

Estudos Schopenhauerianos

Entre o nada e a revolução: convergências niilistas em Schopenhauer e Tolstói

Between nothingness and revolution: nihilistic convergences in Schopenhauer and Tolstoy

Alexandre Squara Neto¹ 

¹ Universidade Federal de São Paulo , São Paulo, SP, Brasil

RESUMO

O presente artigo pretende levantar a hipótese de um diálogo entre a filosofia de Arthur Schopenhauer e a literatura tardia de Liev Tolstói a partir da noção de niilismo. Para tanto, identificam-se três movimentos de convergência em torno da relação com o nada. Num primeiro momento, o *niilismo metafísico* é entendido como expressão do caráter ateleológico do mundo, fundado na vontade cega em Schopenhauer e tematizado por Tolstói como matéria-prima do sofrimento. Em seguida, o *niilismo ético* se estabelece pela interlocução em torno da compaixão e da ascese, tendo em vista a forte presença do cristianismo. Por fim, o *niilismo político* é analisado a partir da possível influência de Tolstói no ambiente pré-revolucionário e da hipótese de uma leitura política em Schopenhauer, ancorada na ética da compaixão. O artigo, assim, considera a convergência entre filosofia e literatura em Schopenhauer e Tolstói, mediada pela concepção de niilismo, que transita entre os âmbitos metafísico e ético e culmina na ação política.

Palavras-chave: Niilismo; Schopenhauer; Tolstói

ABSTRACT

This article aims to hypothesize a dialogue between the philosophy of Arthur Schopenhauer and the later literature of Leo Tolstoy, based on the notion of nihilism. To this end, three movements of convergence are identified around the relation to nothingness. First, *metaphysical nihilism* is understood as the expression of the non-teleological character of the world, grounded in Schopenhauer's blind will and treated by Tolstoy as the raw material of suffering. Second, *ethical nihilism* emerges through their shared concern with compassion and asceticism, in light of the strong presence of Christianity. Finally, *political nihilism* is analyzed in terms of Tolstoy's possible influence on the pre-revolutionary milieu and the hypothesis of a political reading of Schopenhauer based on the

ethics of compassion. The article thus considers the convergence between philosophy and literature in Schopenhauer and Tolstoy, mediated by the conception of nihilism, which traverses the metaphysical and ethical domains and culminates in political action.

Keywords: Nihilism; Schopenhauer; Tolstoy

1 INTRODUÇÃO

O mundo constituído a partir das ideias, materializado na efetividade da experiência e vivenciado diariamente no fluxo do tempo bem poderia ser uma resposta para a insistente pergunta acerca da matéria-prima da reflexão filosófica. A constatação de que de fato existimos, seja como substância cartesiana, condicionados pela percepção, como queria Berkeley, ou como queda na tradição platônico-cristã, nos faz pensar que o resto do mundo deve também existir. Então, é plausível a pergunta de Leibniz: por que existe o ser e não antes o nada? Não apenas plausível, é modelar, e pode até satisfazer a curiosidade sobre o que quer a filosofia, mas também gera mais perguntas, não apenas sobre o ser, mas sobre este agregado estranho que aparece com ele, o nada. E embora nada seja nada, se Manoel de Barros sobre o nada tem profundidades, o pensamento filosófico, a história do mundo e a própria constituição extensa da realidade também se deixaram amoldar em alguma medida por esta palavra polissêmica.

O nada como o outro do ser se insere numa significação metafísica ou ontológica da questão. Entretanto, o estudo do niilismo compreende diversas acepções, contextos, possibilidades e principalmente consequências. O objetivo deste artigo não é oferecer um esquadro múltiplo dessas possibilidades. Como mostra Franco Volpi em seu estudo referencial sobre o assunto¹, o termo niilismo se mostra sob figurações distintas na história da cultura e exerce influências de tintas teóricas consideravelmente diferentes. Assim, nossa tentativa aqui será de circunscrever a acepção do niilismo em três possibilidades alocadas nas obras de dois autores

¹ Todo o texto de Volpi é uma profunda investigação sobre o assunto. Para uma abordagem histórica e conceitual mais panorâmica indicamos o capítulo III: *Niilismo, Romantismo, Idealismo*. Volpi, F. *O Niilismo*, p.15-27.

fundamentais do século XIX operando por linguagens irmãs, a filosofia pela letra de A. Schopenhauer e a literatura de L. Tolstói².

Falar de niilismo na Rússia sempre será uma temeridade, porque, como tentaremos mostrar na terceira parte deste estudo, o âmbito da reflexão abstrata é extrapolado e o niilismo infere diretamente na conjuntura social. Na Rússia, o nada ganha ares incendiários e o emaranhado de inquietações moldado sob o signo do niilismo convergirá para a ação.

2 O NIILISMO PESSIMISTA OU METAFÍSICO

A primeira caracterização do niilismo na filosofia de Schopenhauer está intimamente associada à metafísica da vontade. O nada se encontraria entremeado ao movimento cego da volição incessante, à própria dinâmica do real circunscrita ao impulso violento do querer espalhado em cada aspecto da existência, desde as composições mais simplórias, às forças elementares que agem na matéria, à matéria mesma, aos organismos dos mais rudimentares até a complexidade do corpo humano edificado como objetivação mais perfeita da vontade. No entanto, seria equivocado pensar que esse engendramento do mundo pela vontade disporia de um influxo originário racionalizante, ao contrário, a razão como estrutura intelectual é posterior ao primado da vontade, surge como mecanismo de apropriação do mundo como representação. A vontade de Schopenhauer é cega, sem finalidade, sem direção, é apenas pulsação e ímpeto de realização³. Poderíamos nomear essa *desfundamentação* originária da composição cósmica como um grandioso nada em movimento? A filosofia schopenhaueriana atribui ao vazio de sentido a própria significação da realidade. O exercício de escavação metafísica das camadas que formam a composição ontológica da realidade nos conduzirá até a última instância, o

² A recepção de Schopenhauer em Tolstói é vasta e remonta ao final dos anos de 1860, quando o conde lê pela primeira vez o filósofo alemão. Assim, identificam-se ecos muito fortes de Schopenhauer nos capítulos finais de *Guerra e Paz* e em toda a composição de *Anna Kariênina*. Para este artigo, optamos por trabalhar apenas as obras da fase tardia da produção tolstoiana, comumente identificada a partir de *Uma Confissão*.

³ W II, cap. 8, p. 87-91.

núcleo, a natureza íntima da realidade, a vontade, que, por ser cega, ateleológica e sem qualquer explicação para além de si, traz no bojo o sulco da perplexidade inscrito na tinta do nada.

E do nada faz-se a dor. Passamos do niilismo ao pessimismo. A vontade em si mesma é livre, indeterminada, aprioristicamente liberta de qualquer condicionamento, mas, ao objetivar-se, rende-se aos grilhões das causas, dos estímulos e, no caso dos homens, dos motivos⁴. Outro aspecto *niilizante* da composição schopenhaueriana é a ilusão epistemológica do cotidiano: dia após dia, vivemos abraçados pelo Véu de Maia, isto é, a ilusão de que somos uma individualidade consumada, pois o princípio de razão suficiente faz-nos crer que acessamos a realidade, no entanto, o que somos capazes de inteligir é apenas a limitação captada por nossas condições de percepção, vinculadas às quatro classes de representação. O sofrimento profundo diante da vida, da miséria da existência que se debate no ciclo doloroso de desejos que jamais se realizarão, de tudo que se poderia ter sido e jamais será, da frustração ante o fracasso; e ainda que se alcance alguma realização, a vontade produzirá novas reivindicações ou chafurdará nas raias do tédio.

A vida, com suas pequenas contrariedades a cada hora, diárias, semanais, atuais, contrárias, pequenas, médias, grandes, com as suas ilusórias esperanças e os seus acidentes que fazem todos os cálculos, porta tão claramente a marca de algo que deveria nos desgostar que é difícil conceber como não reconhecemos isso, e nos deixamos enganar pensando que a vida existe para agradecidamente ser gozada, e o ser humano, para ser feliz⁵.

É importante observar que niilismo e pessimismo não são exatamente a mesma coisa em Schopenhauer. Ambos se encontram afixados no ancoradouro de uma metafísica imanente. Pensar num niilismo pessimista implicaria extrair o aspecto trágico do mundo insuflado pela volição da absoluta falta de finalidade do mundo.

⁴ Sobre isso, ver o capítulo III de E I, p. 51-103.

⁵ W II, cap. 46, p. 684.

Ainda nos *Complementos*⁶, o filósofo comunica de forma aguda que o princípio da existência é expressamente sem fundamento, cega vontade de vida. Essa vontade, como coisa em si, não poderá jamais se submeter ao princípio de razão, desenraizando o indivíduo de si mesmo e do mundo, dissolvendo-o no nada. Um pessimismo niilista operaria o movimento inverso, mas sem grandes mudanças nas disposições finais. Pensemos em como esse pêndulo trágico da existência adubaria o solo do nada, o desespero diante da falta de sentido funcionaria como a própria dinâmica do nada projetado a partir da metafísica da vontade. Como afirma Eli Vagner em sua tese sobre o niilismo schopenhaueriano, “O estudo do aspecto irracionalista da filosofia de Schopenhauer demonstra que ele engendra como consequência o anseio pelo nada”⁷.

A ruptura operada por Schopenhauer com a sólida tradição cartesiana que racionaliza o mundo em substâncias específicas é dramática. A proposta de considerar a essência da realidade a partir de um estrito irracionalismo pode ser considerada como *niilismo metafísico*, isto é, o engendramento nuclear do real tomado como força cega desabilita a possibilidade de uma edificação ordenada do ser, a vontade é puro desejo sem norte. Como já amplamente analisado, essa concepção floresceu para além da filosofia e encontrou solo fértil em múltiplos contextos. Na Rússia do século XIX, esplendor do romance e epicentro de agudas formulações existenciais alçadas sob o signo da ficção, a influência de Schopenhauer é vasta. Não seremos ingênuos a ponto de operar ao modo de Procusto e subsumir o niilismo russo ao pessimismo schopenhaueriano, no entanto, o espelhamento é tão possível quanto inegável, como afirma Bruno Gomide em seu primoroso estudo sobre o romance russo no Brasil⁸, a relação entre Turguêniev e *O Mundo como Vontade e Representação* é incontornável; para além do autor de *Pais e Filhos*, a metafísica da vontade foi amplamente lida e discutida no panteão da escrita cirílica,

⁶ W II, cap. 46, p. 691.

⁷ Rodrigues, E. V. F. *Schopenhauer, niilismo e redenção*, p. 30.

⁸ Trata-se da pesquisa de doutoramento de Bruno Barreto Gomide, publicada pela Edusp e intitulada *Da Estepe à Caatinga: O Romance Russo no Brasil*.

dentre os nomes que ali reluziram, Liev Tolstói é sem dúvidas um dos casos mais notáveis.

Numa obra tão caudalosa como a de Tolstói, muito material poderia ser arrolado, no entanto, talvez nenhuma mediação seja mais efetiva para a imersão na vertigem do nada do que a morte. Pensemos então em Ivan Ilitch, funcionário de carreira que se vê acossado por uma misteriosa enfermidade que gradualmente vai lhe prostando as forças e lançando-o numa espiral de decrepitude física e perplexidade existencial. A densidade filosófica da narrativa não é apenas uma reflexão sobre a morte, mas sobre a morte em vida⁹, sobre o vazio arraigado nas sutilezas cotidianas, em termos schopenhauerianos, sobre a impossibilidade de encontrar qualquer sentido a partir da individualidade, da ilusão melancólica de fazer parte de uma estrutura importante ou de que as realizações pessoais circunscritas ao tempo e ao espaço infeririam determinantemente na lógica de tudo.

O niilismo encarna a reflexão de Ilitch: “a vida, uma série de tormentos em crescendo, voa cada vez mais veloz para o seu fim, para o mais terrível dos sofrimentos (...) o sofrimento, a morte... Para quê?”¹⁰. O sofrimento físico e a languidez da piedade artificial dos próximos afligem o personagem, no entanto, a inevitável dissolução no nada após a morte e impossibilidade de atribuir um sentido ao curso da existência esmagam a consciência do protagonista. Não há unguento ante a crueza do fim.

O corpo é para Schopenhauer a mais perfeita objetivação da vontade. Vale ressaltar que, ao contrário de Kant, que cinge sua coisa-em-si na dura couraça da incognoscibilidade, a metafísica schopenhaueriana prevê a possibilidade de conhecimento da vontade pelo corpo. A matéria vivifica-se quando o conjunto de forças nela age. Apenas como exemplares espaço-temporais da vontade, o adoecimento de Ivan Ilitch demarca o enfraquecimento progressivo destas forças e, sua morte, o retorno à quietude da essência. Entretanto, se o pessimismo niilista se

⁹ Sobre isso, ver o excelente ensaio de Nabokov, V. *Lições de Literatura Russa*, p. 289-298.

¹⁰ Tolstói, L. *A Morte de Ivan Ilitch*, p. 70.

mostra em Ilitch no ocaso da experiência individual da vida, em Pózdnichev, protagonista de *A Sonata a Kreutzer*, a acepção que sugerimos de um niilismo fundado no desejo cego da vontade pulsa com violência.

O conde Tolstói se digladiou a vida inteira com o inferno das paixões sexuais. Se em *A Sonata a Kreutzer* a paixão e o desejo como egoísmo são mobilizados na forma de movimento, em Ivan Ilitch é o declínio das forças que está em jogo. Pózdnichev lida com a brutalidade do querer, o absurdo do desejo e o egoísmo do ciúme que desemboca em violência. O desejo, a vontade de vida, a vida pela vida, denotam a essência de uma existência sem sentido: “E para quê viver? Se não existe nenhum objetivo, se a vida nos foi dada simplesmente para ser vivida, não há motivo para viver. E se é assim, os Schopenhauer, os Hartmann e todos os budistas têm absoluta razão”¹¹.

Não existe vontade, não existe representação, não existe mundo, diante de nós, por fim, resta apenas o nada. Mas aquilo que se contrapõe a essa transição para o nada, nossa natureza, é apenas essa mesma vontade de existência que constitui a nós mesmos, assim como nosso mundo. O fato de termos tanto pavor do nada ou, o que é o mesmo, de desejarmos tanto viver, significa apenas que nós mesmos não somos outra coisa senão essa vontade de vida, e que não conhecemos nada senão isso¹².

Uma Confissão é considerado o ponto inicial da fase tardia de Tolstói e provavelmente um dos escritos em que Schopenhauer é mais citado. A tinta da vontade escreve a angústia do conde que perpassa com algum nível de detalhamento sua leitura e recepção de Schopenhauer. Tolstói lendo o niilismo de Schopenhauer por vezes soa até mais radical. O autor de *Guerra e Paz* parece negar a vontade como instituição cósmica, a representação e, conseqüentemente, o mundo inteiro, afirmando apenas a vontade de vida, aquele ímpeto vitalístico que faz desenvolver as formas orgânicas, e qualquer coisa além disso é quimera otimista. Vale lembrar que *Uma Confissão* foi escrito antes da confecção das narrativas viscerais que expressam

¹¹ Tolstói, L. *A Morte de Ivan Ilitch*, p. 39-40.

¹² Tolstói, L. *Uma Confissão*, p. 57.

na lavra ficcional esse niilismo agudo¹³. Tolstói recebe Schopenhauer como um apreciador clarividente das engrenagens do real e sua concepção filosófica encorpa com enorme carga dramática a ideia de a vida estar fundada numa querência febril e sem direção¹⁴.

Obviamente não se pode creditar exclusivamente à influência de Schopenhauer a crítica de Tolstói à futilidade dos hábitos burgueses, salienta-se também que não se trata apenas de uma crítica às superfícies, o conde ataca as instituições fundantes da sociedade russa. Em *Ressurreição*, único romance longo da fase tardia, não é só a igreja ortodoxa o alvo, mas também o direito, a família, o casamento, a punição social; a metralhadora giratória tolstoiana não poupa nada. Em Schopenhauer, o Estado é a obra máxima do egoísmo¹⁵, a única capaz de intimidar a inflamação violenta da vontade encarnada nas individualidades. Como veremos na terceira parte deste estudo, há um pressuposto considerável que atrela o niilismo existencial de cepa metafísica à desconfiança em relação ao caráter quase sacro das instituições sociais.

Estaríamos às portas de um niilismo político, que não se sustentaria sem a prédica da vontade cega como sustentáculo do mundo. Da exibição melancólica da futilidade dos carreiristas em torno de Ivan Ilitch até a caracterização dos juízes e personalidades oficiais de *Ressurreição* como criaturas histriônicas e ridículas, o fato é que acreditar que a sociedade se erige sob vigas ilógicas e sem fundamento faz parecer toda a seriedade dos processos um grande teatro encenando uma peça ruim. Como aponta Isaiah Berlin:

É dessa doutrina que nasce o notável antiindividualismo de Tolstói e, sobretudo, seu diagnóstico da vontade individual como fonte de direção errada e perversão das tendências humanas “naturais”, daí a convicção, largamente derivada da doutrina de Schopenhauer, de que a

¹³ Referimo-nos às duas novelas citadas: *A Morte de Ivan Ilitch* (1886) e *A Sonata a Kreutzer* (1889).

¹⁴ Para Sigrid McLaughlin, *Uma Confissão* demarca um período de afastamento das grandes teses schopenhauerianas, uma vez que o texto expressa profunda decepção com a filosofia, ciência e religião. Tolstói segue assimilando a obra de Schopenhauer, no entanto, passa a considerá-lo insuficiente (McLaughlin, S. S. *Some Aspects of Tolstoy's Intellectual Development: Tolstoy and Schopenhauer*. p. 222). Harry Walsh, por sua vez, defende que a influência do pensamento schopenhaueriano é constante até as últimas obras do conde, ainda que os interesses da obra tolstoiana tenham se modificado drasticamente (Walsh, H. *The Place of Schopenhauer in the Philosophical Education of Leo Tolstoi*. p. 311).

¹⁵ Ver em W I, § 62, p. 442.

vontade é fonte de frustração, que o planejamento, a organização, a confiança na ciência, a tentativa de criar padrões racionais de vida em harmonia com teorias racionais, significam nadar contra a corrente da natureza, fechar os olhos à verdade salvadora que se encontra dentro de nós, distorcer os fatos para encaixá-los em esquemas artificiais e distorcer os seres humanos para enquadrá-los em sistemas sociais e econômicos contra os quais a natureza se rebela¹⁶.

3 O NIILISMO ÉTICO

Pensar em Schopenhauer e Tolstói como niilistas metafísicos não os encerra numa redoma estática; há no interior de suas obras um movimento que conduz até uma espécie de desdobramento, resolução interna de um esforço literário e filosófico que ambiciona uma justificação. No entanto, se acabamos de constatar que a natureza nuclear da realidade é destituída de qualquer sentido, como se poderia justificar a existência? Parafraseando Tolstói em seu famoso opúsculo, se a miséria, o sofrimento e a morte caracterizam a vida a partir de sua essência, *que fazer*¹⁷ então? Muito se fala em torno da possibilidade de uma eudemonologia schopenhaueriana; no caso de Tolstói, é paradigmática a recepção e reinterpretação dos evangelhos como assunção de um projeto existencial legítimo. Ambos concorrem para o estabelecimento de um modelo muito específico de ética, fundamentada em dois momentos: por primeiro a dissolução da individualidade e consciência do fenômeno originário da existência como unidade; e o silenciamento dos apetites, a supressão da vontade e consequente estabelecimento de uma ascese. No entanto, é inevitável que se coloque a questão: tanto a compaixão como a ascese não seriam também formas de niilismo? Estaríamos então nos desprendendo do niilismo metafísico e caminhando para um tipo de niilismo ético? A compaixão configura a primeira chave possível para pensarmos este movimento.

Mas do que se trata a compaixão em Schopenhauer? Como se verifica esse movimento na literatura tardia de Tolstói? Há aqui mais uma convergência notável.

¹⁶ Berlin, I. *Pensadores Russos*, p. 252-253.

¹⁷ "O que Devemos Fazer?" Texto publicado em 1886, de forte impacto na sociedade russa, cunhado a partir da experiência de Tolstói na realização do censo em Moscou, no infame distrito de Khitrovka, em 1882.

Para Schopenhauer, o homem é objetivação da vontade, sua existência individual é atravessada pelo princípio de razão suficiente e, assim, o mecanismo de autoconservação produzirá a pulsação intensa da autoconservação, o amor-próprio, do qual resultará o colossal egoísmo¹⁸. A espiral de desejo, sofrimento, frustração e tédio também se funda sobre esta construção, pois a vida efetivada na aparência nos lança numa dolorosa ilusão de que o eu é o centro do mundo, ora, ultrapassar o princípio de individuação, olhar através do Véu de Maia nos traria, segundo Schopenhauer, a consciência de que o fenômeno que origina o sofrimento do outro é exatamente o mesmo que origina o meu: “Nesse ser que sofre ele reconhece a si mesmo, reconhece a sua vontade em cada ser”¹⁹. A compaixão é, afinal, sofrer junto e visualizar o sofrimento de uma perspectiva elevada.

Reconhecer a si mesmo no outro implica no desvanecer da individualidade, o que se verifica aqui é um entreposto donde se encontram múltiplos veios do pensamento schopenhaueriano. O núcleo teórico é claramente de natureza ética, mas leva o nome de metafísica dos costumes, uma vez que é estruturado a partir das raízes profundas da vontade. Se pensarmos como Alexis Philonenko²⁰, trata-se também de uma fenomenologia da vida ética, pois o que se vê nos textos éticos não é um receituário de comportamento, mas uma dura constatação acerca da natureza trágica da existência. Indo um pouco mais além, poderíamos trazer também o vínculo com a filosofia estética, pois, assim como na contemplação artística, ao se desagrilhoar do *principii individuationis*, o sujeito não mais se difere do objeto. Na metafísica do belo, estamos falando do puro sujeito do conhecimento, forma expressa de interrupção da Roda de Íxion, mas efêmera na duração. De qualquer maneira, na estética o sujeito se imanta no objeto. Do mesmo modo quando, na compaixão, a individualidade se dissolve na totalidade, o egoísmo é então submetido

¹⁸ É célebre o trecho de *O Fundamento da Moral* em que Schopenhauer escreve: “O egoísmo é colossal: Domina o mundo. Pois se cada indivíduo pudesse escolher entre a sua própria aniquilação e a do resto do mundo, eu não preciso dizer qual seria a escolha da grande maioria das pessoas.” (E II, p. 215).

¹⁹ V IV, p. 212.

²⁰ Philonenko, A. *Une Philosophie de la Tragédie*, p. 178.

e estamos diante do amor puro, *caritas*. E não esqueçamos do estatuto epistemológico densamente arraigado no processo de compaixão, porque romper com as categorias de tempo, espaço e causalidade implica num tipo de suspensão; apreender a realidade a partir da compaixão, da dissolução no todo, requer um tipo muito distinto de percepção, não mais condicionada pelas quatro classes de representação, pois para nulificar o egoísmo é preciso ultrapassar a inteligência ordinária e estabelecer um tipo de elevação.

Se aquele Véu de Maia, o *principium individuationis*, é de tal maneira retirado dos olhos de um homem que este não faz mais diferença egoística entre a sua pessoa e de outrem, no entanto compartilha em tal intensidade os sofrimentos alheios como se fossem os seus próprios e assim não é apenas benevolente no mais elevado grau mas está até mesmo pronto a sacrificar o próprio indivíduo tão logo muitos outros precisem ser salvos (...) esse homem reconhece em todos os seres o seu próprio íntimo, o seu verdadeiro si-mesmo, e desse modo tem que considerar também os sofrimentos infintos de todos os viventes como se fossem seus²¹.

As palavras acima poderiam facilmente constar numa das epístolas de São Paulo, nos compêndios dos padres apologistas ou nas conclusões dos exegetas cristãos. Se a compaixão concorre para o nada, nos veríamos diante da acepção de justiça e de direito schopenhauerianas como um exuberante castelo de cartas, uma vez que para Schopenhauer a essência da justiça se dá no olhar através do princípio de individuação. A ideia da equanimidade da justiça, a cegueira do direito positivo abarca a ideia do homem *des-individuado*, algo uniforme de validade universal.

O fato de nos considerarmos criaturas separadas das outras decorre do véu de Maia, que cega nossos olhos e nos impede de ver o laço indissolúvel que nos une a nossos próximos, nos impede de nos reconstituir nossa unidade com a alma das outras criaturas. Poucos conhecem essa verdade. Que as palavras seguintes sejam seu talismã: “Aquele que prejudica os outros faz o mal a si mesmo. Aquele que

²¹ W I, § 68, p. 481.

ajuda os outros faz o bem a si mesmo. Pare de se considerar uma criatura separada das outras e assim tomará o caminho da verdade”²².

Novamente a aproximação com Schopenhauer é flagrante. No caso da compaixão, há uma profunda mediação de cepa religiosa entrelaçando budismo, cristianismo e sabedoria védica. As palavras do monge Pataca, personagem de *O Karma*, sintetizam a doutrina da unidade de todas as almas. Tolstói adensa a nervura de sua ficção sob o signo da compaixão em seus textos de maturidade, no entanto, o problema do outro sempre inquietou o autor, desde a experiência da guerra, mas poderíamos citar com mais relevo a participação no censo em 1882, que revelou ao privilegiado aristocrata a miséria em sua face mais cruel, dessa vez também escancarada no cenário urbano de Moscou.

O *status* da ascese em Schopenhauer aponta para a metafísica do santo. Consideremos que a metafísica da natureza elege a corporeidade como manifestação mais plena da vontade, assim, é o corpo receptáculo das paixões, dos sofrimentos, desejos e frustrações, o corpo objetivado duplamente percebido, como objeto direto e efetivação contínua da vontade de vida. É o corpo também como objeto entre objetos, apreendido conforme a ordem do princípio de razão. É esse mesmo corpo que comporá o itinerário da dor de estar vivo e submetido à tirania da vontade, portanto, é o corpo o alvo primeiro da negação.

Parafraseando *Mateus 5:30*, se tua mão te faz sofrer, arranca-a do corpo. Veremos como Tolstói tomará esse princípio na literalidade em *Padre Sérgio*, e a santificação, o alcance daquela equanimidade iniciada pela compaixão só poderá se plenificar na negação da vontade. São muitos os tentáculos do ascetismo schopenhaueriano; consideremos a teoria do corpo como objetivação da vontade de vida. Para o filósofo, os genitais são a materialização fisiológica da vontade de vida, assim, a domesticação desse influxo constaria como um dos núcleos da negação da vontade. A castidade forçada aparece na metafísica dos costumes como reivindicação

²² Tolstói, L. *Contos Completos*, p. 352. O conto *O Karma* é expressamente inspirado numa história budista que Tolstói leu na revista *Open Court* e quis fazer a sua própria versão.

necessária para a consumação da ascese, e assim voltamos ao problema d'A *Sonata a Kreutzer*.

Tratando-se da ascese sexual, estamos falando de um inferno à parte para Tolstói, retratado dramaticamente na novela *O Diabo*, que, nas palavras do escritor, é pesado e desagradável²³. Também n'A *Sonata a Kreutzer* há uma consonância peculiar com a metafísica do amor sexual de Schopenhauer, pois o desespero do personagem Pózdnichev encontra-se atrelado ao desejo, à lascívia, e para quem o amor mais sublime independe das qualidades morais e se dá na proximidade física²⁴. Então, a solução recai na ascese, na contenção - por vezes violenta - dos ímpetos sexuais. Neste caso, o mais paradigmático exemplo é com certeza a novela *Padre Sérgio*, onde acompanhamos a luta interna do padre andarilho na tentativa de silenciar seus apetites, de conter o impulso sexual, cujo ápice é atingido num ato de automutilação²⁵.

Tolstói era cristão, sobre isso não há dúvidas, mesmo após a excomunhão em 1901, o conde segue se definindo como cristão. Proibido de visitar templos de qualquer natureza, o cristianismo pulsa em todos os escritos dos seus últimos dez anos de vida. No entanto, trata-se de um cristianismo racional. Como se lê no ensaio de 1902 sobre a religião²⁶, essa racionalização da fé cristã não exclui a aproximação com o ideário primitivo da ponderação, do controle dos afetos, da pobreza, de largar tudo e seguir, privar-se do conforto, filigranar o texto dos evangelhos com cuidado e

²³ Vale a pena mencionar que *O Diabo* é uma narrativa profundamente autobiográfica e narra sob o signo ficcional o envolvimento de Tolstói com uma camponesa chamada Aksínia, com quem teve um filho antes de se casar com Sônia Berg. O episódio era conhecido de todos em Iásnaia Poliana, entretanto, o escritor era atormentado pelo remorso e o escrito permaneceu escondido por décadas. Ao encontrar o manuscrito já esquecido, Sônia censura o marido com "fúria e raiva". Bassínski dedica um capítulo inteiro ao conto que, sem dúvida, é um dos mais pesados e violentos do autor. Tolstói escreveu dois finais para a história. O conto está publicado nos *Contos Completos*, editado pela Cosac Naify e pela Companhia das Letras junto com outras histórias e intitula a edição (Bassínski, P. *Tolstói: A Fuga do Paraíso*, p. 106).

²⁴ Tolstói, L. *A Sonata a Kreutzer*, p. 29.

²⁵ Segue o trecho: "- Agora! Exclamou ele e, colocando o dedo indicador da mão esquerda na tora, tomou a machadinha com a mão direita, ergueu-a e golpeou abaixo da segunda falange. O dedo saltou mais leve que uma lasca de lenha, deu um giro no ar e pousou na beira da tora, caindo em seguida no chão. Escutou o barulho antes de sentir a dor, mas antes que se surpreendesse com o fato, começou a sentir uma dor pungente e o calor do sangue que escorria" (Tolstói, L. *Padre Sérgio*, p. 45-46).

²⁶ "O que é Religião e em que Consiste sua Essência". Ver Tolstói, L. *Os Últimos Dias*, p. 196.

aderir a eles incondicionalmente. A ascese se apresenta como uma das camadas da noção tolstoiana de cristianismo. Schopenhauer não concebia um Deus ou mesmo uma fé projetada para a transcendência. Estaríamos diante de uma antítese?

Lemos nos *Complementos* que, para Schopenhauer, o autêntico cristianismo é o originário, ao qual a tendência ascética é evidente. Ela é, segundo o filósofo, o cimo ao qual tudo aspira²⁷. Assim, o liame entre os projetos de Schopenhauer e Tolstói, mediado pelo niilismo, se verifica na ascese. A negação da vontade, que Nietzsche lê como sintoma de degeneração, é assimilada na doutrina de Tolstói como redenção; do mesmo modo, no projeto schopenhaueriano, a negação de tudo conduz ao nada. Eis aí a culminância da metafísica dos costumes.

4 O NIILISMO POLÍTICO

Assim como nas seções anteriores, examinar a presença do niilismo na cultura e na literatura russa seria um trabalho interminável, mas consideremos que, num primeiro momento, não parece que o niilismo tolstoiano, revestido de pujantes lastros de cristianismo e mesmo de certa mística de inclinação esotérica figurasse como força de ignição das ideias revolucionárias. No entanto, a história de Liev Tolstói dificilmente poderá ser desenraizada da história da Rússia, e sua violenta ruptura com a igreja, a virulência na crítica às instituições e a ridicularização da aristocracia conferiram ao conde um poderoso maquinário de guerrilha que, dado o caráter instável do país à época, não demoraria a se deflagrar. No curto e espirituoso ensaio de autoria desconhecida chamado *Leon Tolstói: Símbolo Perfeito da Alma Incompreendida de Sua Raça*, o autor escreve:

A sua filosofia, que teve profunda influência na iniciação e formação das correntes revolucionárias da Rússia, não é, entretanto, mais do que um naturismo místico em que, negando a eficiência das

²⁷ W II, cap. 48, p. 734.

transformações violentas pretendia obtê-las pela reforma moral dos indivíduos²⁸.

Vemos que a participação de Tolstói nos eflúvios da revolução são, à primeira vista, improváveis, mas, num exame mais atento, sua presença é vasta.

Quanto à religião, tratava-a da mesma forma negativa com que encarava a ordem econômica vigente. Após entender o absurdo da fé que foi criado e libertar-se dela com esforço (...) Por seus hábitos, era um asceta, satisfazia-se com o mínimo e, como qualquer pessoa desde a infância habituada com o trabalho tinha músculos desenvolvidos e podia realizar com destreza qualquer tipo e volume de trabalho físico (...) agora estava estudando o primeiro volume de Marx e guardava este tomo em seu saco de viagem com enorme cuidado²⁹.

O trecho é da última parte de *Ressurreição* e descreve um preso político chamado Kondrátiev. É notável a verve política e revolucionária presente neste romance; nas páginas finais, o ambiente carrega um pesado aparato social. Na linguagem, os presos se tratam por “camarada” e a revolução, a ascese, o sofrimento do povo são os assuntos preferidos. Ousamos afirmar que o niilismo político tolstoiano que culminaria na revolução aparece como um tipo de síntese, ora do niilismo pessimista de cepa schopenhaueriana que coloca em xeque os valores tradicionais e a ideia de uma fundamentação lógica da realidade e das instituições, passando pela perigosa ideia da dissolução da individualidade no todo e consequente fundação de uma solidariedade universal, até a culminância explosiva nos átrios da revolução. Isaiah Berlin se refere ao cristianismo de Tolstói como um tipo de anarquismo cristão. Mesmo Lênin³⁰ inscreve o romancista como o espelho da revolução russa, muito embora o acuse de ser um dos responsáveis pelo fracasso da revolução de 1905 por conta de seus ideais de não violência. Também Bartlett nos apresentará um Tolstói pronto para o combate, o patriarca dos bolcheviques, o revolucionário pelas palavras³¹.

²⁸ Citado por Gomide, B. *Da Estepe à Caatinga: O Romance Russo no Brasil*, p. 687.

²⁹ Tolstói, L. *Ressurreição*, p. 391.

³⁰ Lênin, V. I. *Lev Tolstói como espelho da revolução russa.*, p. 364-368

³¹ Bartlett, R. *Tolstói: a biografia*, p. 585.

Seria possível então apontar que indiretamente a filosofia de Arthur Schopenhauer teria tido algum lastro de influência na revolução russa? Dificilmente. Afirmar isso sem uma colossal argumentação soaria quase conspiratório, não chegaríamos tão longe, não aqui. No entanto, tomando a doutrina da compaixão como um tipo de niilismo, nos seria, sim, legítimo afirmar que essa ideia do desamparo, a trágica condição existencial do homem tomado individualmente, poderia constituir a matéria-prima para um tipo de solidariedade universal convergindo para a possibilidade inusitada de uma esquerda schopenhaueriana baseada inclusive na ideia da justiça eterna. O sofrimento é uma preocupação nuclear da filosofia de Schopenhauer, a miséria humana, a tirania exercida contra os povos, a escravidão, mesmo a situação dos operários nas fábricas tão vivamente retratada na literatura do XIX é aludida com ares dramáticos em vários textos, notadamente nos *Parerga e Paralipomena*³². Na mesma esteira que Tolstói, Schopenhauer ressalta a hipocrisia de religiosos, autoridades que se jactam de seguir as leis e sustentam com hipocrisia sistemas assassinos como a escravização dos negros³³. O niilismo schopenhaueriano poderia ensejar uma postura política de corte revolucionário? Se guardarmos o caráter herético desta formulação, diríamos que sim.

É interessante considerar que, se é possível pensar a filosofia de Schopenhauer como niilismo, esse niilismo não seria infértil. Obviamente, para extrairmos uma acepção política do projeto schopenhaueriano, seria necessário reconstruir o itinerário conceitual da compaixão para atingirmos uma figuração da moral que se dê diretamente no campo da experiência. Como afirma Felipe Durante³⁴, o sistema das virtudes em Schopenhauer é derivado da compaixão. A ideia de justiça e de caridade, das quais se desprendem as demais virtudes, encontram na compaixão o seu ancoradouro. Entretanto, para além do niilismo ético, poderíamos nos lançar à análise do niilismo metafísico como mecanismo de negação da ordem vigente.

³² Ver P II, § 113.

³³ "(...) aqueles demônios em figura humana, esses patifes religiosos, frequentadores da igreja que observam estritamente o sabbath, e entre eles inclusive os sacerdotes anglicanos, tratam seus inocentes irmãos negros, que por injustiça e violência caíram em suas garras diabólicas" (P I, § 114, p. 52).

³⁴ Durante, F. *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*, p. 125.

Considerando a completa falta de fundamentação racional para a vida, as instituições, as estruturas sociais, a seriedade das organizações se mostram tênues construções afixadas no vazio. Assim como em Tolstói, o niilismo metafísico poderia ser lido como um tipo de anarquia, a desvalorização da racionalidade colocaria em suspenso a suposta estabilidade lógica costurada na síntese institucional.

A doutrina da vontade cega como daquilo que é eterno retira do mundo o enganoso fundo dourado que a velha metafísica oferecia a ele. Ao expressar e ao manter o pensamento daquilo que é negativo, em completa oposição ao positivismo é exposto pela primeira vez o motivo para a sociedade entre os homens e os seres em geral: o desamparo. (...) Quando a juventude reconhece a contradição entre a situação das forças humanas e a Terra e não permite que nem nacionalismos fanatizantes e nem teorias de uma justiça transcendente lhe turvem o olhar, pode-se esperar que a identificação e solidariedade se tornem decisivas em sua vida³⁵.

A leitura de Horkheimer é sóbria e não abre espaço para romantizar a política ou para o cultivo de ideais de uma revolução como libertação, vimos como a liberdade em si mesma cabe apenas à vontade. No entanto, há na concepção horkheimeriana de Schopenhauer certa crueza na leitura do mundo. Novamente, o que chamamos de niilismo metafísico é citado pelo filósofo crítico como uma postura necessária para o reconhecimento das possibilidades de ação no coletivo. O desamparo é o núcleo da inclinação política e a hipótese de uma esquerda de inspiração niilista schopenhaueriana passaria necessariamente pelo reconhecimento da condição existencial como contraditória ou trágica.

O contraste destacado entre as forças humanas e a Terra poderia ser lido entre a disposição das individualidades e a natureza, no entanto, ao reconhecer o declínio constitutivo, a identificação e a solidariedade se tornam possíveis, ora, a compaixão não se faria em um mundo harmonioso. Ainda aqui estamos trafegando no campo do niilismo, mesmo Lütkehaus³⁶ afastando a doutrina da compaixão do quietismo, a

³⁵ Horkheimer, M. A atualidade de Schopenhauer. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, p. 205.

³⁶ Lütkehaus, L. *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und soziale Frage*, p. 15.

anulação completa da individualidade resulta no culto ao nada. Porém, segundo o intérprete, Schopenhauer prevê uma compaixão ativa, pois a imutabilidade da vontade como em-si não implica em conformar-se e esperar a morte, ao contrário, a vontade de mudança, ainda que aparente, poderia ser pensada como força motriz de uma deflagração revolucionária.

Tolstói sofreria críticas virulentas por parte de muitos teóricos e executores da revolução de 17. O fato é que, ainda que não intencionalmente, os projetos de Schopenhauer e Tolstói carregaram nos átrios de seus niilismos certa combustão de atividade política. As convergências em múltiplos âmbitos parecem apontar para o século XIX como uma porção de tempo fértil para o florescimento de várias espécies de nada. O arcabouço schopenhaueriano compõe o nada metafísico circunscrito ao âmbito da vontade cega. Essa concepção acometeria Tolstói de modo agudo e angustiante, o caminho para o nada ético se dá pela compaixão, na perda de si mesmo na universalidade, bem como na negação da vontade e silenciamento dos apetites. O limiar do nada, sua eclosão num solo conflagrado da Europa, se dará na política. O niilismo é amplamente comentado como centelha revolucionária na Rússia e, ao analisar a produção tolstoiana, vê-se que, mesmo às vésperas do estopim no século XX, já na segunda metade do XIX os frêmitos do nada já agitavam as mentes e os corações.

5 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Em obras de tamanha vastidão e influência, como as de Schopenhauer e Tolstói, ao forjarmos um diálogo crítico, incorremos sempre no perigo de sermos dissolvidos na multiplicidade temática que fervilha no interior dos trabalhos. Assim, neste artigo, procuramos nos manter próximos ao fio condutor que estabelecemos ser o niilismo, ou seja, a relação dos dois projetos com a ideia de nada e as implicações que este problema propicia diante das análises metafísica, ética e política.

Sendo a questão do sentido da existência matéria-prima da reflexão filosófica, identificamos a primeira convergência nas produções de Schopenhauer e Tolstói nesta inquietação primal do pensamento humano; boa parte da literatura russa pode ser entendida também como um tipo peculiar de adensamento filosófico. A prosa tolstoiana se mostra inconformada desde suas origens com o problema de uma justificação metafísica da existência. A possibilidade de não haver tal justificativa configura a primeira convergência niilista dos projetos que examinamos, já que uma das leituras possíveis da cegueira da vontade, vastamente defendida pelo pensamento schopenhaueriano, incorre justamente no pensamento do caráter ateleológico da vontade como um tipo rigoroso de niilismo enraizado justamente na *desfundamentação* da realidade a partir de qualquer lógica ou razão.

A acepção metafísica de um niilismo estrutural implicado nas obras de Schopenhauer e Tolstói conduz a um dos pontos mais nevrálgicos do diálogo entre os dois escritores: a questão ética. O que chamamos aqui de niilismo ético trata-se de um tipo de resolução ao nada baseada na negação dos valores aceitos comumente na vida ordinária. A negação da vontade em Schopenhauer conduziria à dissolução do indivíduo e uma consequente abertura no Véu de Maia, revelando a essência mais íntima do mundo a partir da negação do eu. A integração do indivíduo no todo é uma das premissas mais agudas da ética tolstoiana, sobretudo a partir da radicalização que se dá a partir dos anos oitenta no século XIX, precisamente o nosso recorte aqui. Nesta parte encontramos um ponto delicado, mas de extrema importância ante o exame que nos propomos, isto é, a relação dos autores com o cristianismo, mais especificamente com os evangelhos e o cristianismo primitivo. Tanto a ética schopenhaueriana como a literatura de Tolstói mobilizam a ascese como fundamento de uma postura ética verdadeira. Neste ponto, múltiplos aspectos das obras estudadas se aproximam e dialogam; buscamos elucidar algumas possibilidades de leitura a partir do emaranhado temático que a questão reivindica.

Finalizamos nosso percurso aventando a possibilidade de um desembocadouro político no movimento niilista entre a metafísica e a ética. O século XIX, turbulento do

início ao fim, oferece solo ao mesmo tempo fértil e explosivo para a propagação de ideias niilistas. Neste sentido, pensamos a literatura de Tolstói como um tipo de artefato diante do cenário russo pré-revolução e sua possível influência na formação do ambiente político. De forma um pouco mais especulativa, também a resolução política em Schopenhauer nos pareceu pertinente. Dialogando com estudos recentes acerca de sua filosofia, a possibilidade de uma leitura à esquerda nos daria legitimidade para identificar uma improvável, mas intrigante convergência niilista capturada aqui sob o espectro da ação política.

Concluímos, então, que as obras de Schopenhauer e Tolstói podem ser lidas num estreito diálogo, desde uma análise mais filológica baseada na recepção estrita do primeiro no segundo, até um exame mais conceitual amplamente projetado a partir de uma ideia específica, como em nosso caso, a noção norteadora de niilismo conduziu à identificação de algumas intimidades presentes nas obras de dois autores que certamente iluminam e adubam continuamente as ferramentas que nos permitem pensar e, quem sabe, modificar a realidade.

REFERÊNCIAS

- Barlett, R. *Tolstói: a biografia*. Trad. Renato Marques. São Paulo: Globo, 2009.
- Bassínski, P. *Tolstói: a fuga do paraíso*. Trad. Klara Guriánova. São Paulo: Leya, 2013.
- Berlin, I. "O porco-espinho e a raposa" e "Tolstói e o iluminismo". In: Hardy, H.; Kelly, A. (org.). *Pensadores russos*. Trad. Carlos Eugênio Marcondes de Moura. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- Durante, F. *Entre heresias e atualidades de Arthur Schopenhauer*. Campinas: Editora Fi, 2022.
- Gomide, B. B. *Da estepe à caatinga: o romance russo no Brasil (1837-1936)*. São Paulo: Edusp, 2011.
- Horkheimer, M. Schopenhauer und die Gesellschaft. In: *Jahrbuch der Schopenhauer-Gesellschaft für das Jahr 1955*, Vol. 36, Frankfurt am Main: Waldemar Kramer, 1955.
- Horkheimer, M. A atualidade de Schopenhauer. Trad. Lucas Lazarini Valente. *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, Vol. 9, N. 2, p. 199-208, 2018. Disponível em: <https://periodicos.ufsm.br/voluntas/article/view/36126/pdf>. Acesso em: 28 set. 2025.
- Lütkehaus, L. *Schopenhauer: metaphysischer Pessimismus und soziale Frage*. Bonn: Bouvier, 1980.

McLaughlin, S. Some Aspects of Tolstoy's Intellectual Development: Tolstoy and Schopenhauer. In: Riasanovsky, N. V.; Struve, G. (Org.). *California Slavic Studies*. V. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 1970, p. 187-208.

Philonenko, A. *Schopenhauer: une philosophie de la tragédie*. Paris: Vrin, 1980.

Rodrigues, E. V. F. *Schopenhauer, niilismo e redenção*. Campinas: Phi, 2017.

Safranski, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia*. Trad. W. Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

Salviano, J. O. S. *Labirintos do nada: a crítica de Nietzsche ao niilismo de Schopenhauer*. São Paulo: Edusp, 2013.

Schopenhauer, A. *A arte de conhecer a si mesmo*. Org. F. Volpi; trad. J. Barboza. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Schopenhauer, A. *A arte de ser feliz*. Org. F. Volpi; trad. E. Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

Schopenhauer, A. *Metafísica dos costumes*. Trad. e apres. Eli Vagner Francisco Rodrigues. São Paulo: Unesp, 2024 (V IV).

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo I. 2ª ed. Trad., apres. e notas Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 (W I).

Schopenhauer, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 (W II).

Schopenhauer, A. *Sobre a ética*. Trad. Flamarion C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Schopenhauer, A. *Sobre a liberdade da vontade*. Trad. Lucas Lazarini Valente. São Paulo: Unesp, 2021 (E I).

Schopenhauer, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001 (E II).

Steiner, G. *Tolstói ou Dostoiévski: um ensaio sobre o velho criticismo*. Trad. Isa Kopelman. São Paulo: Perspectiva, 2006.

Tolstói, L. *A morte de Ivan Ilitch*. Trad. Boris Schnaiderman; posf. Paulo Rónai. São Paulo: Editora 34, 2006.

Tolstói, L. *A Sonata a Kreutzer*. Trad. Boris Schnaiderman. São Paulo: Editora 34, 2007.

Tolstói, L. *Contos completos*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Tolstói, L. *O diabo e outras histórias*. Trad. Beatriz Morabito; Beatriz Ricci; Mayra Pinto; posf. Paulo Bezerra. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Tolstói, L. *Os últimos dias*. Org. Jay Parini. Trad. diversos. São Paulo: Penguin, 2009.

Tolstói, L. *Padre Sérgio*. Trad. Beatriz Morabito. São Paulo: Companhia das Letras, 2022.

Tolstói, L. *Ressurreição*. Trad. Rubens Figueiredo; pref. Natália Ginzburg. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

Tolstói, L. *Uma confissão*. Trad. Rubens Figueiredo. São Paulo: Mundo Cristão, 2017.

Walsh, H. The Place of Schopenhauer in the Philosophical Education of Leo Tolstoi. In: Luft, E. von der (Org.). *Schopenhauer: New Essays in Honor of His 200th Birthday*. Lewiston; Queenston; Lampeter: The Edwin Mellen Press, 1988, p. 301-326.

CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Alexandre Squara Neto

Mestrado em Filosofia pela Universidade Federal de São Paulo

<https://orcid.org/0009-0005-2142-7411> • alexandre.squara@unifesp.br

Contribuição: Escrita – primeira redação

COMO CITAR ESTE ARTIGO

Squara Neto, A. Entre o nada e a revolução: convergências niilistas em Schopenhauer e Tolstói. *Voluntas: International Journal of Philosophy*, Santa Maria - Florianópolis, v. 17, n. 1, e94141, p. 01-22, 2026. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378694141>.