13, n. 31, p. 54–72, 2023.
- CARRAUD, V. *Pascal et la philosophie*. Paris: PUF, 2007.
- COSTA, I. La contradiction et la limite: Sur la démonologie poétique de M. Y. Lermontov. *RUS Revista de Literatura e Cultura Russa*, v. 12, n. 18, 2021.
- DERRIDA, J. *A escritura e a diferença*. São Paulo: Perspectiva, 2019.
- DOSTOIÉVSKI, F. *Memórias do subsolo*. Tradução, prefácio e notas de Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2000.

97 Derrida, 2019, p. 78.

98 Orwin, 1993, p. 35

99 Читаю Р[уссо] и чувствую, на сколько въ образованіи и талантѣ онъ стоитъ выше меня, а въ уваженіи къ самому себѣ, твердости и разсудкѣ – ниже. Скептицизмъ довелъ меня до тяжелаго моральнаго положенія. (Tolstói, 46 p. 134).

- DOSTOIEVSKI, F. “Записки из подполья”. *Полное собрание сочинений, Том 5. Повести и рассказы*. Наука. Ленингр. отделение, 1973.
- DOSTOIEVSKI, F. *O Idiota*. Tradução de Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2002.
- DOSTOIEVSKI, F. Púchkin. In: GOMIDE, B. B. (org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- EIKHENBAUM, B. *Молодой Толстой*. Петербург—Берлин: Изд. З. И. Гржебина, 1922
- GOMIDE, B. B. (org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo*. São Paulo: Editora 34, 2013.
- GORKI, M. *Leão Tolstói*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- 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. A study in fiction and theology*. Princeton: Princeton University Press, 1986. p. 224–225.
- IVANOV, V. *Dostoievski: Tragédie Mythe Religion*. Paris: Editions des Syrtes, 2000.
- KANT, I. *Crítica da Razão Prática*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1989.
- LEVINAS, E. *Da Existência ao Existente*. Campinas: Papirus, 1998.
- LÉVI-STRAUSS, C. Jean-Jacques Rousseau, fundador das ciências do homem. In: LÉVI-STRAUSS, C. *Antropologia estrutural dois*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- MARION, J. L. *Cours sur la volonté*. Louvain: Presses Universitaires de Louvain. 2002.
- MARION, J. L. *Sur le prisme métaphysique de Descartes: Constitution et limites de l’onto-théologie dans la pensée cartésienne*. Paris: PUF, 2004.
- MARION, J. L. *Sur la théologie blanche de Descartes: Analogies, création des vérités éternelles et fondement*. Paris: PUF, 2009.
- NIETZSCHE, F. *Considérations inactuelles I et II*. Paris: Gallimard, 1990.
- ORWIN, D. *Tolstoy’s art and thought, 1847–1880*. Princeton: Princeton University Press, 1993.