



UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS E FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

CAMILO JOSÉ TEIXEIRA LIMA DOMINGUES

NIKOLAI GAVRÍLOVITCH TCHERNYCHÉVSKI E A *INTELLIGENTSIA*
RUSSA: FILOSOFIA E ÉTICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

NITERÓI
2015

CAMILO JOSÉ TEIXEIRA LIMA DOMINGUES

NIKOLAI GAVRÍLOVITCH TCHERNYCHÉVSKI E A *INTELLIGENTSIA*
RUSSA: FILOSOFIA E ÉTICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História Contemporânea II

Orientador: **Prof. Dr. Daniel Aarão Reis Filho**

NITERÓI
2015

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

D671 Domingues, Camilo José Teixeira.

Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a *intelligentsia* russa :
filosofia e ética na segunda metade do século XIX / Camilo José
Teixeira Domingues. – 2015.

346 f. ; il.

Orientador: Daniel Aarão Reis Filho.

Dissertação (Mestrado) – Universidade Federal Fluminense,
Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Departamento de História,
2015.

Bibliografia: f. 289-301.

1. Tchernychévski, Nikolai, 1828-1889. 2. Filosofia russa. I. Reis
Filho, Daniel Aarão. II. Universidade Federal Fluminense. Instituto de
Ciências Humanas e Filosofia. III. Título.

CDD 197

CAMILO JOSÉ TEIXEIRA LIMA DOMINGUES

NIKOLAI GAVRÍLOVITCH TCHERNYCHÉVSKI E A *INTELLIGENTSIA*
RUSSA: FILOSOFIA E ÉTICA NA SEGUNDA METADE DO SÉCULO XIX

Dissertação apresentada ao Curso de Mestrado do Programa de Pós-graduação em História da Universidade Federal Fluminense, como requisito para a obtenção do título de Mestre em História.

Área de concentração: História Contemporânea II

APROVADA EM:

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Daniel Aarão Reis Filho (Orientador)
Universidade Federal Fluminense

Prof. Dr. Ângelo de Oliveira Segrillo (Arguidor)
Universidade de São Paulo

Profª. Dra. Claudia Pellegrini Drucker (Arguidora)
Universidade Federal de Santa Catarina

Profª. Dra. Sonia Branco Soares (Arguidora)
Universidade Federal do Rio de Janeiro

NITERÓI
2015

*para mainha
e para vó*

AGRADECIMENTOS

Eu agradeço a todos aqueles e a todas aquelas que concorreram para a realização deste trabalho. Agradeço, particularmente, a Lilia Domingues, minha mãe, por seu amor e por sua companhia, atenção e cuidado. Agradeço aos meus tios, Zélia e Ronaldo Cintrão, pela acolhida e por toda atenção e generosidade que me dedicaram. Agradeço a Thaísa Mendes, laço mais forte entre mim e a minha imensa e querida família, aos quais também agradeço pela maneira única como cultivamos o carinho, o respeito, a perseverança e a alegria. Agradeço especialmente aos meus tios Célia e Carlos Prates e aos meus primos Diana Ribeiro e Carlos Filho por também terem sido meus pais e irmãos. Envolve neste abraço, com muita ternura e gratidão, as minhas estimadas tias Nélia Lélis e Suely Bonfim, e os meus queridos avós Maria e Francisco de Lima. Nesta pequenina e particular humanidade que constitui a minha família, aprendi a amar e a dedicar os meus sonhos à humanidade em geral.

Agradeço a Maruzia Dultra, o maior divisor de águas da minha vida, a partir de quem e quando percebi as minhas inquietações, identifiquei os meus anseios e cerzi a minha personalidade. Muito obrigado por ter me conduzido com tanto amor e, depois de tantos anos, ainda permitir que eu continue descobrindo a vida ao seu lado!

Eu agradeço a Gilcemara Esquivel, a Monize Moura, a Raiça Bomfim e a Roberta Nascimento, respectivamente, pela força do caráter, por sua graça e beleza, pela sensibilidade e pela ousadia. Curiosamente, em minha vida, reconheço antes nas mulheres os tradicionais predicados masculinos: o trabalho, a firmeza, a força, a coragem, a valentia e o ímpeto. Eu lhes agradeço a amizade e o molde.

A Sandra Marinho e a Francisco Pereira, agradeço por terem conferido substância aos meus sonhos, antes puras vontades e energia perdidas no ar. Agradeço as mãos cuidadosas com que me guiaram entre o conhecimento e o trabalho, entre a teoria e a prática, entre o marxismo e a militância política. Agradeço, especialmente, a oportunidade de integrar o Laboratório de Estudos e Pesquisas Marxistas da Faculdade de Educação da Universidade Federal da Bahia. O desempenho das minhas atividades neste grupo forjou o elo decisivo para que eu chegasse a esta presente pesquisa. Muito obrigado!

Com grande contentamento, agradeço ao meu orientador, o professor Dr. Daniel Aarão Reis, por ter recepcionado e acolhido o meu projeto de pesquisa. Agradeço a sua disponibilidade em discutir cuidadosamente os meus textos, em pontuar neles as correções

necessárias e em abrir-lhes novos caminhos e possibilidades. Assim como agradeço a generosidade com que me recebeu em sua casa, com que me disponibilizou a sua biblioteca particular e com que me apresentou aos demais professores que também me orientariam ao longo da pesquisa. Agradeço a confiança que depositou em mim e a liberdade que me conferiu na realização deste trabalho. Sobretudo, agradeço por, devendo se tratar apenas de uma orientação, ter travado comigo uma parceria. Muito obrigado!

Eu agradeço aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense, Dra. Ismênia Martins, Dr. Luiz Carlos Soares e Dr. Mário Grynspan, que me acompanharam durante a pesquisa, por sua atenção e disponibilidade. Também agradeço às professoras Dra. Ângela Reis e Dra. Maria Helena Werneck, do Departamento de Teoria do Teatro da Escola de Teatro da Universidade Federal do Estado do Rio de Janeiro, pela generosa acolhida e atenção. Agradeço aos professores do Departamento de Letras Orientais da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, Dra. Arlete Cavaliere, Dr. Bruno Gomide e Dr. Noé Policarpo Polli, por terem me acolhido e permitido a minha participação nas atividades acadêmicas de graduação e pós-graduação daquela instituição, através das quais pude me aproximar da literatura e cultura russas. Agradeço ao professor Dr. Ângelo Segrillo, do Departamento de História da Universidade de São Paulo, por sua atenção, disponibilidade e por ter me recebido no Laboratório de Estudos da Ásia – Rússia e Ásia Central.

Também agradeço, com especial atenção, aos arguidores que dedicaram o seu tempo e a sua disponibilidade em participarem da banca de defesa da presente dissertação: além do professor Dr. Ângelo Segrillo, já mencionado, às professoras Dra. Claudia Drucker, do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina, e Dra. Sonia Branco, do Departamento de Letras Orientais e Eslavas da Universidade Federal do Rio de Janeiro.

Em nome de Silvana Damasceno, eu agradeço a atenção e a disponibilidade de todos os funcionários e demais professores da Secretaria e da Coordenação do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense. Agradeço também à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo consentimento de um ano de bolsa de estudos, possibilitando a realização desta pesquisa.

Abraço afetosamente os meus colegas e amigos que fiz durante este curso de mestrado, entre eles, Bruna Dourado, Igor Pinheiro, Igor Santos, João Henrique Oliveira, Marcelo Cerqueira e Roger Anibal, pelas leituras e comentários de meus textos, pelas presença e participação nas diversas apresentações acadêmicas, pelos empréstimos de livros e por suas companhia e camaradagem.

Por fim, abraço com muito carinho Yuri Martins de Oliveira, quem, a propósito de me ensinar o idioma russo, acabou por se tornar um querido e precioso companheiro para as horas de estudo e para além delas. *Спасибо тебе, мой милый космонавт!*

Tenho a certeza de que todos aqueles e todas aquelas a quem devo reconhecimento e que, porventura, não figuram nesta breve lista, são muito bem representados por estes que aqui estão. O trabalho que segue pretendeu ser grato e estar à altura de todos vocês.

RESUMO

DOMINGUES, Camilo José Teixeira Lima. **Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a *intelligentsia* russa:** filosofia e ética na segunda metade do século XIX. 2015. 346 p. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2015.

Este trabalho realiza um estudo e análise da vida e da obra do jornalista e pensador russo Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski (1828-1889). Tchernychévski pertenceu às gerações de 1850 e 1860 da *intelligentsia* russa e, durante o período em que trabalhou para a revista “O Contemporâneo”, entre 1853 e 1862, foi considerado uma das vozes radicais mais influentes entre os intelectuais e para a juventude russa. Em 1860, publicou o seu mais conhecido ensaio filosófico, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, foco da presente pesquisa. Esta obra é um testemunho das influências filosóficas assimiladas por Tchernychévski, com destaque para os alemães Ludwig Feuerbach e Ludwig Büchner, e para o inglês John Stuart Mill. Nela estão expostas as bases de suas concepções filosóficas e éticas, que são analisadas nesta dissertação de acordo com o materialismo feuerbachiano e com o utilitarismo inglês. Para além de seu pensamento filosófico e ético, Tchernychévski representou um verdadeiro catalisador entre a vida social, artística e política russa de meados do século XIX e as principais correntes políticas e filosóficas em voga na Europa ocidental. Destacou-se por seu papel de comentarista e divulgador daquelas correntes que o influenciaram, além de ter trazido contribuições próprias, de acordo com a realidade histórica da Rússia.

Palavras-Chave:

Nikolai Tchernychévski, *Intelligentsia* russa, História da Filosofia Russa

ABSTRACT

DOMINGUES, Camilo José Teixeira Lima. **Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky and Russian *intelligentsia***: philosophy and ethics in the second half of the nineteenth century. 2015. 346 p. Master's thesis (Master in History). History Graduation Program. Fluminense Federal University, Niterói, 2015.

This dissertation conducts a study and analysis of the life and work of the Russian journalist and thinker Nikolay Gavrilovich Chernyshevsky (1828-1889). Chernyshevsky belonged to the 1850 and 1860's generation of the Russian *intelligentsia* and while working at the journal “Contemporary”, between 1853 and 1862, was considered one of the most influential radical voices among intellectuals and to the Russian youth. In 1860, he published his most famous philosophical essay, “The Anthropological Principle in Philosophy”, focus of this research. This essay bears witness to the philosophical influences assimilated by Chernyshevsky, especially the Germans Ludwig Feuerbach and Ludwig Büchner and the British John Stuart Mill. He exposes the basis of his philosophical and ethical views, which are analyzed in this dissertation according to the Feuerbachian materialism and to the English utilitarianism. Besides his philosophical and ethical thought, Chernyshevsky was a real catalyst between the mid-nineteenth-century Russian social, artistic and political life and the political and philosophical trends in vogue in Western Europe. He stood out for his commentator and disseminator role about those currents that influenced him, and also brought his own contributions, according to the Russian social reality.

Keywords:

Nikolay Chernyshevsky, Russian *Intelligentsia*, History of Russian Philosophy

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Ordem	Descrição	Página
Tabela 1.	Tabela de Posições Sociais – <i>Tábel o rángakh</i> .	21
Figura 1.	Igreja de São Sérgio de Radonej em Sarátov vista do rio Volga (canto superior direito), por volta de 1864.	43
Figura 2.	Pintura “Os Rebocadores do Volga” (1870-1873), de Iliá Riépin.	49
Figura 3.	Pintura <i>Пугачёв на Соколовой горе</i> , “Pugatchóv no Monte Sokolova”, de Vassíli Óssilovitch Fomitchóv, 1949.	52
Figura 4.	Vista panorâmica de Sarátov.	53
Figura 5.	Pintura <i>Чернышевский за переводом истории</i> , “Tchernychévski traduzindo História”, de I. I. Mikhêiev.	54
Figura 6.	Residência da família Tchernychévski-Pypin.	56
Figura 7.	Cerimônia de Execução dos Petrachievistas na Praça Semiónovski, São Petersburgo, em 22 de dezembro de 1849.	62
Figura 8.	Tchernychévski e Olga.	68
Figura 9.	Colaboradores da revista “O Contemporâneo” nos anos 1850 e 1860.	71
Figura 10.	Nekrássov e Dobroliúbov.	75
Figura 11.	Os filhos de Tchernychévski.	80
Figura 12.	Litografia <i>Пожар в Петербурге 28 и 29 мая 1862 года</i> , “Incêndio em São Petersburgo em 28 e 29 de maio de 1862”.	82
Figura 13.	Capa da edição de março de 1863 da revista “O Contemporâneo” (volume 95, número 3), na qual foi publicada a primeira parte do romance “O que fazer”, de Tchernychévski.	85
Figura 14.	Página 5 da edição de março de 1863 da revista “O Contemporâneo” (volume 95, número 3), na qual foi publicada a primeira parte do romance “O que fazer”, de Tchernychévski.	86
Figura 15.	Representação da Cerimônia de Execução Civil de Tchernychévski em 1864.	88
Figura 16.	Tchernychévski no exílio.	89

SUMÁRIO

Apresentação	13
Introdução	17
Capítulo 1	41
Aspectos biográficos de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski	
1.1. Gavriil Ivánovitch Tchernychévski	42
1.2. Sarátov	47
1.3. Infância e juventude	53
1.4. Universidade de São Petersburgo	58
1.5. Casamento	66
1.6. Revista “O Contemporâneo”	70
1.7. Prisão, exílio e morte	83
Capítulo 2	91
Filosofia em Tchernychévski	
2.1. A relação do intelectual com a sociedade	98
2.2. Materialismo filosófico	141
2.3. Epistemologia e método	175
Capítulo 3	195
Ética em Tchernychévski	
3.1. As influências e as repercussões éticas e filosóficas	218

Considerações Finais	252
Referências	289
Referências Bibliográficas	289
Referências Iconográficas	299
Anexos	302
Anexo A – Nikolai G. Tchernychévski: contribuição à filosofia da história na Rússia do século XIX	302
Anexo B – “O Caráter do Conhecimento Humano”	322
Anexo C – Tabela de Nomes Transliterados Russo-Português	340

Apresentação

O presente trabalho é resultado do projeto de pesquisa intitulado “Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a *intelligentsia* russa: filosofia, arte e revolução na segunda metade do século XIX”, desenvolvido a nível de mestrado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal Fluminense no período de março de 2013 a março de 2015. A pesquisa esteve vinculada à área de concentração “História Contemporânea II” e foi orientada pelo professor Dr. Daniel Aarão Reis Filho, contando com o patrocínio da CAPES a partir de abril de 2014.

A referida pesquisa teve como objetivo inicial demonstrar, através do estudo e análise da vida e da obra do jornalista e pensador russo Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski, as contribuições da *intelligentsia* russa do século XIX para o desenvolvimento da *arte, filosofia e política* russas naquele século e no início do seguinte. No entanto, no decorrer de seu desenvolvimento e dadas a profundidade e a relevância dos estudos realizados, o foco da pesquisa foi restringido a apenas um dos três campos pretendidos inicialmente: a *filosofia* e a *ética*. Optou-se por prescrutar primeira e minuciosamente as origens de seu pensamento filosófico a fim de fornecer os necessários alicerces para que, a partir daí, seja possível compreender a abrangência de toda a sua obra através da realização de trabalhos futuros.

Esta dissertação, portanto, procurou reconstituir aspectos históricos e biográficos de Tchernychévski, num esforço de compreender o homem e a sua época, e debruçou-se, sobretudo, na análise de sua mais conhecida e importante obra filosófica, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, publicada em 1861. A partir deste texto, foram analisadas as contribuições do pensador russo no campo da filosofia e da ética à luz das influências recebidas dos filósofos e intelectuais que marcaram o seu pensamento: Ludwig Feuerbach, Ludwig Büchner e John Stuart Mill, além de representantes do materialismo francês.

Dessa maneira, na **Introdução**, são apresentadas sumariamente informações históricas sobre a Rússia, com objetivo de se contextualizar o momento em que se deu o surgimento de Tchernychévski e o desenvolvimento de sua obra, focando na posição de destaque e de influência social e política da *intelligentsia* russa, e na ascensão social dos *raznotchíntsy* (grupo social heterogêneo ao qual pertencia Tchernychévski).

No **Capítulo 1**, “Aspectos Biográficos de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski”, segue um resumo biográfico do pensador russo. Com base em diversas biografias e inúmeros

trabalhos já dedicados a Tchernychévski, são expostos alguns aspectos de sua vida, com destaque para o importante papel de seu pai, Gavriil Ivánovitch Tchernychévski, na sua formação; para o lugar da província russa, Sarátov, em sua vida, onde viveu a sua infância e os primeiros anos da juventude; para a sua graduação na Universidade de São Petersburgo; o seu casamento; o seu trabalho como crítico literário e jornalista na revista “O Contemporâneo”, quando elaborou quase a totalidade de sua obra crítica e teórica e quando desempenhou suas atividades políticas mais relevantes; e, enfim, para os anos de prisão e exílio quando, entre outras atividades, escreveu o seu primeiro e mais conhecido romance, “O que fazer?” (1863).

Tendo se acercado da época em que viveu e de elementos cruciais de sua própria vida, parte-se para a compreensão de sua obra filosófica e ética. Apesar de inúmeros textos, cartas e entradas em seus diários serem utilizados como referência, o principal trabalho que serve de guia para os dois próximos capítulos é o seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”. No **Capítulo 2**, “Filosofia em Tchernychévski”, são analisadas as concepções filosóficas de Tchernychévski trazidas naquele ensaio, assim como as influências recebidas dos alemães Ludwig Feuerbach, presença determinante no pensamento de Tchernychévski, e Ludwig Büchner. O capítulo é dividido em três seções, cada qual discutindo os pontos mais relevantes de suas concepções político-filosóficas: a relação do intelectual com a sociedade; o materialismo filosófico; e a epistemologia e o método. Nele se discutem as origens, a abrangência e os limites de sua filosofia materialista, bem como as suas repercussões políticas.

O **Capítulo 3**, “Ética em Tchernychévski”, é dedicado a tratar exclusivamente de suas concepções éticas, de acordo com as questões suscitadas no referido ensaio, com destaque para o estudo e a análise da escola utilitarista. São trazidos para o diálogo com Tchernychévski dois grandes expoentes da filosofia materialista francesa, Helvétius e Holbach, além dos mais conhecidos representantes do utilitarismo, os ingleses Jeremy Bentham e John Stuart Mill. Ao final, também são apresentadas e discutidas as análises do pensamento ético de Tchernychévski elaboradas por Gueórgui Plekhánov e Anatóli Lunatchárski. Nas **Considerações Finais**, são apresentadas a discussão das questões levantadas ao longo dos capítulos, as conclusões que dela se podem extrair, bem como as perspectivas e os limites do presente trabalho.

Tratando-se de um pensador ainda pouco conhecido no Brasil, seja no meio acadêmico ou político, seja em geral, sempre que possível, esta dissertação buscou trazer as palavras do próprio Tchernychévski, na tentativa de promover a sua familiarização com o leitor. Da

mesma forma, os interlocutores do pensador russo também são citados expressamente para que, do diálogo apresentado, se permita ao leitor experimentar o calor das discussões e tirar as suas próprias conclusões, e não apenas aquelas apresentadas por este autor. A apresentação das ideias de Tchernychévski é um dos objetivos desta presente dissertação, cumprido o mais fielmente quanto mais garantido o espaço para o pensador falar por si.

Além da apresentação do conteúdo, deve-se também chamar a atenção para alguns aspectos formais do texto. Ao longo dos capítulos, tendo em vista o conhecimento incipiente da história da Rússia oitocentista pelo público brasileiro em geral e a necessária contextualização do período e do ambiente social e político no qual viveu Tchernychévski, recorreu-se à utilização de **notas de rodapé** explicativas, numeradas em algarismos arábicos, através das quais são apresentados resumos biográficos de importantes figuras históricas e relatos de fatos históricos relevantes. Por vezes, a grande extensão das notas é justificada pela relevância da participação de alguns destes personagens ou acontecimentos no desenvolvimento intelectual e político de Tchernychévski, sem a qual não se poderia compreendê-lo adequadamente. As notas de rodapé também visam a proporcionar um diálogo contextualizado entre o pensador e o seu tempo.

Também são utilizadas **notas de fim**, numeradas em algarismos romanos, que cumprem o papel de notas de tradução. Dada a quase totalidade das fontes consultadas estarem em língua estrangeira, todas as citações traduzidas têm a sua versão original apresentada nas notas de fim. Deve-se acrescentar que as versões originais a partir das quais foram realizadas as traduções referem-se às versões consultadas, que nem sempre correspondem ao idioma original daquela obra. Por exemplo, quando é referido o “original” do ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” está se referindo à versão consultada em idioma inglês, não à versão “original” em russo, apesar de que, quando identificada a necessidade, ter sido feito o devido cotejamento entre as versões. Por último, é importante deixar claro que todas as traduções presentes neste trabalho foram realizadas e são responsabilidade de seu autor.

Em relação às fontes das imagens – figuras – apresentadas neste trabalho, para efeito de lhe garantir uma melhor formatação e maior fluidez na leitura, estas foram relacionadas no item **Referências, seção b**, “Referências Iconográficas”, e não no corpo do texto.

No item **Anexos** desta dissertação seguem dois outros importantes trabalhos realizados ao longo da pesquisa e complementares à dissertação final, além de uma relação de todos os nomes russos que aparecem transliterados no trabalho para fins de apreciação, conferência e padronização. No **Anexo A**, “Nikolai G. Tchernychévski: contribuição à filosofia da história

na Rússia do século XIX”, é apresentado o artigo de mesmo título elaborado por este autor e publicado na revista História da Historiografia (Número 15, 2014). Nele, é esboçada a concepção de filosofia da história de Tchernychévski com base em três de seus mais importantes ensaios: “O Princípio Antropológico na Filosofia”, “O Caráter do Conhecimento Humano” e “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade”. No **Anexo B**, é apresentada uma versão traduzida do ensaio “O Caráter do Conhecimento Humano”, publicado por Tchernychévski em 1885, com base em versão em idioma inglês, designada no anexo. O **Anexo C**, como referido, traz a “Tabela de Nomes Transliterados Russo-Português”.

Por último, neste trabalho, as datas referentes ao calendário russo anteriores a 14 de fevereiro de 1918, como datas de nascimento e morte, registros de correspondências e de entradas em diários, além de datas de acontecimentos relevantes, estão representadas de acordo com o calendário juliano (velho estilo). Já as datas referentes ao calendário da Europa ocidental, bem como aquelas do calendário russo posteriores a 14 de fevereiro de 1918, seguem conforme o calendário gregoriano (novo estilo).

Esta dissertação pretendeu reunir e discutir os elementos teóricos e documentais necessários para se compreender e analisar a obra de um dos mais importantes e determinantes pensadores russos de meados do século XIX, além de aproximar a vida e a obra de Tchernychévski do público brasileiro. Tchernychévski representou um poderoso catalisador entre a vida social e política russa, e o pensamento filosófico, ético e estético que se desenvolvia naquele momento dentro e fora das fronteiras do império russo. Isto é o que se pretende demonstrar nas próximas páginas.

Introdução

Raznotchintsy e Intelligentsia: o termo, o conceito e o fenômeno

Há um intenso debate sobre o caráter social e histórico do Estado Imperial Russo, se este teria reproduzido as mesmas dinâmicas e estruturas dos Estados europeus do Ocidente ou se teria se desenvolvido de um modo tão peculiar a ponto de inviabilizar tal comparação. Dessa forma, argumenta-se que, enquanto nos Estados medievais europeus o sistema de estratificação social teria se desenvolvido “organicamente” até se conformarem os quatro principais estamentos, a nobreza, o clero, os mercadores (os burgueses citadinos) e os servos, na Rússia teria ocorrido uma estratificação “não-orgânica”, partindo de cima, da autoridade e dos decretos reais, na tentativa de conformarem o Estado russo aos padrões de seus *primos* do ocidente.

Até meados do século XVII, a Rússia compunha-se de um aglomerado de principados e de povos conquistados centralizados em torno do principado de Moscou desde a promulgação do *Sudiébnik* (*Судебник*), Código de Leis implantado em 1497 pelo grão príncipe Ivan III, o Grande. Apesar dos esforços de unificação e centralização de toda a *Rus*, a sua organização social ainda permaneceria por dois séculos bastante diversificada e fragmentada. Segundo Gregory Freeze, em meados do século XVII, ainda havia por volta de quinhentas diferentes designações em toda a escala de estratificação social, reunindo os mais diversificados grupos sociais,¹ das bordas da Europa aos limites orientais da Ásia, ligados ou não por laços de hereditariedade, propriedade e poder (FREEZE, 1986, p. 14).

A estratificação social observada na Rússia não correspondia exatamente ao padrão estamental tradicional observado na Europa durante o período medieval. Na “sociedade moscovita”, aqueles considerados nobres e os religiosos sustentavam um *tchin* (*чин*), um título ou uma posição social, que ao mesmo tempo designava o estrato social particular ao qual pertenciam. Cada *tchin* possuía direitos, privilégios e obrigações específicas com o

¹ Tendo em vista a pluralidade e inespecificidade das designações para os diversos grupos sociais naquele período, como estamento, estado (*soslovie*), classe (*klass*), classe-estamento (*klass-soslovie*), entre outras, bem como as consequências destas classificações para o estudo da história e as suas repercussões políticas, optou-se nesta Introdução por utilizar simplesmente o termo geral *grupo social* quando couber a designação a um aglomerado de indivíduos unidos por laços de hereditariedade, de propriedade, de poder, ou laços regionais. A discussão sobre a definição exata do termo a se utilizar divide historiadores das mais diversas correntes, dos leninistas aos não marxistas, precisamente por se tratar de um período de transição na dinâmica social do império russo e por implicar em interpretações as mais diversas sobre a dinâmica de classes que antecedeu e justificou – ou não – a Revolução de 1917. Apesar da questão promover um instigante debate, este trabalho não se debruçará especificamente sobre ela.

Estado, e representava um interesse particular de cada subgrupo social, não tendo se desenvolvido um conjunto de *tchin* ao qual se pudesse denominar coletivamente de nobreza como teria ocorrido na formação dos estamentos feudais tipicamente europeus. Também não havia um *tchin* específico para os mercadores ou para os servos, tendo em vista que esta classificação aplicava-se apenas aos considerados nobres e aos religiosos.

Em 29 de janeiro de 1649, o czar Aleksei I promulgou o *Sobórnoie Ulojénie* (*Соборное уложение*), novo Código de Leis que substituía e atualizava o *Sudiébnik*. Neste novo Código, entre diversas designações aos inúmeros grupos sociais que compunham a *Rus*, eram identificados e denominados quatro grandes grupos, que equivaleriam aos estamentos feudais europeus: *slujilye liudi* (*служилые люди*), os homens que prestavam serviço ao Estado, o que equivalia à nobreza, visto que até então o serviço ao czar era um “privilégio” dos nobres; o clero ordenado; *posadskie* (*посадские*), os moradores das cidades, como artesãos e comerciantes; e os *uezdnye liudi* (*уездные люди*), os camponeses, que se dividiam em *pomestie* (*поместье*), servos de propriedade do czar, também chamados de servos do Estado, e os *vottchina* (*вотчина*), servos que pertenciam aos nobres (BECKER, 1959, p. 63-64).

Diante da lei, a distinção social se dava não apenas pelo status e poder político e econômico de cada grupo ou estamento, como também por sua elegibilidade fiscal. Cada grupo social tinha obrigações específicas com o Estado, cabendo aos nobres o serviço administrativo-burocrático e o comando das forças armadas, e aos demais o recolhimento de impostos, que se daria de forma monetária, no caso dos cidadãos, ou *in natura*, no caso dos servos (que, em seguida, também pagariam em valor corrente). As obrigações destes últimos com o Estado também incluíam a conscrição e o pagamento de passaporte para se locomoverem no interior do império. Obviamente, a carga fiscal era incrementada por expedientes extraordinários na vicissitude de guerras ou de construção de grandes obras públicas. Apesar do *Sobórnoie Ulojénie* haver instaurado uma estratificação semelhante à estamental, é importante salientar que a grande divisão social operante era mesmo a elegibilidade fiscal: havia os contribuintes e os isentos de contribuição (estrato no qual também se incluía a Igreja).

Segundo Elise Wirtschafter, foi a partir do Código de Leis de 1649 que os inúmeros *tchin* começaram a se aglutinar em torno de uma forma social semelhante ao estamento feudal europeu. Ou seja, cada *tchin* perderia paulatinamente a sua identidade particular em nome de uma identidade de grupo, a nobreza, na qual se coadunariam e constituíram laços de hereditariedade, poder e propriedade. De acordo com a historiadora, os *tchin* moscovitas

“começaram a se aglomerar em grupos maiores chamados *sostoianii* (singular, *sostoianie*) ou *sosloviia* (singular, *soslovie*)”² (WIRTSCHAFTER, 1992, p. 325).¹ Apesar de, como aponta Gregory Freeze, tais designações terem se tornado comuns e prevalentes apenas a partir do final do século XVIII, Wirtschafter sustenta que o fenômeno que as ensejaria já acontecia no início daquele século, qual fosse a coadunação de pequenos *tchin* em grandes grupos sociais coesos por laços de consanguinidade e responsabilidade.³

No início do século XVIII, terminada a Grande Guerra do Norte (1700-1721), Pedro I, o Grande, retomou uma série de medidas para reordenação e modernização do Estado russo, com os olhos voltados em boa parte para o modelo do Ocidente. Diversos decretos administrativos e fiscais foram promulgados tendo em vista a recuperação das finanças do Estado, o controle das acirradas disputas entre as facções da nobreza, a formação de uma burocracia dedicada e profissional e a expansão da educação tanto em nível geral quanto

² Segundo Gregory Freeze, não havia apenas um processo de aglutinação de dois sistemas de estratificação social. Baseando-se em registros oficiais e jurídicos do início do século XIX, Freeze argumentou que o termo *soslovie* não designaria apenas grandes grupos sociais, mas também era válido para se referir a pequenos grupos, como uma profissão, por exemplo. Dessa maneira, a designação *soslovie* não teria superado, nem abarcado por inteiro o termo anterior, *tchin*. Antes, teriam convivido por largo período preservando as suas diversas acepções: “os séculos XVIII e XIX não testemunharam uma simples agregação dos *tchin* medievais aos *sosloviia*, como postulado na visão tradicional. Na verdade, havia uma tendência de combinar as inúmeras categorias sociais em grupos maiores” (FREEZE, 1986, p. 18-19. Tradução nossa). Freeze também salientou que tal agregação de uma categoria na outra só poderia ter ocorrido em relação à nobreza, na qual os diversos *tchin* poderiam ter se reunidos em *sosloviia*. Nos demais grupos sociais, o mesmo fenômeno não poderia ter tomado lugar, uma vez que os camponeses, por exemplo, não possuíam *tchin*, sugerindo que o seu processo de definição em *soslovie* teria se dado de modo diverso e não por agregação de categorias anteriores.

³ A grande discussão acadêmica (histórica) e política que se travou desde então é se o *sostoianie* ou *soslovie* russo (cuja tradução mais apropriada para o português seria, preservando-se o seu sentido histórico, *estamento* ou *estado social*) corresponderia ou não aos *États* franceses ou aos *Stände* alemães. Como exposto, a questão pungente entre os historiadores russos e não russos era se a Rússia teria engendrado o mesmo padrão de desenvolvimento econômico e social de seus vizinhos do ocidente, se teria constituído um feudalismo clássico e se a sua organização social imperial teria reproduzido aquela feudal tradicional. Havia uma dinâmica tão complexa entre as diversas faixas sociais russas, com uma tal fluidez entre uma e outra, podendo por exemplo, haver servos comerciantes e nobres *déclassés*, tão pobres quanto servos, que tal questão, diante da esperada rigidez de um estamento feudal tradicional europeu, continua movendo acalorados e justificados ânimos tanto no meio acadêmico quanto político, posto que a definição da organização social imperial russa tem repercussões diretas no entendimento da dinâmica de classes que daria lugar à Revolução de 1917. No campo acadêmico, estão em lados opostos Gregory Freeze, que defende que a consolidação do termo *soslovie* designando estamento social só teria se dado a partir do final do século XVIII, sendo anacrônica a sua utilização para se referir a fenômenos sociais anteriores ao seu estabelecimento, e Michael Confino, que advoga que o termo, desde o início do século XVIII possuía ampla utilização na Rússia, tanto podendo se referir a um grupo social abrangente (e diversificado internamente, como a nobreza) como a subgrupos sociais e profissionais, ou seja, o termo compreenderia diversas acepções históricas e sociais e não apenas aquela semelhante ao estamento feudal europeu. Para Confino, o termo *soslovie* é tão abrangente e inespecífico que sua utilização como categoria analítica seria até mesmo inadequada. No campo político, também entra em disputa um terceira corrente, leninista, que advoga a existência de um conceito intermediário entre classe e estamento, o *klass-soslovie* (*класс-сословие*), que seria uma formação social de transição entre a sociedade estamental tipicamente europeia, a sociedade de castas asiática e as classes da iminente sociedade capitalista. Para mais sobre esta discussão, ver Gregory Freeze, *The Soslovie (Estate) Paradigm and Russian Social History*, 1986 e Michael Confino, *The “soslovie” (estate) paradigm: reflections on some open questions*, 2008. Para a abordagem marxista sobre a relação entre estamentos e classes, ver Karl Marx, *Contribuição à Crítica da Economia Política*, 2008.

acadêmico. Assim, em meio ao mesclado ambiente social russo, já subdividido em inúmeros *tchiny* herdados do período moscovita e, vez ou outra, aglutinados na forma de grandes grupos sociais, *sosloviia*, mais propriamente identificados por sua permeabilidade do que por sua rigidez, além das inúmeras subclassificações dos servos e moradores urbanos, as reformas de Pedro acrescentaram dois decisivos instrumentos de estratificação social que, em boa medida, vigorariam até a Revolução de 1917: a *Tábel o rángakh* (*Табель о рангах*) e a *Podúchnaia podat* (*Подушная подать*). De acordo com Catherine Schuler, “como tantas das reformas de Pedro, tanto a *Tábel o rángakh* como a *Podúchnaia podat* foram destinadas a maximizar o acesso do Estado aos recursos humanos e econômicos, acelerar o processo de modernização e aumentar o prestígio internacional da Rússia”ⁱⁱ (SCHULER, 2009, p. 16).

A *Tábel o rángakh* (em tradução aproximada, “Tabela de Patentes”, “Tabela de Hierarquias”, “Tabela de Categorias” ou simplesmente “Tabela de Posições Sociais”) foi um instrumento de dupla função decretado por Pedro, o Grande, em 24 de janeiro de 1722 (ALSTON, 1969, p. 6). Substituiu o tradicional sistema de hierarquia da nobreza russa, o *mestnitchestvo* (*местничество*), que havia prevalecido entre os séculos XV e XVII, tendo sido abolido formalmente pelo czar Fiódor III em 1682. De acordo com o *mestnitchestvo*, apenas os boiardos teriam o direito de ocuparem os postos de governo e comando no Império Russo, sucedendo uns aos outros através de uma complexa ordem de ancestralidade e precedência entre as famílias aristocráticas. Tendo em vista, portanto, a limitação do poder dos boiardos e a consolidação da dinastia Romanov, Pedro extinguiu a Duma Boiarda em 1711 e lançou uma série de decretos posteriores que culminariam em 1722 com a *Tábel o rángakh* como novo critério de definição hierárquica dos postos da corte, *Pridvornye tchiny* (*Придворные чины*), das forças armadas, *Voiennye tchiny* (*Военные чины*), e da burocracia do Estado, *Grajdanskie tchiny* (*Гражданские чины*). Além de controlar politicamente a facção dos boiardos, Pedro pretendia modernizar e profissionalizar a administração e a força militar do império, estabelecendo formalmente uma escala de ascensão baseada no serviço prestado ao Estado (no tempo de serviço e no mérito) e não na linhagem de cada grupo da nobreza.

A “escada de 14 degraus”, como ficou conhecida a *Tábel o rángakh*, tinha quatorze níveis ou posições que poderiam ser ocupados pelos membros da corte, militares e burocratas e só poderia ser galgada por nobres que, a princípio, iniciariam todos na décima quarta posição. Desta primeira e mais elementar posição até a nona, os ocupantes teriam direito à nobreza individual. Da oitava posição à primeira (o *chanceler* ou o *general*), os ocupantes teriam direito à nobreza hereditária.

Tabela 1. Tabela de Posições Sociais – *Tábel o rángakh.*

Класс Classe	Гражданские чины (статские) Tchiny Civil (Estado)	Военные чины Tchiny Militar	Придворные чины Tchiny da Corte
I	<i>Канцлер</i> Chanceler <i>Действительный тайный советник 1-го класса</i> Grão-Conselheiro Privado – Primeira Classe	<i>Генерал-фельдмаршал</i> General-Marechal de Campo	...
II	<i>Действительный тайный советник</i> Grão-Conselheiro Privado <i>Вице-Канцлер</i> Vice-Chanceler	<i>Генерал от инфантерии</i> General de Infantaria <i>Генерал от кавалерии</i> General de Cavalaria	<i>Обер-камергер</i> Camareiro-Mor <i>Обер-гофмаршал</i> Marechal-Mor
III	<i>Тайный советник</i> Conselheiro Privado	<i>Генерал-лейтенант</i> General-Tenente	<i>Гофмаршал</i> Marechal
IV	<i>Действительный статский советник</i> Grão-Conselheiro de Estado	<i>Генерал-майор</i> General-Major	<i>Камергер</i> Camareiro
V	<i>Статский советник</i> Conselheiro de Estado	<i>Бригадир</i> Brigadeiro <i>Капитан-командор</i> Capitão-Comandante	<i>Церемониймейстер</i> Mestre de Cerimônias <i>Камер-юнкер</i> Cadete Camareiro
VI	<i>Коллежский советник</i> Conselheiro Ministerial <i>Военный советник</i> Conselheiro Militar	<i>Полковник в пехоте</i> Coronel de Infantaria <i>Капитан 1-го ранга во флоте</i> Capitão da Marinha – 1ª Patente	<i>Камергер</i> Camareiro
VII	<i>Надворный советник</i> Conselheiro da Corte	<i>Подполковник в пехоте</i> Tenente Coronel de Infantaria <i>Капитан 2-го ранга во флоте</i> Capitão da Marinha – 2ª Patente	...
VIII	<i>Коллежский асессор</i> Assessor Ministerial	<i>Премьер-майор и секунд-майор</i> 1º e 2º Major de Infantaria <i>Капитан 3-го ранга во флоте</i> Capitão da Marinha – 3ª Patente	<i>Титулярный камергер</i> Camareiro Titular
IX	<i>Титулярный советник</i> Conselheiro Titular	<i>Капитан в пехоте</i> Capitão de Infantaria <i>Капитан-поручик во флоте</i> Capitão-Tenente da Marinha	<i>Камер-юнкер</i> Cadete-Camareiro
X	<i>Коллежский секретарь</i> Secretário Ministerial	<i>Капитан-поручик в пехоте</i> Capitão-Tenente de Infantaria <i>Лейтенант во флоте</i> Tenente da Marinha	...
XI	<i>Корабельный секретарь</i> Secretário Naval	<i>Корабельный секретарь во флоте</i> Secretário Naval da Marinha	...
XII	<i>Губернский секретарь</i> Secretário de Governo	<i>Подпоручик в пехоте</i> Tenente de Infantaria	<i>Камердинер</i> Criado de Quarto <i>Кондитер</i> Confeiteiro
XIII	<i>Кабинетский регистратор</i> Escrivão de Gabinete <i>Провинциальный секретарь</i> Secretário de Província <i>Сенатский регистратор</i> Escrivão do Senado <i>Синодский регистратор</i> Escrivão do Sinodo	<i>Подпоручик в пехоте</i> Tenente de Infantaria <i>Секунд-поручик в артиллерии</i> Segundo-Tenente de Artilharia	...
XIV	<i>Коллежский регистратор</i> Escrivão Ministerial <i>Коллежский юнкер</i> Cadete Ministerial	<i>Прапорищик в пехоте</i> Insignias	...

Fonte: (HASSELL, 1970, p. 284. Com adaptações. Tradução nossa)

Cada uma das quatorze posições era designada de *klass* (класс), “classe”, e cada divisão hierárquica dentro da classe era chamada de *tchin*, designando “título”. O *tchin* e a *klass* designavam o *rang* (ранг), a posição, categoria ou status do indivíduo (HASSELL, 1970, p. 283-284). A novidade era que indivíduos não nobres poderiam conquistar títulos de nobreza (individual ou até mesmo hereditária) se se dedicassem a atividades específicas, como a educação, por exemplo, ou demonstrassem comprovado comprometimento com as atividades do Estado. Apesar da exclusividade dos nobres na ocupação de postos administrativos e de comando militar, tal exclusividade, tendo em vista a necessidade de profissionalização do Estado, tornava-se paulatinamente apenas uma precedência, uma vez que o império não poderia prescindir de servidores hábeis e competentes, que muitas vezes não era possível de se encontrar entre a nobreza.

Na verdade, a nobreza boiarda permaneceu entre descontente ou desconfiada com as reformas de Pedro, o Grande. Por exemplo, a tentativa do czar de generalização da educação ginásial entre os nobres esbarrou na sua resistência política. Até o final do século XVIII, ainda eram não nobres que preenchiam a maioria das vagas nos ginásios e nas universidades do império. Destacadamente, filhos de clérigos — tendo em vista que foi a própria Igreja que inicialmente organizou as primeiras escolas de formação, os *seminários* —, filhos de militares, comerciantes e até mesmo de servos, além de ex-servos.

Desde o início, a nobreza impôs uma determinada resistência à obrigação adicional de ir à escola. Para incentivar o seu cumprimento, o czar proibiu os homens nobres de se casarem antes da conclusão de seu serviço escolar. Como a evasão escolar continuou, as autoridades recorreram à prisão, ao chicote, aos grillhões, e à perseguição com cavalos e cães de caça para preencherem as salas de aula com os recrutas das ordens inferiores. Entre 1714 e 1722, apenas 93 alunos em 1.389 concluíram o curso. O restante, nas palavras do relatório oficial, simplesmente “fugiram”. Em 1727, a nobreza foi responsável por magros 2,5% dos dois mil alunos do sistema. Os artesãos contribuíram com 4,5%, funcionários de baixo escalão com 18%, soldados com 20%, e o estado clerical com 45%. (...) A causa do ensino público foi salva no século XVIII pela igreja. Os filhos dos sacerdotes não só regularmente forneciam mais da metade de alunos para as escolas seculares, mas como os estabelecimentos do estado fracassaram, São Petersburgo se virou diretamente para as autoridades eclesiásticas. Benefícios fiscais e privilégios especiais incentivaram os mosteiros a ensinarem as crianças em massa, e um número de bispos foi convencido a fornecer instrução gratuita para os filhos dos sacerdotes. Finalmente, em 1721, um novo código legal reorganizou a igreja. Além de garantir o controle do Estado sobre os assuntos religiosos, a lei exigia que cada diocese mantivesse uma escola com seus próprios recursos. (...) A partir de 1721 até 1786, a Igreja Ortodoxa foi responsável por fornecer as limitadas oportunidades educacionais que havia para a população em geral.ⁱⁱⁱ (ALSTON, 1969, p. 5-6)

Com o crescimento populacional, expansão das fronteiras e desenvolvimento econômico do império, o século XVIII russo viu proliferarem indivíduos e grupos sociais que desafiavam a estratificação social tradicional, fosse a dos tradicionais *tchiny* moscovistas, fosse a dos *sosloviia*. Camadas médias e profundamente mescladas entre si, compostas por nobres empobrecidos, mercadores enriquecidos, servos artesãos e comerciantes, militares retirados, estudantes filhos de militares e de clérigos, além de ex-servos perfizeram um complexo interstício social que interessava ao Estado classificar, não apenas por sua disponibilidade em compor as novas funções burocráticas do Estado e preencherem os ginásios e academias, como principalmente por sua capacidade de contribuição fiscal.

Em 1718, Pedro, o Grande, havia decretado a *Podúchnaia podat*, a *capitação*, recolhendo-a pela primeira vez em 1724, após a realização de um grande recenseamento. Tratava-se de uma importante reforma fiscal com o fim de recuperar e incrementar as finanças do Estado, tendo em vista a recém-travada Grande Guerra do Norte e a necessidade de sua modernização e de ampliação do controle sobre os novos territórios conquistados. A capitação substituiu o imposto sobre domicílio, anteriormente cobrado sobre todos os servos. Para o Tesouro do Império, o imposto sobre domicílio era ineficiente em termos de arrecadação, pois era frequentemente burlado através da agregação de diversas gerações de camponeses em uma mesma habitação, retirando do Estado a possibilidade de taxar os domicílios que se formariam com a desagregação natural das famílias. Para solucionar essa brecha tributária, foi instituída a capitação, imposto cobrado *per capita*.⁴ Foi realizado um grande censo populacional a partir de 1719 e, com o decreto de 1724, excetuando-se os nobres e os integrantes do clero, todos os homens seriam taxados individualmente, independentemente de idade, com base em um valor

⁴ O historiador inglês David Moon realizou um interessante estudo sobre o histórico da tributação russa entre os séculos XVII e XVIII. Segundo Moon, “até meados do século XVII, o principal imposto direto pago pelo campesinato era um imposto sobre a terra, que era calculado de acordo com a quantidade e a qualidade das terras que cada agregado familiar [domicílio] cultivava e usufruía. Uma vantagem do imposto sobre a terra, do ponto de vista dos camponeses, era que ele levava em consideração a sua capacidade de pagamento. A desvantagem, do ponto de vista do Tesouro, era que os camponeses reduziam a sua obrigação fiscal cultivando menos terra, ou ocultando parte dela das autoridades. A fim de eliminar este inconveniente e arrecadar mais, o Estado alterou o principal imposto direto por duas vezes durante o restante do século XVII. Entre 1645 e 1647, o Tesouro mudou a unidade de cálculo do imposto para uma combinação entre a terra e uma taxa fixa para cada família. Esta foi uma medida transitória. Em 1679, após o censo tributário dos domicílios, os impostos foram cobrados em um valor definido por agregado familiar [domicílio], independentemente da quantidade e da qualidade de suas terras, de seus rendimentos provenientes de outras fontes, ou do número de camponeses que continha. (...) Chegando ao final da Grande Guerra do Norte, Pedro, o Grande, tentou colocar as receitas do Estado em uma base mais estável. (...) a unidade de cálculo do principal imposto direto foi alterada novamente. Uma falha no imposto por agregado familiar [domicílio], do ponto de vista do Tesouro, era que as famílias reduziam sua obrigação fiscal aglomerando-se em famílias maiores ou não dividindo-se em unidades menores. Em parte para remover esta brecha, o Tesouro decidiu cobrar impostos diretos a uma taxa fixa *per capita* sobre a população masculina das classes mais baixas, principalmente, os camponeses e os moradores das cidades. Em 1718, Pedro ordenou que se realizasse um censo. Este foi iniciado em 1719 e concluído em 1724, quando a capitação foi coletada pela primeira vez” (MOON, 2014, p. 79-80. Tradução nossa).

fixo de 74 *kopecks*, corrigido periodicamente (MOON, 2014, p. 81). A capitação fiscal transformou-se na mais evidente forma de estratificação social, havendo a partir de então dois grandes grupos sociais que se superporiam à plêiade de *tchins*, *sosloviia* e subgrupos anteriores: os *podatnye* (*податные*), “tributáveis”, e os *nerodatnye* (*неподатные*), “isentos” (FREEZE, 2009, p. 137). Ter o direito de não recolher impostos era uma distinção social que marcava o status e o poder econômico daqueles isentos. Além desta, havia também uma distinção jurídico-legal, pois os grupos suscetíveis à capitação também estavam sujeitos às penas corporais, restrições de locomoção e viagens dentro e fora do império, além da conscrição (SCHULER, 2009, p. 18).

No entanto, rapidamente foram concedidos favores na forma de isenção fiscal a diversos grupos sociais que desempenhavam atividades relevantes fosse para a administração, fosse para a proteção militar do império. Por exemplo, os cossacos e os habitantes de territórios fronteiriços eram isentos da capitação, os comerciantes e artesãos que estivessem inscritos nas guildas também, assim como os filhos de clérigos, desde que estudantes, além de diversos outros subgrupos sociais. Ou seja, aqueles que, de fato, contribuíam de maneira relevante para o Tesouro continuariam a ser os servos.

Na Rússia imperial, tanto os decretos e constituições legais com vistas à organização social do Estado e da burocracia, como o *Sobórnoie Ulojénie*, de 1649 e a *Tábel o rángakh*, de 1722, como os decretos estritamente fiscais, como a *Podúchnaia podat*, de 1724, entre inúmeros outros, terminaram por desempenhar um papel decisivo na definição dos grupos sociais. Obviamente, a contrapartida real que, a um só tempo, engendrava e sofria os efeitos das classificações promulgadas, eram os próprios integrantes dos diversos grupos sociais do império, que viviam, produziam, comercializavam e travavam relações sociais dentro e fora de cada grupo, muitas vezes indiferentes à estratificação pretendida.

Era de tal maneira complexa e dinâmica a organização da sociedade russa, que os instrumentos legais e, principalmente, os fiscais, com o objetivo de abrangerem o maior número possível de contribuintes, incorporaram desde o início do século XVIII uma designação própria para os grupos sociais que não pertenciam definitivamente a um *tchin* ou *soslovie* e nem eram abarcados nas novas hierarquias petrinas. Ou não se enquadravam em categoria alguma, como os errantes ou os estrangeiros (apesar de que os estrangeiros também eram tratados legalmente pelos decretos imperiais), ou estavam no trânsito entre um grupo social e outro, como os ex-servos, que se dedicavam ao artesanato e ao comércio, mas não eram matriculados em nenhuma guilda, não sendo portanto nem servo por completo, nem um morador urbano (comerciante) por inteiro. Esses inúmeros subgrupos, de tal forma

diversificados que poder-se-ia dizer que formavam um grande grupo social, um verdadeiro *soslovie*, surgidos concomitantemente ao próprio processo de expansão, diversificação e complexificação das relações sociais e econômicas russas, eram chamados individual e coletivamente de *raznotchíntsy* (*разночинцы*; no singular, *raznotchinets*).

O termo *raznotchíntsy* originou-se da aglutinação de outras duas palavras russas, *raznye tchiny* (*разные чины*) que, literalmente, pode-se traduzir como “categorias diversas”, ou “posições sociais diferentes”. *Raznotchíntsy*, portanto, designava os subgrupos sociais ou, em alguns registros legais, até mesmo todo o grupo social constituído por indivíduos de posições sociais, ocupações e origens variadas. Wirtschafter identificou duas principais formas de definição para o termo *raznotchíntsy*, uma negativa — mais prevalente — e outra positiva. Analisando diversos decretos imperiais, a historiadora concluiu que o termo possuía inúmeras acepções, muitas delas contraditórias entre si. A depender do decreto e da região do Império, designavam subgrupos que pagavam impostos ou não, que possuíam o mesmo status que os servos ou um status superior, ou até mesmo trabalhadores das fábricas de suprimentos militares. A inconsistência legal do termo permitia costurar uma definição mais precisa apenas a partir do que, claramente, os *raznotchíntsy* não eram: “A lei repetidamente tratava os *raznotchíntsy* como uma categoria social particular, distinta da dos nobres, dos camponeses e dos moradores registrados na comunidade urbana (comerciantes, cidadãos e membros de guildas). Muitas vezes, eles foram definidos negativamente por exclusão” (WIRTSCHAFTER, 1992, p. 322).^{iv} A definição positiva do termo, viria apenas no decreto de 1724 e na *Ustav o bankrotakh* (*Устав о банкротях*), “Legislação de Falência”, de 1800:

A primeira definição positiva de *raznotchíntsy* ocorreu em um decreto de 1724 que os especificou como funcionários públicos de baixo escalão, clérigos que cumpriam função no serviço público e empregados da corte e da cavalaria. (...) Naquele mesmo ano, outro decreto adicionou os cavaleiros aposentados, soldados e marinheiros, os quais não recolhiam a capitação. O decreto também indicava que o termo *raznotchíntsy* referia-se a habitantes urbanos que não eram comerciantes, mas que ainda assim deveriam ser registrados nas guildas ou na comunidade contribuinte formal [na cidade]. (...) Assim, a “Legislação de Falência” de 1800 definia *raznotchíntsy* como “militares aposentados e outros funcionários da corte e do Estado de ordens inferiores” que não detinham os direitos comerciais do mercador, mas aos quais era permitido emprestar dinheiro e tomar empréstimo da mesma maneira que aos nobres e aos oficiais que possuíam escalão [*tchiny*].^v (WIRTSCHAFTER, 1992, p. 323)

O termo também poderia ser utilizado para designar qualquer grupo não-nobre ao qual não fosse permitido possuir servos. Poderia ainda designar aqueles grupos que não pertenciam

formalmente a qualquer outra comunidade. Ou, como na abertura da Universidade de Moscou em 1755, para demarcar e diferenciar socialmente o acesso aos seus dois ginásios: um para os nobres e outros para os *raznotchintsy*, tendo em vista o interesse de reservar a formação militar à nobreza.⁵ Segundo Wirtschafter, o uso social, administrativo, fiscal, jurídico e político do termo a partir do século XVIII acabou por fazê-lo compreender uma grande variedade de fenômenos e significados. Poder-se-ia dizer que o termo *raznotchintsy* possuía uma origem dupla, baseada em dois processos distintos, mas interativos entre si: “diretamente, como um resultado das políticas de estado relativas à tributação, administração, educação e mobilidade social, e indiretamente, como um subproduto do desenvolvimento econômico, social e cultural espontâneo”^{vi} (WIRTSCHAFTER, 1992, p. 338). Por outro lado, de acordo com Christopher Becker, os *raznotchintsy* seriam mais propriamente definidos como os “proletários da burocracia”:

esta *classe* [grifo nosso] cresceu de forma constante a partir da burocratização. De 1801 a 1811, período durante o qual os vários ministérios foram estabelecidos e primeiramente ocupados, os *raznotchintsy* de São Petersburgo quase dobraram em número, passando de 35.000 para 67.000, ou mais de 22% da população, segundo maior contingente depois dos camponeses. Em 1818, o grupo foi novamente alargado com o acréscimo daqueles que detinham o título de nobreza individual.⁶ (BECKER, 1959, p. 65-66)^{vii}

James Hassell também acrescentou que havia um grupo social de destaque na burocracia, aquele oriundo do clero. Como o acesso dos comerciantes ao serviço público só seria facilitado em 1794, até então era o clero que, principalmente, disponibilizava integrantes para compor os quadros do Estado. Segundo Hassell,

O grupo mais significativa de russos fora da nobreza que não encontrou barreiras para o serviço público foi o clero. Eles não eram sujeitos à capitação e por isso não eram barrados na burocracia. Os filhos dos clérigos haviam tido oportunidades de educação que lhes davam alguma qualificação para o serviço público. Dos *raznotchintsy* que entraram para a burocracia

⁵ Segundo Robert Brym, os registros educacionais do século XVIII identificavam o termo *raznotchintsy* com o termo geral *plebeu* ou *não nobre*: estudantes, incluindo os filhos de clérigos, comerciantes, artesãos e até mesmo servos (BRYM, 1977, p. 356).

⁶ O título de nobreza individual, como o próprio nome sugere, era um título concedido pelo czar e que conferia o status de nobre apenas ao seu detentor, não se estendendo à sua família, como era o caso do título de nobreza hereditária. Assim, os filhos daqueles tornados *nobres individuais* careciam de uma classificação específica, sendo então abrigados sob o grande guarda-chuva *raznotchintsy*. Será visto a seguir que a Gavriil Ivánovitch Tchernychévski, pai de Nikolai Gravílovitch Tchernychévski, foi concedido o título de nobreza individual por seus serviços prestados à Igreja e à província de Sarátov. Ou seja, fosse por ser estudante filho de um clérigo, fosse por seu pai ser um nobre de título restrito, a posição social de Tchernychévski equivalia a de um *raznotchinets*.

russa no século XVIII, a descendência de clérigos era a mais numerosa.⁷ (HASSELL, 1970, p. 286)^{viii}

A multiplicidade de designações do termo *raznotchintsy*, para além da discussão de seu uso e origem, também expunha os sintomas do desenvolvimento social, político e econômico da Rússia, principalmente a partir do final do século XVIII. As próprias reformas modernizadoras iniciadas por Pedro, o Grande, e continuadas pelos sucessivos czares, tinham como consequência direta o aumento das funções do Estado e de suas instituições, que formaram ou movimentaram funcionários públicos, militares, professores, artesãos, comerciantes, profissionais liberais, ex-servos e até mesmo os recém surgidos trabalhadores assalariados, fazendo complexificar ainda mais a trama social russa tradicionalmente preservada pelos *tchiny* e pelo sistema de *soslovie*. Os *raznotchintsy*, fossem tidos como pequenos subgrupos ou como um *quinto soslovie*, expressavam socialmente aquele momento histórico e político do império, quando a dinâmica social naquela sociedade estamental ou *quasi* estamental (na qual ainda estavam presentes elementos que se assemelhavam às castas – os *tchiny*), passou a desafiar a sua estratificação tradicional, incorporando novos grupos e subgrupos sociais.

No desenrolar do século XVIII, cada vez mais o termo *raznotchintsy* deixava de ser meramente um jargão jurídico-administrativo para se estabelecer como uma designação social corrente a partir do século XIX. Se a definição geral do termo incluía uma grande variedade de subgrupos, como funcionários públicos de ordens inferiores ou sem posição (status), soldados retirados, filhos destes soldados, filhos de integrantes do clero, filhos de nobres individuais, estudantes não nobres e diversos especialistas, acadêmicos e artistas, a partir do século XIX, um destes subgrupos de *raznotchintsy* se destacaria entre os demais: os “plebeus ilustrados” (WIRTSCHAFTER, 2006, p. 249).

Esse destacado subgrupo de *raznotchintsy* ilustrados, por sua vez, contribuiria para a constituição de outro grupo, que se tornaria mais evidente a partir do século XIX, a

⁷ Por outro lado, Patrick Alston salientou que fosse para os *raznotchintsy* provenientes do clero, como para aqueles filhos de comerciantes, soldados e de servos, era a educação que lhes proporcionava a possibilidade de ocuparem os cargos da burocracia e de se destacarem de seu grupo social de origem, alguns, inclusive, conquistando títulos de nobreza. Segundo Alston, “A Ilustração do Estado teve maior êxito com os *raznotchintsy* (...) Mesmo que o currículo da divisão plebeia do ginásio fosse mais rigoroso, os mais pobres tinham boas razões para enfrentá-lo. Quando um graduado ginásial, de origem humilde, se tornava um estudante universitário, ele recebia uma espada como símbolo de seu enobrecimento. Quando ele adquiria seu diploma acadêmico, ele também se paramentava com as dragonas oficiais. A educação geral do Estado tornou-se o “Corpo de Cadetes” [*Kadetski Korpus, Кадетский Корпус*] da classe desprivilegiada. Dos 48 estudantes internos em 1764, apenas oito eram nobres. Quarenta eram estipendiários do governo. Destes, 19 eram filhos de soldados, 6 eram filhos de sacerdotes, 3 filhos de pequenos funcionários, 2 filhos de professores e 1 filho de um servo” (ALSTON, 1969, p. 10. Tradução nossa).

intelligentsia (интеллигенция). A origem social e histórica da *intelligentsia* passava por desde a nobreza setecentista descontente com as diversas obrigações devidas ao Estado, passando pela nobreza oitocentista recém-emancipada do serviço obrigatório ao Estado e livre para se dedicar à atividade intelectual, culminando no movimento decembrista no início do século, até, posteriormente, pelos círculos de discussão literária e política formados em torno das revistas grossas, cujo primeiro grande expoente seria – o *raznotchinets* – Vissarion Bielínski chegando, finalmente, aos *raznotchíntsy* radicais da geração de 1860.⁸ Segundo Wirtschafter,

em meados do século XIX, surgiu um grupo identificável de intelectuais radicais não nobres consagrados na memória cultural russa como “os *raznotchíntsy*”. Associado com os nomes de V. G. Bielínski, N. G. Tchernychévski e N. A. Dobroliúbov, os *raznotchíntsy* ilustrados das gerações de 1840 a 1870 combinaram carreiras literárias com radicalismo social e oposição política. Tal como no passado, alguns membros da “sociedade” russa desdenharam os *raznotchíntsy*, identificando nas suas ideias radicais e no seu estilo de vida alternativo uma ameaça à moralidade e à civilização. Para outros, os *raznotchíntsy* representaram uma geração de “novas pessoas”, que levaria o país por meio de uma transformação revolucionária para um futuro brilhante e jubiloso. Independentemente de como os *raznotchíntsy* eram julgados, a sua presença na consciência das classes ilustradas russas contribuíram para a formação de outra identidade sócio-cultural, a *intelligentsia*, que se mantém como uma “instituição” da sociedade russa até os dias atuais.^{ix} (WIRTSCHAFTER, 2006, p. 250-251)

Apesar da identificação dos *raznotchíntsy* em diversos documentos oficiais e legais, e de ser esta uma designação de uso comum entre os grupos e indivíduos desde o início do século XVIII, Becker chamou a atenção para que os radicais de 1860, tradicionalmente reconhecidos como *intelligentsia raznotchíntsy*, não se designavam como tal. Designavam-se, na verdade, por expressões como “filhos da geração de 1840”, “o novo povo” ou o “proletariado pensante”. Para o historiador, o termo foi utilizado pela primeira vez como referência àquela porção da *intelligentsia* tida como radical apenas em 1874, por Nikolai Mikhailóvski, no seu artigo “Notas Literárias e Jornalísticas de 1874”.⁹ Mikhailóvski, referindo-se à geração de 1860, registrou:

⁸ Schuler sugere que o surgimento da *intelligentsia* decorreu de dois movimentos confluentes, um oriundo de um subgrupo da nobreza e outro, de um subgrupo dos *raznotchíntsy*: “A crescente convivência entre uma nobreza letrada e de subgrupos letrados e protoprofissionais em meio aos *raznotchíntsy* tornou inevitável a interação entre eles, especialmente após que a nobreza, liberada do serviço público obrigatório em 1762, começou a desempenhar um importante papel na vida intelectual, cultural e artística da Rússia” (SCHULER, 2009, p. 20-21. Tradução nossa). O serviço público obrigatório à nobreza foi dispensado pelo czar Pedro III em 18 de fevereiro de 1762.

⁹ Publicado originalmente na edição de março de 1874 da revista *Otiéchestvennyye Zapiski* (Отечественные Записки), “Anais da Pátria” (Número 3, 1874). No excerto reproduzido a seguir, Mikhailóvski faz uma alusão a Nikolai Dobroliúbov ao citar o “raio de luz” (menção ao título de seu artigo “Um raio de luz no reino das trevas”, em russo, *Луч света в темном царстве*, *Lutch sveta v temnom tsarstve*, publicado em “O Contemporâneo”, em 1860).

O que aconteceu? Um *raznotchinets* chegou. Nada mais aconteceu. Entretanto, esse acontecimento, independentemente de quem o julgasse, havendo quem com ele simpatizasse e quem não simpatizasse, é um acontecimento de grande importância, que constituiu uma época na literatura russa. Sim, e a suma importância desse fato, definitivamente, todas as partes devem reconhecer. Que uns sustentem que de lá veio a queda da literatura russa, que outros digam que exatamente a partir desse momento ela tornou-se merecedora de seu próprio nome, uma coisa é certa: algo aconteceu que mudou consideravelmente o caráter da literatura e que possuía um futuro e limites difíceis até de prever. Isso, no entendimento de alguns, é uma mancha na literatura – ninguém tem forças para lavar; no entendimento de outros, é um raio de luz – impossível de apagar.^x (MIKHAILÓVSKI, 1896)

Mikhailóvski e, posteriormente Lênin, teriam assim conferido a noção sociológica, ou sócio-histórica ao termo *raznotchíntsy*. Teriam agregado à palavra, além de sua formação etimológica e de sua utilização jurídica – legal e fiscal – certo significado histórico relacionado à sua função social, conferindo-lhe um novo atributo conceitual. Em 1914, Lênin publicou “Sobre a História da Imprensa Operária na Rússia”,¹⁰ no qual também apresentava a sua definição e classificação histórica para o termo *raznotchíntsy*, de acordo com o desenvolvimento da imprensa operária russa e da *intelligentsia*.

A história da imprensa operária na Rússia está indissolúvelmente ligada à história do movimento democrático e socialista. Dessa forma, apenas conhecendo os principais estágios do movimento de emancipação é possível entender por que a preparação e a ascensão da imprensa operária se passou de uma dada maneira, e não de outra. O movimento de emancipação na Rússia passou por três etapas principais, correspondentes às três principais classes da sociedade russa, que deixaram suas marcas sobre o movimento: (1) o período da nobreza, aproximadamente de 1825 a 1861; (2) os *raznotchíntsy* ou período democrático-burguês, entre cerca de 1861 a 1895; e (3) o período proletário, de 1895 até o presente momento. As figuras mais marcantes do período de nobreza eram os decembristas e Herzen. Naquela época, sob o sistema de propriedade de servos, não estava colocada a questão de se diferenciar a classe trabalhadora entre a massa geral de servos, as desprivilegiadas “ordens inferiores”, “a turba”. Naquela época, a imprensa democrática ilegal, encabeçada pelo *Kolokol* de Herzen, foi a precursora da imprensa operária (proletária-democrática ou social-democrata). Assim como os decembristas despertaram Herzen, Herzen e seu *Kolokol* ajudou a despertar os *raznotchíntsy* – os letrados representantes da burguesia liberal e democrática que pertenciam não à nobreza, mas às *classes* de funcionários públicos, pequenos burgueses urbanos, comerciantes e camponeses. Foi V. G. Bielínski quem, mesmo antes da abolição da servidão, foi precursor dos *raznotchíntsy*, que destituiriam completamente a nobreza de nosso movimento de emancipação. A famosa “Carta a Gógol”, que resumiu as atividades literárias de Bielínski, foi uma das melhores produções da

¹⁰ Artigo publicado originalmente em 22 de abril de 1914, no número 1 da revista *Rabotchi* (Рабочий), “Trabalho”.

imprensa democrática ilegal, que até hoje não perdeu a sua grande e vital importância. Com a queda do sistema de propriedade de servos, os *raznotchíntsy* emergiram de entre as massas como o principal ator no movimento de emancipação em geral e na imprensa ilegal democrática em particular. O populismo, que correspondia ao ponto de vista *raznotchíntsy*, tornou-se a tendência dominante. Como uma tendência social, ela nunca conseguiu dissociar-se do liberalismo à direita, nem do anarquismo à esquerda. Mas foi Tchernychévski quem, depois de Herzen, desenvolveu as posições populistas e deu um grande passo à frente em comparação ao emigrado. Tchernychévski era um democrata muito mais consistente e militante, seus escritos respiravam o espírito de luta de classes. Ele buscou, resolutamente, expor a traição do liberalismo, que até hoje é odioso nos cadetes e nos detratores. Ele era, notavelmente, um profundo crítico do capitalismo, apesar de seu socialismo utópico.^{xi} (LÊNIN, 1972a)

A abordagem leninista situava os *raznotchíntsy* entre as classes identificáveis na transição do feudalismo para o capitalismo, de acordo com as categorias marxistas tradicionais. Para Lênin, tratava-se de uma fração social da pequena-burguesia que, politicamente, identificava-se ou com o liberalismo burguês ou com o reformismo proletário-democrático, já que o marxismo não admitia um programa político próprio para a pequena-burguesia. A abordagem leninista concebia os *raznotchíntsy* como componente social e histórico da evolução do programa político democrático e proletário na Rússia, principalmente através do desenvolvimento da imprensa operária. No entanto, o encontro dos *raznotchíntsy* com a *intelligentsia*, constatado por Lênin e para quem teria surtido o efeito de democratizá-la e radicalizá-la, é um fenômeno histórico ainda não pacificado entre os historiadores. Muitos estudiosos russos e ocidentais traçaram diversas hipóteses sobre como teria sido aquela interação, iniciando por questionar o próprio significado e origem histórica do termo *intelligentsia*, como veremos a seguir.

Intelligentsia

Tão difícil quanto definir o termo *raznotchíntsy* é demarcar o conceito de *intelligentsia*. Da mesma forma, historiadores e quadros políticos pré e pós-Revolução divergem quanto à origem etimológica e histórica do termo e, ainda mais complexo, quanto aos critérios suficientes para designar algum indivíduo ou grupo como membro ou não da *intelligentsia*. De novo a questão: trata-se de uma *classe*, ou de um grupo social heterogêneo, intersticial? Certamente, do ponto de vista estritamente marxista, a *intelligentsia* não pode ser considerada uma *classe*, pois não está diretamente ligada ao processo de produção da riqueza social e, mais que isso, comporta nela integrantes de diversas *classes*, *estamentos* ou *grupos*

sociais, como a nobreza e os próprios *raznotchíntsy*. No entanto, algumas abordagens não marxistas designam a *intelligentsia* enquanto *classe*. James Billington, por exemplo, escreveu sobre a “nova e curiosa *classe* moderna que passou a ser chamada de *intelligentsia*” (BILLINGTON, 1960, p. 808). Além desta de Billington, há diversas outras designações, como será visto a seguir.

Em relação à origem etimológica da palavra, há duas hipóteses principais. A primeira, prevalente entre a maioria dos historiadores ocidentais (como, por exemplo, James Billington e Martin Malia) é que a palavra teria surgido a partir da russificação do termo latim *intelligentia* (compreensão, inteligência, razão). Martin Malia sugere que, uma vez que a “consciência de si” da *intelligentsia* surgiu a partir do predomínio dos *raznotchíntsy*, a partir da década de 1860, é apropriado relacionar a palavra russa ao termo latim, posto que a educação de parte dos *raznotchíntsy* tinha o idioma latim como referência, visto que eram egressos de seminários religiosos, e não o francês, como no caso da nobreza. Dessa maneira, o termo *intelligentsia* teria nascido na Rússia, mas de origem latina. O responsável por consolidá-lo teria sido o escritor e jornalista de origem nobre Piótr Boborykin (1836-1921), em artigo de 1861 (BILLINGTON, 1960, p. 811).¹¹

Por outro lado, o historiador Richard Pipes, em 1971, suscitou a possibilidade do termo ter parentesco com a palavra alemã *intelligenz*. Segundo Pipes, baseando-se em estudo de Alan Pollard que negava a autoria do termo a Boborykin,¹² o conceito expresso pelo termo *intelligentsia* já teria surgido anteriormente no idioma alemão, durante os trabalhos dos parlamentos revolucionários de 1849 na Áustria e na Alemanha, portanto, mais de dez anos antes de surgir na Rússia. Pipes elencou discursos de parlamentares alemães nos quais já estava presente a noção de um grupo de pensadores com um laço entre si mais forte que o puramente intelectual e com uma atitude progressista. No entanto, o historiador apenas sugere o parentesco entre a *intelligenz* alemã e a *intelligentsia* russa, sem esclarecer em seu trabalho como se deu a importação do termo entre os *intelligenty* de cada império.

¹¹ Billington também chamou a atenção para que o termo seria utilizado em sequência por Nikolai Chelgunov, em artigo de 1864, e por Nikolai Mikhailóvski, na seção de um revista intitulada “Cartas sobre a *Intelligentsia* Russa”, em julho de 1868. Segundo Billington, a década de 1860 também viu surgir expressões semelhantes como “indivíduos de pensamento crítico”, cunhada por Piótr Lavrov em suas “Cartas Históricas”, entre 1868 e 1869, e “proletariado pensante”, utilizada por Chelgunov, Dmitri Pissariev e Dobroliúbov. Por último, o autor recorda que naquela mesma década teria se consolidado um outro termo bastante caro e não menos controverso entre a *intelligentsia* russa: o *niilista*, que teria surgido através da obra jornalística de Mikhail Katkóv e se disseminado através do romance de Ivan Turguêniev, “Pais e Filhos”. Para mais detalhes sobre a origem e a consolidação do termo *intelligentsia*, ver James Billington, *Intelligentsia and the Religion of Humanity*, 1960.

¹² Refere-se ao artigo de Alan Pollard, *The Russian Intelligentsia: The Mind of Russia*, 1964. Para mais sobre a discussão da origem do termo *intelligentsia* e sobre a contribuição de Piótr Boborykin, ver também: Derek Offord e William Leatherbarrow, *A History of Russian Thought*, 2010; Geoffrey Hosking, *Russia: People and Empire, 1552-1917*, 2001.

Diferentemente da discussão etimológica do termo, a discussão sobre a origem histórica do fenômeno que seria designado de *intelligentsia* na Rússia tem mais que duas hipóteses. Há desde estudiosos que consideram que a constituição de um estrato intelectualizado na sociedade russa teria as suas raízes entre os cossacos revolucionários desde o “Tempo de Turbulências” (1598-1613), como o filósofo e economista político Piótr Struve, até os que acreditam que a verdadeira constituição de uma *intelligentsia* ter-se-ia dado tardiamente e manifestar-se-ia apenas com a geração dos niilistas de 1860, como o historiador Michael Confino.¹³ No entanto, entre as diversas hipóteses, é possível delinear um desenvolvimento histórico comum para o fenômeno, reconhecido em certa medida por todos aqueles que se dedicaram ao tema. Teria havido uma primeira fase de pré-constituição ou preparação, do final do século XVIII até 1825, na qual se encontrariam as raízes do fenômeno, mas não o fenômeno em si. E, em seguida, a segunda fase de consolidação, abrangendo as gerações de 1840 e 1860, cada qual com as suas particularidades.

As raízes da *intelligentsia* russa teriam sido estabelecidas por dois nobres oficiais, ainda sob o império de Catarina II, a Grande: Nikolai Novikóv (1744-1818) e Aleksandr Radíchtchev (1749-1802). Ambos se dedicaram à atividade intelectual, publicando em artigos jornalísticos ou em obras literárias os seus pensamentos iluministas, pretendendo uma reforma política e moral da nobreza. Novikóv foi preso e Radíchtchev exilado sob ordens de Catarina, após o que o primeiro se isolou socialmente e o segundo se suicidou. Trinta e cinco anos após a publicação de “Viagem de São Petersburgo a Moscou” (*Putechestvie iz Peterburga v Moskvu, Pymeuectmeue iz Pempéropzga v Moskvu*), polêmica e mais conhecida obra de Radíchtchev, de 1790, um grupo de oficiais protagonizou uma nova investida reformista contra a autocracia. Os Decembristas, como ficaram conhecidos, eram majoritariamente oficiais das forças armadas, apesar de também haver entre eles intelectuais e artistas. Esses militares e pensadores também teriam concorrido para a constituição do que se passaria a chamar de *intelligentsia*.

A primeira geração aceita como propriamente da *intelligentsia*, no entanto, surgiria apenas entre as décadas de 1830 e 1840. Segundo Isaiah Berlin, citando o crítico literário Pável Ánnenkov, o período entre 1838 e 1848, foi a “década notável” para a *intelligentsia* russa, quando surgiram os seus primeiros legítimos representantes, como Aleksandr Herzen, Mikhail Bakúnin e Vissarion Bielínski. Diferentemente das gerações anteriores, tidas apenas como preparadoras, a *intelligentsia* – propriamente dita – possuiria um traço definidor que

¹³ Para mais detalhes sobre as diversas hipóteses de surgimento do fenômeno histórico que seria designado por *intelligentsia*, ver Allen McConnell, *The Origin of the Russian Intelligentsia*, 1964 e Michael Confino, *On Intellectuals and Intellectual Traditions in Eighteenth- and Nineteenth-Century Russia*, 1972.

seria a sua alienação em relação às atividades do Estado. Os *intelligenty* propriamente ditos, não mais mantinham vínculos necessários com o Estado, não eram *intelectocratas*, mas livre-pensadores que se uniam por laços de amizade, ideológicos e morais. A primeira geração de 1830 e 1840 também traria a marca de um predomínio de integrantes de linhagem nobre, como o próprio Herzen e ficariam conhecidos como os “pais” da geração seguinte, que despontaria na década de 1860.

Antes de se chegar à geração de 1860, no entanto, convém expor e discutir os critérios de definição de um indivíduo ou grupo social como *intelligentsia*. Ora, por que alguns historiadores admitem a geração de 1830 e 1840 como primeiros representantes da *intelligentsia* e outros consideram Radíchtchev como seu primeiro representante? Quais critérios sociais e ideológicos são utilizados e discutidos em sua demarcação? Para Allen McConnell, as características definidoras da *intelligentsia* russa seriam:

o seu ódio aberto e articulado à injustiça, à ignorância, à censura, à delação e a tudo o que moralmente degrada e ultraja a personalidade humana; a sua compaixão para com os oprimidos; o seu ideal de serviço e sacrifício para o povo; a sua convicção de que nenhuma instituição terrena ou divina deveria tolerar aquilo que perpetua as injustiças que castigam os humildes.^{xii} (MCCONNELL, 1964, p. 6)

Ora, se os critérios estabelecidos por McConnell era fundamentalmente de ordem moral, o autor identificaria que já no final do século XVIII havia um nobre oficial que reunia aquelas características morais, Aleksandr Radíchtchev. Para McConnell, Radíchtchev foi um divisor de águas, pois antes dele não é possível encontrar paralelo e, depois dele, o seu exemplo é sempre presente. Radíchtchev teria mesmo ameaçado a autocracia setecentista e vislumbrado a possibilidade das reformas sobrevierem a partir das massas, e não de cima, como defenderiam as próximas e primeiras gerações da *intelligentsia*. Em sua obra “Viagem de São Petersburgo a Moscou” (1790), o nobre jurista russo já demonstrava reunir todas os requisitos morais da *intelligentsia*, do qual seria portanto o verdadeiro fundador, de acordo com McConnell.

Já para Andrzej Walicki, não apenas aqueles intelectuais ou grupos de pensadores críticos à autocracia integrariam a *intelligentsia*. Walicki designa a *intelligentsia* a partir da relação dos pensadores, principalmente a partir do século XVIII, com a intelectualidade e com os acontecimentos da Europa ocidental. Para ele, a partir de Novikóv e Radíchtchev no século XVIII e, destacadamente, todos os pensadores russos do século XIX eram profundamente “ocidentalizados”, na medida em que todos tinham o Ocidente em perspectiva,

independentemente da atitude crítica de cada um (mais *eslavófilos* ou mais *ocidentalistas*). As questões da Rússia estavam integradas às questões da Europa e o destino do país compartilharia as mesmas preocupações e os mesmos pensamentos de seus vizinhos ocidentais. Teria sido o impacto cultural com a Europa que teria feito despertar e desenvolver o pensamento social russo. Para Walicki, foi justamente o

processo profundo e intensificado de contato cultural [com a Europa] que levou a Rússia ao nível de auto-consciência, que chamou à existência a *intelligentsia* russa e que trouxe à luz do dia, em todos os seus vários aspectos, o problema do significado da história da Rússia e o caminho possível para o seu futuro desenvolvimento.^{xiii} (WALICKI, 1977, p. 2)

Dessa maneira, o que definia a *intelligentsia* para Walicki era a própria atividade intelectual, que teria entrado em operação na Rússia graças à influência da Europa. Por esse motivo, a *intelligentsia* não se definia por uma atividade crítica ou moral, mas tão somente por sua atividade intelectual. Assim, também pertenceriam à *intelligentsia*, segundo Walicki, o historiador conservador Nikolai Karamzín (1766-1826), os eslavófilos e os decembristas.

Por sua vez, o filósofo britânico Isaiah Berlin localizaria o surgimento da *intelligentsia* de acordo com a perspectiva do crítico russo Ánnenkov. Para ele, foi na “década notável”, entre 1838 e 1848, que o fenômeno foi consagrado, graças aos seus fundadores originais, recém-egressos da universidade. Para Berlin, o advento da *intelligentsia* foi “a maior contribuição isolada russa à mudança social no mundo”, responsável por colocar “em circulação ideias destinadas a exercer efeitos cataclísmicos não só na própria Rússia, mas muito além de suas fronteiras” (BERLIN, 1988, p. 125-126). No entanto, as consequências do advento da *intelligentsia* não poderiam ser consideradas como únicos critérios para a sua definição. Berlin considerava duas as principais características definidores da *intelligentsia*: a íntima relação entre a arte e a vida, expressa através da *crítica social* inaugurada por Bielínski e o laço moral que, para além do intelectual, havia entre os seus integrantes.

Finalmente, eles inventaram a crítica social (...), método praticamente inventado por Bielínski, aquele tipo de crítica em que a fronteira entre a vida e a arte obedece a um firme propósito, não muito claramente delimitado; em que o louvor e a fama, o amor e o ódio, a admiração e o desprezo são livremente expressos tanto por formas artísticas como pelos personagens humanos delineados, tanto pelas qualidades pessoais dos autores como pelo conteúdo de seus romances. Os critérios presentes em tais atitudes, consciente ou implicitamente, são iguais àqueles em cujos termos os seres humanos vivos são descritos ou julgados na vida cotidiana. (...) Ela é acusada de confundir arte e vida e, com isso, renunciar à pureza da arte. (BERLIN, 1988, p. 125-126)

A nova crítica social, tal qual a realizada por Bieliński, exigia do intelectual um dado *comportamento*, uma *ética* própria. O respeito a essa *ética crítica*, que Berlin chamaria de *sacerdócio secular*, constituía o laço moral que caracterizaria a *intelligentsia*. Por isso, não se poderia falar em *intelligentsia* em um período anterior à geração de 1830 e 1840, que foi a que trouxe à luz a *crítica social* precursora do fenômeno, nem se poderia identificar a simples atividade intelectual com a *intelligentsia*, como teria feito Walicki.

O historiador americano Martin Malia também procedeu a uma extensa historicização e problematização do fenômeno e do termo *intelligentsia*. Para Malia, a *intelligentsia* teve as suas origens ligadas à nobreza russa do século XVIII, principalmente através do que ele identificou como o processo de galicização da nobreza e de sua aproximação com a filosofia francesa, com destaque para Rousseau. Malia chamou atenção para que a liberação da nobreza do serviço obrigatório para com o Estado, a partir de 1762, concorreu para que estratos nobres passassem a se dedicar às atividades do pensamento na qualidade de diletantes. Dessa maneira, movidos por interesses diferentes, mas a partir de uma mesma base idealista e humanitarista, tanto Novikóv, quanto Radíchtchev, quanto mais tarde os decembristas fariam parte da história da *intelligentsia* como precursores, uma espécie de *proto-intelligentsia*. Estes não seriam ainda a própria *intelligentsia*, pois para Malia, um dos seus elementos definidores seria o distanciamento, a alienação do indivíduo ou grupo social das funções do Estado. Novikóv, Radíchtchev e os decembristas eram servidores e oficiais militares da autocracia e, apesar de suas ideias, nunca deixaram de servir ao Estado. Também definiria a *intelligentsia* o fato de, para estes, a ideia – e não a ação – ser o elemento preponderante. Ora, os decembristas eram homens de ação, não poderiam assim serem considerados *intelligenty*. Portanto, para Malia, a primeira geração da *intelligentsia* teria se constituído apenas durante o reinado de Nicolau I, entre os anos 1830 e 1840, como havia sugerido Berlin.

São todas essas coisas tomadas em conjunto que, por volta de 1840, criaram o que era indiscutivelmente uma *intelligentsia*, enfim expurgada de qualquer outro princípio de coesão que não o intelecto e dotada de um elevado senso de diferença e superioridade em relação ao mundo bárbaro em torno dela. É, antes de tudo, nesse sentido abstrato mas, não obstante, nesse sentido ideológico e psicológico real que a *intelligentsia* constituiu uma “classe” distinta na sociedade russa.^{xiv} (MALIA, 1960, p. 451-452)

Para Malia, a parcela intelectualizada da nobreza da geração dos decembristas, com o endurecimento da autocracia sob Nicolau I, teria se refugiado nas universidades, onde teriam

se transfigurado de *nobres intelectuais* em *intelectuais oriundos da nobreza*. Só assim deixaram de ser idealistas em geral para se tornarem idealistas no sentido metafísico e abraçarem a filosofia alemã, principalmente Schelling e Hegel. Era essa passagem dos quadros do Estado à universidade, à atividade do pensamento puro que, enfim, teria dado forma à *intelligentsia*, deixando também evidente a sua origem nobre. Seguindo a linha de evolução histórica da *intelligentsia* proposta por Malia, uma vez na universidade, a nobreza ilustrada e idealista travaria contato com os estratos provenientes do clero, dos comerciantes, dos *raznotchíntsy* e até mesmo com filhos de servos. Teria sido esse “encontro acadêmico” entre a nobreza *intelligent* e os *raznotchíntsy* que teria feito surgir a segunda geração da *intelligentsia*, a geração de 1860.¹⁴

No entanto, a periodização proposta por Malia, que parecia ter delineado um seguro traçado histórico-evolutivo para a *intelligentsia*, também encontraria objeções, através do trabalho realizado por Michael Confino, doze anos depois. Para Confino, a geração de 1830 e 1840 não marcou o início da *intelligentsia*. Seria apenas em 1860 que ela seria inaugurada. Portanto, a segunda geração, segundo Malia, seria a primeira para Confino. O primeiro argumento deste último é que nem sequer havia sido cunhado o termo *intelligentsia* nos anos 1830 e 1840. Como visto, o fenômeno social só seria batizado no início da década de 1860, por Borokyn ou, mesmo se se considerar a segunda hipótese, a da origem alemã do termo, este teria surgido na imprensa russa apenas no final daquela década. Em segundo lugar, de acordo com Confino, a “dúzia” de indivíduos que representaria a primeira geração não se consideravam enquanto grupo. Antes, representavam cada um a si mesmo, não havendo portanto o sentido de grupo ou de um coletivo reunido em torno de ideias em comum. Tratar-se-ia tão somente de três círculos reunidos em torno de Nikolai Ogarióv, de Nikolai Stankiévitich e dos eslavófilos, e cujos laços ideológicos não eram tão rígidos, podendo muitas vezes frequentarem-se uns aos outros. O espectro de seus ideias eram abrangentes, indo do liberalismo hegeliano de direita ao socialismo, compartilhando temas variados, como a da defesa da ciência e da educação, da liberdade do pensamento e da liberação dos servos e da imprensa. Eram aristocratas para os quais as ideias apenas compunham mais um elemento nos bailes e nos salões da nobreza, sem possuírem a mesma determinação moral e o ascetismo que

¹⁴ Malia também chamou a atenção para que a *intelligentsia* se tratava, numericamente, de um bastante reduzido grupo social. Constituiu apenas um estrato do pequeno núcleo universitário russo entre os anos de 1840 e 1870: “Na década de 1840, em qualquer ano, havia apenas 3.000 estudantes universitários no império, de um total de 50 milhões de habitantes; nos anos 1860 havia apenas 4.500, e nos anos 1870, apenas um pouco mais que 5.000, de uma população de aproximadamente 60 milhões” (MALIA, 1960, p. 454. Tradução nossa). Quantitativamente, portanto, a *intelligentsia* compunha a *elite* ilustrada da sociedade russa pelo menos até fins do século XIX.

seriam as características da (verdadeira) geração seguinte. Aquele grupo

ainda esperava que as reformas progressistas e a evolução liberal poderiam ser iniciadas e satisfatoriamente executadas pelas forças em geral e por um czar esclarecido em particular. (...) Eles não formaram “centros” para a implementação de suas ideias e não tentaram organizar nem realizar uma ação política. Eles não tentaram buscar adeptos, fazer proselitismo. A sua dissidência foi e permaneceu a de cada um; ela não se espalhou para além do pequeno círculo constituído por laços de amizade e de ideias. (...) É verdade que sempre rondava o problema entre “pensamento e ação”.^{xv} (CONFINO, 1972, p. 127)

Confino argumentou que aqueles ditos primeiros *intelligenty* – Bakúnin, Bielínski, Herzen, Púchkin, Ogarióv, Stankiévitich, Timofei Granóvski, Turguêniev – no final de suas vidas permaneceram sustentando o ar aristocrático dos *grands seigneurs*, guardando respeito ao czar e preservando a mesma concepção do papel da nobreza que rezava Pedro, o Grande, e os decembristas. Não havia lugar para um senso transcendente de dever, que acometeria decisivamente a geração seguinte.

Não há, portanto, provas suficientes para considerar este grupo de homens a primeira geração da *intelligentsia*. Eles não representam uma geração e não apresentam a maioria das características normalmente atribuídas à *intelligentsia*. A visão de que eles eram uma geração da *intelligentsia* é, aparentemente, um mito criado por intelectuais de um período posterior.¹⁵ A primeira geração tem de ser buscada em outro período.^{xvi} (CONFINO, 1972, p. 128)

Apenas a geração de 1860 poderia ser considerada como a primeira – e única – geração da *intelligentsia*, de acordo com Confino. Portanto, o que definiria a *intelligentsia* para o historiador seriam as características daquela geração: o ascetismo, o decisivo amálgama moral, o comprometimento *real* com a crítica social, o sentimento de dever e a ação prática.¹⁶ Outra questão também seria redefinida por Confino, a relação histórica entre os “pais” da geração de 1840 e os “filhos” da geração de 1860. Tradicionalmente, dizia-se que o que marcava a crítica dos “filhos” aos “pais” era a presença e preponderância, na geração de 1860, de elementos provenientes dos *raznotchíntsy*, o que teria surtido o efeito de democratizar e radicalizar a *intelligentsia*. No entanto, Confino argumenta que,

¹⁵ Confino refere-se ao crítico literário e populista Nikolai Konstantínovitch Mikhailóvski (1842-1904).

¹⁶ O leitor atento perceberá que justamente a *ação* era o fator que, para Malia, não qualificava os decembristas como *intelligenty*. Para Malia, a *intelligentsia* era marcada preponderantemente pela discussão de ideias. Paradoxalmente, para Confino, justamente a *ausência da ação* que não credenciava a geração de 1830 e 1840 à *intelligentsia*. A evidente divergência conceitual entre os dois autores exemplifica apenas uma das diversas questões envolvidas na complexa definição do termo e historicização do fenômeno da *intelligentsia*.

numericamente, a participação dos *raznotchíntsy* fosse nas universidades, fosse nos círculos intelectuais, continuou sempre a mesma, senão diminuiu, entre as décadas de 1840 e 1860. Ou seja, para ele, não era válida a tese de predomínio numérico dos *raznotchíntsy* no último período.

A *intelligentsia* seria uma formação social constituída originalmente pelos filhos da nobreza que, ainda dentro das universidades e em circunstâncias históricas determinadas, tiveram contato com o pensamento cientificista e que, fora delas, viveram o período de afrouxamento da tutela czarista e de esperança nas reformas do czar Alexandre II. Esta juventude intelectualizada oriunda da nobreza deflagaria o movimento niilista e encontraria, na universidade, os elementos *raznotchíntsy* que, por sua vez, marcariam a *intelligentsia* pelas características da formação religiosa anterior de boa parte deles: a disciplina rigorosa, o ascetismo e o comportamento “rude”. Para Confino, os *raznotchíntsy* integrados à *intelligentsia* constituíam apenas uma minoria em relação ao total dos *raznotchíntsy*, que permaneceu, não obstante, conformada e leal à autoridade. Os *raznotchíntsy*, por mais que, isoladamente, um ou outro se destacasse em meio à *intelligentsia*, coletivamente, no entanto, teriam sido apenas coadjuvantes num movimento inaugurado pela juventude oriunda da nobreza.

As considerações de Confino são válidas e instigantes, embora esteja menos em desacordo com a definição tradicional do que espera o próprio autor. Em primeiro lugar, a diferenciação que faz entre as gerações de 1840 e 1860 é, na verdade, uma distinção quanto ao grau, não quanto à essência do fenômeno. O fato dos laços morais e comportamentais da geração de 1860 serem marcantes e decisivos não implica na inexistência dessas características na geração anterior, apesar de que em nível menor (como proposto por Malia). Foram justamente tais especificidades de grau que levaram os próprios russos a apelidarem a primeira geração de “pais” – mais moderados – e a segunda, de “filhos” – mais rebeldes e radicais. Portanto, o menor nível de comprometimento social, o menor nível de ascetismo e o menor nível de ação política prática não compromete a existência histórica da *intelligentsia* na geração de 1830 e 1840. Da mesma forma, a inexistência do termo *intelligentsia*, no período, não comprometia a existência do fenômeno.

Em segundo lugar, é controversa a medida da participação dos *raznotchíntsy* na *intelligentsia* na geração de 1860. Por mais que quantitativamente permanecessem em desvantagem em relação àqueles provenientes da nobreza, qualitativamente terminaram por assumir a liderança da *intelligentsia* de sua geração, como foram os casos de Nikolai Tchernykhévski e Nikolai Dobroliúbov. Não apenas lideraram momentaneamente o

movimento como o influenciaram, conferindo à *intelligentsia* marcas de suas personalidades, como o ascetismo, o rigor e o decisivo sentido de dever. O próprio Confino o reconhece. Por outro lado, poder-se-ia perguntar se os jovens nobres que iniciariam o movimento niilista na universidade ainda poderiam ser qualificados enquanto tais, pois boa parte deles – como atesta novamente o próprio Confino – havia sido expulsa de suas casas e de suas propriedades. Ora, não teriam esses ex-nobres também se tornado *raznotchintsy*?¹⁷

A discussão proposta por Confino não prejudica a definição e periodização propostas por Malia. Enquanto não se realizar um minucioso estudo das origens sociais da *intelligentsia*, a abordagem proposta por este último contempla satisfatoriamente as exigências de demarcação histórica e de caracterização do fenômeno. Dessa maneira, a *intelligentsia* teria surgido entre as décadas de 1830 e 1840, quando se estabeleceu a sua primeira geração, os “pais”. Caracterizava-se por ser um grupo de intelectuais, artistas e pensadores livres alienados das funções do Estado e que nutriam entre si um laço moral definidor de sua ética e do seu padrão comportamental. Ideologicamente, marcava-se por sua crítica social e, politicamente, pela defesa de reformas que, ao longo das gerações, encontraria atitudes mais decisivas e radicais. Como caracterizou Wirtschafter:

para justificar a inclusão na *intelligentsia*, uma pessoa também precisava ter uma mente crítica, um código de ética secular, um compromisso com a justiça social, um forte senso de dignidade individual e um refinamento cultural ou, como no caso dos niilistas da 1860, um estilo de vida diferenciado. (...) A associação à *intelligentsia* é talvez melhor representada como um ideal ou identidade sócio-cultural que incentivava o indivíduo a definir a sua moralidade pessoal e os seus interesses pessoais em termos sociais. O *intelligent* trabalhava para a melhoria da sociedade, este esforço servindo ou não às necessidades de sua família e da sua comunidade imediata. Para ser um *intelligent* não se exigia a adesão a qualquer movimento político particular, mas implicava ter uma atitude crítica em relação às condições da sociedade e do governo. Igualmente crucial, implicava o desejo de mudar aquelas condições.^{xvii} (WIRTSCHAFTER, 2006, p. 252)

¹⁷ Levando essa discussão ao limite, o historiador Daniel Brower, em artigo de 1967, *The Problem of the Russian Intelligentsia*, registrou que o termo *intelligentsia* já não teria qualquer significado histórico objetivo, haja vista a profusão de definições e diferentes utilizações, dentro da Rússia e fora dela. O historiador passou em revista, criticamente, algumas das tentativas de definição aqui apresentadas, como as de Allen McConnell, James Billington, Martin Malia e Piótr Struve. Para Brower, havia dois fatores que dificultavam uma definição conclusiva. Primeiro, o que considerou a própria falta de precisão terminológica da história social russa. Segundo, o fato de os historiadores sempre partirem de princípios ideológicos ou morais para elaborarem as suas tentativas. Ou era o ascetismo moral, ou a crítica social oposicionista. Brower reclamou da ausência de uma baliza sociológica, de uma caracterização que levasse em conta, de fato, a história social da *intelligentsia*, tarefa que não havia sido feita nem por pesquisadores russos pré e pós-soviéticos, nem pelos pesquisadores ocidentais. No entanto, como deixou claro, o seu artigo também não era conclusivo. Problematizava apenas, sem trazer uma solução para a lacuna historiográfica que teria identificado.

Os “filhos” de 1860 constituiriam a segunda geração da *intelligentsia* russa e a marcaria por duas características principais: a liderança dos *raznotchintsy* (apesar de que tal preponderância não equivalia ao seu predomínio numérico, como visto) e a sua radicalização. Os principais expoentes da segunda geração seriam Nikolai Dobroliúbov e Dmitri Píssariiev. Entre a primeira geração e a segunda, haveria o trabalho intelectual e jornalístico de outro *intelligent*, também *raznotchinets*, Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski, que teria servido como verdadeira ponte entre as duas gerações da *intelligentsia*. Assim como Dobroliúbov, Tchernychévski era filho de um (eminente) sacerdote e também havia recebido rigorosa formação religiosa. Boa parte de sua atividade intelectual e jornalística como crítico literário e social se daria durante os anos 1850, nos anos em que se formavam nas universidades e institutos russos os jovens que se destacariam na geração seguinte. Nos anos 1860, publicou o seu romance “O que fazer?” (*Chto diélat?, Чмо деламь?*), grande marco para a juventude radical, os “filhos”, que formariam a segunda geração da *intelligentsia*.

As atividades jornalística, literária, crítica e política de Tchernychévski, bem como a sua origem social, reuniram em sua vida as características de dois dos fenômenos sociais mais marcantes na sociedade russa no século XIX, discutidos nesta introdução: os *raznotchintsy* e a *intelligentsia*. Nas páginas seguintes, serão vistos os entrelaçamentos de sua história individual com a própria história da Rússia nos oitocentos e o quanto o estudo de sua vida e de sua obra contribui para elucidar e definir historicamente os conceitos daqueles fenômenos. A vida e a obra de Tchernychévski transbordam em larga medida o indivíduo e, através delas, pretende-se adentrar nos acontecimentos e nas contradições da sociedade russa oitocentista e nas relações desenvolvidas entre o pensamento crítico russo e o pensamento europeu contemporâneo, com ênfase no movimento de transição da filosofia hegeliana para a filosofia feuerbachiana ocorrida no seio da *intelligentsia* na passagem das gerações de 1840 para 1860, cuja obra de Tchernychévski é verdadeira testemunha.

1. Aspectos biográficos de Nikolai Gavrilovitch Tchernychévski

Este primeiro capítulo consiste em um resumo biográfico de Nikolai Gavrilovitch Tchernychévski, elaborado a partir de diversas biografias dedicadas ao pensador russo. Parte-se, portanto, de fontes indiretas. Foi utilizada como principal referência a biografia escrita por William F. Woehrlin, *Chernyshevskii – The man and the journalist*, de 1971. A sua obra é a mais extensa e completa biografia de Tchernychévski elaborada ao ocidente da Rússia. Também de grande importância, foram consultadas e utilizadas as seguintes referências:¹⁸ Gueórgui Plekhánov, *N. G. Chernyshevsky. In: Selected Philosophical Works – Vol. 4*, 2004; Michael Katz e William Wagner, *Chernyshevsky, What Is to Be Done? and the Russian Intelligentsia*, 1989; Andrzej Walicki, *A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism*, 1979; N. G. O. Pereira, *The Thought and Teachings of N. G. Černyševskij*, 1975; Francis B. Randall, *N. G. Chernyshevskii*, 1967; Franco Venturi, *Roots of Revolution: A history of the Populist and Socialist Movements in 19th century Russia*, 1966; e Ievguêni Lampert, *Sons against fathers – Studies in Russian Radicalism and Revolution*, 1965.

Estes biógrafos, por sua vez, tiveram acesso às fontes diretas sobre a vida e a obra de Tchernychévski através de suas “Obras Completas”, *Н. Г. Чернышевский – Полное собрание сочинений*, publicadas pela primeira vez em São Petersburgo, em 1906 (edição com 11 volumes). Uma nova edição com 16 volumes, publicada pela imprensa soviética entre 1939 e 1953, incluiu novos documentos e constituiu-se a partir de então como a principal fonte direta sobre o autor. Nas edições de suas obras completas constam os registros dos diários de Tchernychévski, que cobrem o período entre 1848 e 1853, as suas correspondências profissionais e familiares, a sua obra literária, além de seus inúmeros artigos e ensaios publicados na revista “O Contemporâneo” entre 1853 e 1866, além de outros periódicos.

Como fontes indiretas, os biógrafos ocidentais recorrem aos trabalhos de inúmeros outros biógrafos e acadêmicos russos, com destaque para a obra de Iúri M. Steklóv, “N. G. Tchernychévski, sua vida e obra (1828-1889)”, *Н. Г. Чернышевский, его жизнь и деятельность (1828—1889)*, publicada em 1928 e, certamente, a maior biografia já dedicada ao pensador russo.

¹⁸ As obras estão listadas a partir da mais recente, de acordo com a edição consultada (autor, título e ano da edição). Para referências bibliográficas detalhadas, ver seção específica na parte final deste trabalho.

1.1. Gavriil Ivánovitch Tchernychévski¹⁹

Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski nasceu em 12 de julho de 1828, único filho de Gavriil Ivánovitch Tchernychévski e Ievguênia Iegorovna Golubeva (Tchernychevskaia) que sobreviveu à infância. Os seus ancestrais paternos e maternos guardavam em comum o serviço à Igreja Ortodoxa no interior das províncias russas (pequenas paróquias camponesas). Gavriil Ivánovitch (1793-1861) proveio de uma típica e modesta família de clérigos que vivia no vilarejo Tchernychevo, no distrito Bielínski, província de Penza. A linhagem sacerdotal conhecida de sua família remonta ao seu avô (bisavô de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski), Vassíli Savvin, desde meados do século XVIII. O seu pai (avô de Tchernychévski), Ivan Vassíliev, também se ordenou diácono na paróquia de Tchernychevo em 1791.

A hereditariedade clerical não era um traço distintivo da família de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski. No interior das províncias russas, a transferência do serviço religioso em paróquias de pequenos vilarejos rurais era determinada por autoridades religiosas e seculares, resultando em uma tradição nepotista na administração da ortodoxia provinciana. No entanto, apesar de pertencerem ao estrato clerical, essas famílias de sacerdotes dividiam as mesmas dificuldades das famílias camponesas. Enfrentando condições bastante precárias de existência, o letramento e o estudo vocacional tornavam-se alternativas para deixarem a vida pobre e difícil das vilas e buscarem ocupação em paróquias rurais maiores ou mesmo em centros provincianos.

Gavriil Ivánovitch estudou até os dez anos na Escola Primária Eclesiástica de Tambov, para onde fora mandado por sua mãe após a morte de seu pai. Em 1803, graças aos esforços e à influência de seu avô Vassíli Savvin e de seu tio Nicanor, Gavriil ingressou no Seminário de Penza, quando passou a adotar o toponímico Tchernychévski, em alusão ao vilarejo Tchernychevo onde havia nascido. No seminário, Gavriil Ivánovitch Tchernychévski destacou-se como um dos melhores alunos e, nos últimos anos, ocupou a posição de professor de grego e também de bibliotecário. Gavriil era bastante reconhecido e referenciado por seus pares no seminário: em 1816, recebeu uma proposta do estadista Mikhail Speranski,²⁰ então

¹⁹ Para esta seção, foram utilizados os seguintes trabalhos como referência: Galina Murenina, *Я родился в Саратове*, “Eu nasci em Sarátov”, 2013; Inna Zakharova, *Гавриил Иванович Чернышевский – Представитель Элиты Провинциального Духовенства Первой Половины XIX Века*, “Gavriil Tchernychévski – a elite do clero provinciano na primeira metade do século XIX”, 2011 e Nikolai Bogoslovski, *Чернышевский – Жизнь замечательных людей*, “Tchernychévski – A vida dos grandes homens (série)”, 1955.

²⁰ Mikhail Mikháilovitch Speranski (1772-1839), destacado estadista russo nos reinados de Alexandre I e Nicolau I. Considerado um dos pais do liberalismo russo, introduziu reformas administrativas e jurídicas no

governador de Penza, para assumir uma posição na carreira civil em São Petersburgo, convite do qual foi obrigado a declinar em obediência à sua mãe.²¹ Também não retornou ao vilarejo Tchernychevo. O prestígio de que gozava no seminário de Penza o fazia atrasar o seu regresso à sua vila de origem com vistas a obter uma nomeação para uma paróquia de melhores condições.

Em 1818, faleceu o arcebispo da Igreja de São Sérgio de Radonej da cidade de Sarátov, Iegor (Gueórgui) Ivánovitch Golubev. O governador da província de Sarátov, Aleksei Pantchulidzev,²² o governador da província de Penza, Mikhail Speranski, e a viúva do arcebispo, Pelaguéia Ivanovna Golubeva (1780-1847), providenciaram conjuntamente o novo padre para a importante Igreja de São Sérgio. Pantchulidzev solicitou ao bispo de Penza que lhe enviasse o seu melhor seminarista que, em acordo com a família Golubev, deveria assumir o comando da Igreja e se casar com a filha mais velha – ainda solteira – do arcebispo falecido, Ievguênia Iegorovna Golubeva (1803-1853). Gavriil Ivánovitch Tchernychévski mudou-se para Sarátov, assumiu a Igreja de São Sérgio, casou-se com Ievguênia Iegorovna Golubeva e passou a morar na residência dos Golubev que, além da propriedade, possuíam também alguns servos para os serviços domésticos.



Figura 1. Igreja de São Sérgio de Radonej em Sarátov vista do rio Volga (canto superior direito), por volta de 1864. Autoria desconhecida.

Na casa chefiada pela viúva Golubeva, vivia também a sua filha mais nova,

Império. Foi governador de Penza entre 1816 e 1819 e, posteriormente, governador-geral da Sibéria.

²¹ No futuro, ao ter que decidir sobre a carreira do seu filho, Nikolai Gavrilovitch Tchernychévski, em um momento em que estava descontente com a Igreja, Gavriil optou por enviá-lo à Universidade de São Petersburgo, em detrimento à carreira religiosa no seminário.

²² Aleksei Davidovitch Pantchulidzev (1758-1834), nobre, foi um estadista russo, membro do Conselho de Estado. Foi governador de Sarátov entre 1808 e 1826.

Aleksandra Iegorovna Golubeva (1806-1884). Aleksandra enviuvou-se cedo, aos 22 anos e o seu segundo marido, Nikolai Dmítrievitch Pypin (de origem nobre), também passou a residir com a família. A casa compunha-se, portanto, de elementos do clero e da pequena nobreza provinciana que conviviam como uma única grande família e cuidavam solidariamente da educação das crianças (Aleksandra Iegorovna Golubeva teve nove filhos em seus dois casamentos, primos de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski). Gavriil lecionava francês e grego para a sua cunhada e cuidava da educação dos sobrinhos (assim como de seu filho, no futuro). Desenvolveu métodos de aprendizado livre e cooperativo e era contra a utilização de violência e castigos físicos contra as crianças. Era também o responsável pela educação dos filhos do governador de Sarátov e, a partir de 1820, foi professor e inspetor das escolas eclesiásticas e seculares provincianas, chegando a ocupar o cargo de reitor nas ausências de Nikolai Skopin.²³

As atividades de docência apenas margeavam a sua atividade principal à frente da diocese de Sarátov (de 1818 até 1861, ano de sua morte). Gavriil serviu à Igreja Ortodoxa de maneira exemplar, acumulando títulos e condecorações eclesiásticas. Em 1825, foi designado arcebispo e, em 1828, com a constituição da diocese de Sarátov, foi eleito Deão e tornou-se membro do Consistório Espiritual local.²⁴ Ao longo de sua carreira, recebeu títulos por sua atividade de exortação aos cismáticos, redigiu relatórios sobre o assunto e, entre 1850 e 1856, compilou a “Descrição histórico-religiosa e estatística da diocese de Sarátov”.²⁵ Ainda em 1856, foi apontado arcebispo da Catedral Aleksandr Niévski. No final de sua vida, gozava da reputação de um verdadeiro sábio entre as autoridades clericais e seculares de Sarátov e foi condecorado com as Ordens Imperiais de Sant’ Anna II e III.²⁶

Gavriil Ivánovitch Tchernychévski pode ser considerado um grande expoente e representante do clero paroquial da Rússia do século XIX. De filho de um diácono de aldeia, tornou-se Deão, assumindo o comando de todas as igrejas de um centro provinciano, Sarátov. A Rússia provinciana do século XIX conferia três alternativas de ascensão social aos que, como Gavriil Ivánovitch, tinham uma origem modesta e rural:²⁷ prestar serviço militar, seguir

²³ Nikolai Guerassímovitch Skopin (1765-1836), destacado clérigo da diocese de Sarátov. Foi arcebispo da Catedral Aleksandr Niévski e reitor da primeira Escola Eclesiástica de Sarátov (1820).

²⁴ No original em russo, *Духовная консистория*.

²⁵ No original em russo, *Церковно-исторического и статистического описания Саратовской епархии (1850-1856)*, “Descrição histórico-religiosa e estatística da diocese de Sarátov” (1850-1856). Disponível em: <http://www.sgu.ru/sites/default/files/journals/izvestiya/pdf/2013/12/13/Захарова.pdf>. Acesso em 30 jun. 2014.

²⁶ No original em russo, *Орден Святой Анны*. As ordens imperiais de segunda, terceira e quarta classe concediam direito à nobreza pessoal (não transmissíveis hereditariamente).

²⁷ Tal camada social era denominada de *Разночинцы (Raznotchíntsy)*. O termo *raznotchíntsy* designava, literalmente, indivíduos de categorias diversas, que não pertencia a nenhum grupo social formalmente estabelecida pela lei, tendo alguns direitos limitados. Para mais detalhes sobre os *raznotchíntsy*, ver

carreira religiosa nas paróquias ou ainda, por último, através dos estudos, ocupar um cargo civil na burocracia do Estado ou na academia. A sua ascensão na carreira eclesiástica marcou também a sua ascensão social, à medida que adquiria reconhecimento e prestígio entre as autoridades da cidade. Dada a sua erudição e vasta biblioteca (em diversos idiomas), também representou o que se cunhou de “clero secular”, camada eclesiástica que havia adquirido formação universal durante os anos de preparação religiosa nos seminários teológicos.

Este breve excerto biográfico de Gavriil Ivánovitch Tchernychévski sugere uma Rússia oitocentista em movimento molecular, tanto no campo social quanto ideológico. À medida que integrantes de camadas pobres e rurais passavam a ter acesso à formação nas instituições religiosas, inicialmente, e seculares em seguida, com a instauração de escolas provinciais, tal conhecimento não apenas lhes servia de elevador social como também possibilitava a operação de suas próprias intervenções no campo do pensamento. Assim, pode-se entender que os “novos métodos pedagógicos” *avant garde* adotados por Gavriil Ivánovitch (aprendizado livre, cooperativo e sem castigos físicos) na educação doméstica e nas escolas de Sarátov não eram expressões apenas de sua humanidade ou sensibilidade. São as suas contribuições ao conhecimento dadas a partir de sua própria origem e formação. A possibilidade de manejo do conhecimento (religioso ou secular) por camadas sociais pobres e rurais permeabilizava a estrutura vigente das ideias e do pensamento a novas contribuições (fossem originais, importadas das escolas ocidentais ou mescladas).

O serviço religioso dedicado e reconhecido que Gavriil Ivánovitch Tchernychévski prestou à Igreja Ortodoxa parecia não se constranger com os estimados 3.000 volumes (PEREIRA, 1975, p. 21) de sua biblioteca, onde se encontravam obras de Púchkin, Liérmontov, Gógol e Jukóvski,²⁸ nem com as edições da “Gazeta de Moscou”²⁹ e dos “Anais da Pátria”³⁰ de Bielínski, onde se podia ler Charles Dickens e George Sand.³¹ Apesar do endurecimento da autocracia após o movimento decembrista e a ascensão de Nicolau I, assim

Introdução.

²⁸ Trata-se dos escritores russos Aleksandr Serguêievitch Púchkin (1799-1837), Mikhail Iúrevitch Liérmontov (1814-1841), Nikolai Vassílievitch Gógol (1809-1852) e Vassili Andréievitch Jukóvski (1783-1852).

²⁹ Em russo, *Московские ведомости* (*Moskóvskie viédomosti*), periódico conservador da Universidade de Moscou, impresso entre 1756 e 1917.

³⁰ Em russo, *Отечественные Записки* (*Otiéchtstvennye Zapiski*), revista literária de cunho progressista publicada em São Petersburgo entre 1818 e 1884. A revista recebia contribuições frequentes de Vissarion Bielínski, Aleksandr Herzen, além de Mikhail Bakúnin, Nikolai Negrásov e Ivan Turguêniev. Em 1846, Negrásov e Bielínski deixaram a revista, fazendo com que esta perdesse influência em detrimento de periódicos como “O Contemporâneo” (adquirida por Negrásov) e “A Palavra Russa”. Com o fechamento de “O Contemporâneo” em 1866, Negrásov retornou aos “Anais da Pátria”, editando-a em parceria com Mikhail Saltykóv-Chtchedrin (1826-1889), tornando-se então um periódico de tendência claramente radical.

³¹ Trata-se do escritor inglês Charles John Huffam Dickens (1812-1870) e da escritora francesa Amantine-Lucile-Aurore Dupin (1804-1876), cujo pseudônimo era George Sand. Dois aclamados escritores do século XIX, os seus romances possuíam temática e forte apelo crítico e social.

como do rigor disciplinar e hierárquico da Igreja Ortodoxa, uma Rússia em transformação desenvolvia-se também na residência dos Golubev-Tchernychévski-Pypin, onde era permitido o convívio embrionário entre tradição e modernidade. Segundo o historiador italiano Franco Venturi:

Em poucos casos temos uma imagem tão vívida da disseminação da cultura para as cidades do interior da Rússia, disseminação esta que foi muito acelerada no início do século XIX. O que se pode (sem trocadilhos) ser chamado de culto à cultura, a fé em sua força salvadora que nós encontramos tão frequentemente na Rússia moderna e a sua contrapartida igualmente importante na forma da negação rousseauiana e tolstóiana, surge da disseminação da cultura no final do século XVIII. Foi uma poderosa ferramenta para abstrair os homens de seu mundo cotidiano. O próprio Tchernychévski compara este fenômeno com o que ocorreu na Alemanha no século XVIII, quando surgiu toda uma geração de intelectuais esclarecidos, oriundos de famílias clericais.^{xviii} (VENTURI, 1966, p.132)

De acordo com Ievguêni Liátski,³² em seu artigo sobre os primeiros anos escolares de Tchernychévski até o seu ingresso na Universidade de São Petersburgo,³³

Todas as condições nas quais este notável e original indivíduo se desenvolveu surgiram de forma tão natural e formaram um conjunto de ideias tão completo de uma dada cultura intelectual e moral, que o ambiente familiar dos Tchernychévskis pode, sem exagero, ser chamado de inabitualmente benéfico para o desenvolvimento, no garoto Tchernychévski, do pensamento independente e de uma força de vontade capazes de controlar sentimentos saudáveis e normais. Tudo de bom que a velha vida russa do século passado poderia oferecer parece estar combinado nesta família.^{xix} (LIÁTSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 169-170)

O ambiente familiar que Nikolai Gavrilovitch Tchernychévski desfrutaria também

³² Ievguêni Aleksándrovitch Liátski (1868-1942) foi um ensaísta, crítico literário e importante etnógrafo russo. Como crítico literário, publicou coletâneas e trabalhos sobre Ivan Gontcharov (1904), Bielinski (1914) e Konstantin Aksákov (1915). Liátski era próximo de Aleksandr Nikoláievitch Pypin (1833-1904), etnógrafo e destacado acadêmico russo, primo mais próximo e um dos mais frequentes correspondentes de Tchernychévski (Pypin deixou extenso relato sobre Tchernychévski em suas memórias *Мои заметки*, “Minhas Notas”, Moscou, 1910). Após a morte de Aleksandr Pypin, Liátski casou-se com a sua filha, Vera Aleksandrovna Pypina (1864-1930), tendo acesso aos arquivos da família. Entre 1900 e 1910, Liátski publicou uma série de artigos biográficos sobre Tchernychévski nas revistas *Современный мир* (*Sovremenny mir*, “O Mundo Moderno”), *Современник* (*Sovremiennik*, “O Contemporâneo”) e *Познание России* (*Poznanie Rossii*, “O Conhecimento Russo”).

³³ Trata-se do artigo *Н.Г. Чернышевский в годы учения и на пути в университет* (“N. G. Tchernychévski em seus anos iniciais de estudo e a caminho da Universidade”), *Sovremenny Mir*, Maio-Junho de 1908. Este trabalho, entre outros, serviu como fonte para Gueórgui Valientinovitch Plekhánov no relançamento de sua obra *Н. Г. Чернышевский* (“N. G. Tchernychévski”) em 1909. Entre 1890 e 1892, Plekhánov publicou uma série de artigos sobre Tchernychévski no jornal *Sotsial-Demokrat*, mantido pelo grupo Emancipação do Trabalho em Genebra, na Suíça. Esses artigos deram origem à coletânea “N. G. Tchernychévski”, publicada primeiramente na Alemanha em 1894 e depois na Rússia, em 1909, como homenagem aos 20 anos de morte do pensador russo.

guardava semelhanças com o de outros expoentes progressistas russos da primeira metade do século XIX. Para Turguêniev,³⁴

Todos os autênticos negadores que eu conheci, sem exceção (Bielínski, Bakúnin, Herzen, Dobroliúbov, Spechniev etc.) descenderam de pais relativamente bons e honestos. Aí que reside a grande questão: eles não possuem qualquer sombra de ressentimento ou irritabilidade pessoal. Escolhem seus caminhos apenas porque mais sensíveis às necessidades da vida do povo.^{xx} (TURGUÊNIEV, 1862)

Particularmente sobre a influência recebida de seu pai, o próprio Tchernychévski registraria em seu diário, em 1848: “Mais e mais, eu reconheço uma semelhança entre ele e mim nos melhores momentos da minha vida, ou, em qualquer caso, entre ele e o que eu considero ser o melhor no homem”^{xxi} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 16). Sobre a sua mãe, Ievguênia Iegorovna Golubeva, há escassos registros biográficos, apesar de se poder notar, ao longo da vida de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski, a sua companhia e assistência dedicada e bastante cuidadosa.

1.2. Sarátov³⁵

Para além de sua família, o ambiente social frequentado por Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski durante a sua infância, adolescência e pequena parte da vida adulta foi a cidade de Sarátov. Sarátov, à época de seu nascimento, já era uma cidade com uma história bastante rica e importante para o império russo e expressava em menor escala as suas contradições sociais e econômicas. Apesar de Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski ter usufruído de uma vida sem grandes privações financeiras e até mesmo de um modesto conforto (diferentemente da origem pobre de seu pai), as condições de sua família não o afastavam por completo da dura realidade social vivida pelos camponeses, pescadores e cossacos que habitavam a província. Sarátov, mesmo ostentando uma posição de importante e florescente centro comercial entre a Rússia Europeia e a Rússia Asiática durante o século XIX, vivia sob um regime autocrático opressivo, dado a desmandos de toda ordem, particularmente nas províncias. Na cidade conviviam junto à pequena nobreza provinciana a

³⁴ O trecho abaixo foi extraído de uma carta escrita em 14 de abril de 1862 por Turguêniev a Konstantin Konstantínovitch Slutchévski (poeta russo), na qual rebatia as críticas ao personagem Bazárov, do seu “Pais e Filhos” (1862). Disponível em: <http://www.ivan-Turguêniev.ru/memyari/088-51.html>. Acesso em 1º jul. 2014.

³⁵ Para esta seção, foi utilizado como referência o livro eletrônico *История Саратова и Саратовской области*, “A História de Sarátov e sua região” (<http://history64.ru/>), cotejado com informações públicas e oficiais sobre a província e a cidade de Sarátov.

servidão, a escassez, o alcoolismo e o analfabetismo generalizados e, produto eventual da alquimia desses elementos, as rebeliões camponesas históricas.

Em seu segundo romance, “Prólogo – Romance do início dos anos 1860”,³⁶ Tchernychévski apresenta um personagem autobiográfico, Vólguin.³⁷ Na passagem a seguir, Vólguin descreve as suas memórias de infância sobre a sua cidade natal (o personagem refere a si mesmo na terceira pessoa):

Ele não havia crescido em meio à sociedade nobre. Suas lembranças eram de uma vida pobre e dura. Ele se lembrou de cenas que o haviam intrigado em sua infância – porque, mesmo então, ele já era uma pessoa reflexiva. Ele se lembrou de como uma multidão de rebocadores bêbados³⁸ perambulava, por vezes, ao longo de alguma rua em sua cidade: fazendo barulho, gritando, entoando cantigas destemidas e canções de bandoleiros. Um estranho poderia concluir: “Esta cidade está em perigo – a qualquer minuto eles começarão a saquear lojas e casas e pilharão tudo peça por peça.” (...) [Eles se apresentavam] “não como saqueadores ou bandidos, mas como seguidores de Stiénka Rázin”³⁹ [prometendo que, quando] “brandirem o pau, toda Moscou irá tremer”.^{xxii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1995, p. 192)

Nestas memórias da infância e juventude que empresta ao seu personagem Vólguin, Tchernychévski expressa um breve olhar sobre Sarátov e sobre os seus trabalhadores, que viviam em boa parte em função do comércio fluvial. A pobreza, o alcoolismo e a algazarra dos rebocadores intrigaram Vólguin quando criança, assim como o tom ameaçador dos arruaceiros, que se proclamavam seguidores do líder rebelde Stiénka Rázin, que havia desafiado o czar e distribuído pão e sal para os camponeses na sua passagem pela cidade dois séculos antes. O personagem Vólguin se identifica com esta paisagem social e urbana, pois como ele próprio salientou, havia tido uma “vida pobre e dura”.

³⁶ Em russo, *Пролог. Роман из начала шестидесятых годов*. O romance foi escrito entre 1867 e 1870, enquanto Tchernychévski cumpria o seu exílio na Sibéria. Foi publicado parcialmente na Inglaterra apenas em 1877.

³⁷ Em russo, *Алексей Иванович Волгин* (Aleksei Ivánovitch Vólguin). *Волгин* (Vólguin) faz alusão ao rio Volga, *Волга* em russo, à beira do qual fica a cidade de Sarátov, onde nasceu Tchernychévski.

³⁸ Refere-se aos rebocadores de barcaças do Volga, grupos de trabalhadores que manobravam barcaças em cidades portuárias do rio Volga (também conhecidos como *burlaki*). Esses trabalhadores foram retratados pelo pintor russo Iliá Riépin (1844-1930), na tela *Бурлаки на Волге* (*Burlaki na Volguie*, “Os Rebocadores do Volga”), elaborada entre 1870 e 1873. A pintura foi concebida em uma viagem que o artista fez em 1870 através do rio Volga, de Tver até Sarátov. Iliá Riépin foi um importante expoente do grupo de pintores dissidentes da Academia Imperial de São Petersburgo, *Передвижники* (*Peredvíjniki*, “Os Itinerantes”), que tinha a proposta de disseminar a sua arte (o realismo crítico) no interior da Rússia. A tela “Os Rebocadores do Volga” está exposta no Museu Estatal Russo, em São Petersburgo.

³⁹ Ver nota 44.



Figura 2. Pintura “Os Rebocadores do Volga” (1870-1873), de Iliá Riépin.

Outro aspecto que não escapou às memórias daquela criança “reflexiva” foi o alcoolismo generalizado, que acometia não apenas os trabalhadores do porto. Tchernychévski escreveria mais tarde em suas memórias:

Agora, como tenho escutado, em muitos, talvez em todos os seminários, o alcoolismo foi reduzido ou completamente abolido. Mas no meu tempo no Seminário de Sarátov, nenhuma reunião de seminaristas poderia deixar de ser uma bebedeira. (...) Quando cursava retórica, dos meus 122 colegas apenas quatro tinham quatorze e apenas um tinha treze anos e nós o considerávamos uma criança. Esses jovens bebiam muito e dispunham-se a todos os tipos de algazarras com notável entusiasmo.^{xxiii} (TCHERNYCHÉVSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 173)

Sarátov, portanto, fosse nas ruas ou no seminário, apresentou, entre outras coisas, um cenário de contradições ao garoto e ao jovem Tchernychévski, distinto do ambiente harmônico de que usufruía na casa de sua família. A complexidade social e as desigualdades próprias de uma cidade provinciana russa em meados do século XIX não escaparam ao seu olhar e marcariam as suas memórias. Obviamente, a realidade e a história de Sarátov tomavam o garoto Tchernychévski de assalto e aleatoriamente, mas de uma maneira que ele próprio mais tarde definiu retrospectivamente como formadora de sua percepção social. Liátski acredita que “foi em Sarátov – durante a sua infância e juventude – que ele adquiriu a profunda compreensão das necessidades e aspirações do povo que mais tarde revelou em seus artigos sobre a questão camponesa”^{xxiv} (LIÁTSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 173).

No entanto, não cabe definir com exatidão o grau de influência que o cotidiano em Sarátov exerceu sobre o jovem Tchernychévski ou em que medida seria responsável pelo desenvolvimento de seu pensamento no futuro. Deve-se, contudo, considerar que Tchernychévski não apenas transitava por suas ruas, como também tinha contato com os seus

meandros sociais e políticos. Desde cedo, participava das discussões políticas em sua casa, que eram frequentadas por membros do clero esclarecido, funcionários da administração da província e até membros da pequena nobreza local. Entre 1850 e 1856, o seu pai, Gavriil, realizou um importante levantamento histórico e estatístico da cidade,⁴⁰ o que Tchernychévski deve ter acompanhado, pois viveu em Sarátov nos primeiros anos depois de formado, entre 1851 e 1853. Se não cabe definir com exatidão o papel de Sarátov no percurso de desenvolvimento do seu pensamento, é preciso, no entanto, tomá-la como um importante cenário no qual Tchernychévski cresceu, sujeito a inúmeras percepções, sensações e reflexões. Como mencionado, Tchernychévski conhecia a história da sua cidade para além do seu cotidiano e, mais tarde, extraiu implicações políticas de suas contradições.

A origem de Sarátov remonta à história do Império Mongol. Entre o século XIII e início do século XVI, os mongóis estabeleceram a Horda Dourada, grande e poderoso canato que se estendeu da Ásia Central até a região da Ucrânia. Uvek, uma de suas maiores cidades, localizava-se nas bordas da atual cidade de Sarátov, à margem do rio Volga. Mais tarde, a ascensão e consolidação do Império Russo se daria em confronto e sobre os escombros dos Impérios Mongol e Otomano. Por muitos anos, coube à região do Volga o papel de fronteira militar entre os Impérios beligerantes. Tal característica influenciaria o destino que teve a cidade de Sarátov a partir de sua fundação moderna, em 1590.

A cidade-fortaleza de Sarátov foi erguida, na margem direita do Volga, com o objetivo de proteção militar contra os (chamados) tártaros que ainda dominavam a região da Crimeia e contra a Horda mongol Nogai, remanescente da Horda Dourada.⁴¹ A região era habitada pelos cossacos do Volga, camponeses fugitivos da servidão que instituíram nas estepes do sudeste russo comunidades semi-militares e livres. Assim, os cossacos – que perfaziam a maioria da população, controlavam a região e dividiam espaço com comerciantes, artesãos e pequenos agricultores livres.

No início do século XVII, a política imperial de colonização recrutou imigrantes de diversas nacionalidades para a região, que a ocuparam em busca de terras férteis e de trabalho livre. Chegaram ao médio Volga camponeses e servos fugitivos de origem mordoviana, além de chuvaches e tártaros, fazendo da região de Sarátov um cenário bastante diversificado e multiétnico. Também neste século, o governo central concedeu terras da região à nobreza latifundiária, que passou a explorar o trabalho em regime de servidão.

⁴⁰ Ver nota 25.

⁴¹ No mesmo período foram erguidas mais duas fortificações militares no médio Volga: em 1586, a fortaleza de Samara (ao norte da atual Sarátov) e em 1589, o forte de Tsarítsin (atual Volgogrado, ao sul da atual Sarátov).

Após um grande incêndio entre 1613 e 1614, a cidade foi reconstruída na margem esquerda do Volga em 1617 (atual cidade de Engels). A nova cidade possuía algo em torno de 2.000 habitantes.⁴² Em 1649, durante o reinado do czar Aleksei I, foi editado o *Sobórnoie Ulojénie* (*Соборное уложение*), novo Código de Leis que regulamentava e enrijecia o regime de servidão, com vista a controlar as rebeliões e as fugas de servos.⁴³ Tal recrudescimento suscitou, por seu lado, um acréscimo no número de levantes de camponeses e cossacos.

Stiénka Rázin⁴⁴ liderou um grande levante cossaco entre 1667 e 1671 entre a Bacia do Don e o médio Volga. Em 1670, Rázin entrou em Sarátov sem resistência da população, distribuindo pão e sal aos seus habitantes. Sarátov tornou-se, a partir de então, um dos centros de gravidade do levante. No entanto, em 1671, o czar organizou uma ofensiva final contra os rebeldes que custaria aos habitantes de Sarátov prisões, torturas e execuções, além de nova destruição da cidade.

A cidade foi reconstruída novamente por decreto do czar em 1674, de volta à margem direita do Volga (onde permanece até hoje). Com a sua reconstrução, Sarátov passou a ser um dos mais importantes centros político e econômico do país. Destacava-se pelo comércio de peixes e pelas rotas de acesso a regiões centrais como Moscou e Kazan. No início do século XVIII, era a cidade mais populosa do Volga (e durante o século XIX, chegou a ser a quarta cidade mais populosa do Império, atrás apenas de Moscou, São Petersburgo e Odessa).

As reformas petrinas, no início do século XVIII, impuseram aos trabalhadores uma carga ainda maior de obrigações e impostos. Ocorreu então uma nova onda de migração e fuga em direção ao médio Volga, assim como novos levantes populares na região de Sarátov. Houve rebeliões em 1707, 1708 e 1709 e passou a ser conhecido o temor das autoridades de Moscou pela “região de Sarátov”.

⁴² Também foram construídas outras três novas cidades na margem direita do Volga, Simbirsk (1648), Penza (1663) e Syzran (1683) e a região serviu de importante entreposto comercial entre o médio e baixo Volga e a Rússia Central.

⁴³ Como visto na Introdução, o *Sobórnoie Ulojénie* também tratou da classificação e estratificação dos diversos grupos sociais que compunham a *Rus*.

⁴⁴ Stepán Timofêievitch Rázin, ou Stiénka Rázin (1630-1671) liderou o maior levante cossaco da Rússia pré-petrina.



Figura 3. Pintura *Пугачёв на Соколовой горе*, “Pugatchóv no Monte Sokolova”, de Vassili Óssilovitch Fomitchóv, 1949. O Monte Sokolova é um dos limites da cidade de Sarátov, que se vê em profundidade na pintura, margeada pelo rio Volga. Exposta no Museu de Arte de Sarátov.

Em meados do século XVIII, Sarátov já contava com uma população de 10.000 habitantes e em 1769 foi criada a província de Sarátov e a cidade foi elevada à condição de capital. Em 1762 e 1763, Catarina II – a Grande fez publicar em diversos países da Europa uma nova campanha de povoamento das terras ociosas da região, oferecendo uma série de benesses aos migrantes. Durante esse período, além de servos fugitivos, acorreram à região em torno de 200.000 pessoas de origens diversas: do interior do Império vieram mordovianos, chuvaches e tártaros e do exterior, suíços, franceses, alemães (os alemães do Volga) e poloneses.

Em outubro de 1773, Sarátov foi novamente palco de uma importante rebelião camponesa. A Revolta de Pugatchóv sacudiu a cidade e toda a região, e atemorizou o reinado de Catarina, a Grande e de todos os czares que a sucederam.⁴⁵ Durante a passagem de Pugatchóv por Sarátov, em de agosto de 1774, o líder cossaco liberou os comércios de pão e sal para toda a população. O levante foi duramente sufocado e o Império concedeu mais terras da região à nobreza para que as explorasse em regime de servidão e aumentasse o controle sobre a população. No final do século XVIII, a maioria da população da região de Sarátov (originalmente composta de trabalhadores livres ou fugidos da servidão) era composta por servos.

⁴⁵ Trata-se da rebelião liderada por Iemelian Ivánovitch Pugatchóv (1742-1775) entre 1773 e 1775. Pugatchóv se auto-proclamava Pedro III – czar assassinado pela conspiração que levou a sua esposa, Catarina II, ao trono. Com a derrota dos rebeldes, Iemelian Pugatchóv foi decapitado e esquartejado em público, em Moscou, em 1775.



Figura 4. Vista panorâmica de Sarátov. Na margem esquerda, o rio Volga. Entre 1874 e 1879. Autoria desconhecida.

Quando Tchernychévski nasceu (1828), a cidade possuía entre 40 e 50.000 habitantes (e em torno de 120.000 quando morreu, em 1889). A sua economia girava em torno do comércio fluvial e de uma indústria primária (processamento de tabaco, grãos e couro) e leve (destilarias, fábricas de cordas e equipamentos para embarcações), além da agricultura e da pesca.⁴⁶ A cidade abrigava agrupamentos de diversas nacionalidades, além de uma massa de ex-trabalhadores livres empobrecidos e submetidos à servidão como represália aos levantes cossaco-camponeses. Esta seria a desigual e contraditória Sarátov observada pelo personagem Vólguin: entreposto comercial do Império no médio Volga e importante fronteira militar, em cujas ruas perambulavam trabalhadores pobres e embriagados que, temperados pela história, proclamavam-se a serviço de Stiénka Rázin.

1.3. Infância e juventude

Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski ingressou na escola eclesiástica de Sarátov em 1836. No entanto, costumava comparecer à escola apenas para a realização dos exames, pois o seu pai cuidava pessoalmente de sua educação. Aos sete anos, já havia iniciado o estudo de latim⁴⁷ e, aos oito, de grego. Desde criança, era reconhecido pela grande facilidade no aprendizado de línguas (aprendeu francês por conta própria e alemão com um colono do Volga),⁴⁸ por uma memória extraordinária e por grande curiosidade e avidez pela leitura, que

⁴⁶ A partir do final do século XVIII, também passaria por Sarátov a campanha de Ilustração do Império Russo. Em 1781, Catarina decretou a construção da primeira escola pública (não confessional) em Sarátov, sendo erguida em setembro de 1786. De acordo com decreto de Alexandre I de 1803, foi construído o seu primeiro ginásio em agosto de 1820 (ver nota 23). Em 1828, foi restituída a diocese de Sarátov e, em outubro de 1830, foi reinaugurado o seu seminário (no qual Tchernychévski ingressaria em 1842). A primeira escola para mulheres seria estabelecida em 1854.

⁴⁷ Como a sua educação inicial era de matriz religiosa, o aprendizado do latim se fazia obrigatório. Para Tchernychévski, no entanto, operou como um idioma ornamental e familiar: quando estava na universidade em São Petersburgo, seria em latim que escreveria parte das suas cartas para o seu pai. Venturi chama a atenção para o fato de que, através da Igreja Ortodoxa, o latim foi o primeiro idioma russo de conexão com o ocidente, seguido pelo alemão e pelo francês (VENTURI, 1966, p. 132).

⁴⁸ Segundo Iúri Steklóv, um dos maiores biógrafos de Tchernychévski em língua russa, este também dominava a leitura do hebraico, polonês e persa (STEKLÓV apud PEREIRA, 1975, p. 21). Iúri Mikháilovitch Steklóv

eram favorecidas pela vasta biblioteca de seu pai, Gavriil. Ingressou no seminário em 1842, aos quatorze anos, deixando-o em 1846 para a entrada na Universidade de São Petersburgo. No seminário, estudou a língua tártara com o orientalista Gordi Sablukóv⁴⁹ e sempre esteve entre os melhores alunos. Os seus contemporâneos diziam que era difícil encontrá-lo sem um livro nas mãos. O próprio Tchernychévski se descreveria no futuro como um adolescente bibliófilo (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 360).



Figura 5. Pintura *Чернышевский за переводом истории*, “Tchernychévski traduzindo História”, de I. I. Mikhêiev. Data desconhecida. Exposta no Museu N. G. Tchernychévski, em Sarátov.

Entre os seus colegas do seminário, era descrito como extremamente delicado, tímido, gentil e de difícil entrosamento. Era referido, jocosamente, como a “bela donzela” (*красная девица*) ou como o “pequeno senhor” (*маленький барин*). De acordo com Ivan Palimpsestov,⁵⁰ seu contemporâneo no seminário de Sarátov,

(1873-1941), jornalista e revolucionário russo, participou das revoluções de 1905 e 1917. Também escreveu biografias de Bakúnin e Herzen. A sua biografia de Tchernychévski é intitulada *Н.Г. Чернышевский. Его жизнь и деятельность* (“N. G. Tchernychévski – vida e obra”), São Petersburgo, 1928. Sem dúvida, é uma das principais referências utilizada pelos biógrafos ocidentais de Tchernychévski.

⁴⁹ Gordi Semiônovitch Sablukóv (1803-1880) foi um orientalista e estudioso do islamismo, primeiro tradutor do Alcorão para o idioma russo. Entre 1830 e 1849, lecionou a disciplina de História e Letras Orientais no Seminário de Sarátov, sendo professor de Tchernychévski. Mais tarde, entre 1849 e 1862, lecionou na Academia Teológica de Kazan. Foi um dos responsáveis pelo interesse de Tchernychévski pela filologia, que o levaria à Universidade de São Petersburgo em 1846.

⁵⁰ Ivan Ustinovitch Palimpsestov (1818-1901) estudou no Seminário de Sarátov, tornando-se agrônomo e também lecionou a disciplina de Ciências Naturais no mesmo Seminário. Publicou essas e outras memórias sobre Tchernychévski em *Н.Г. Чернышевский: По воспоминаниям земляка, Русский архив. Москва, 1890. Кн. 1. Вып. 4. С. 554-560* (N.G. Tchernychévski: Memórias de um compatriota, Arquivos da Rússia, 1890, Vol. 1, N. 4, p. 554-560).

Ele se assemelhava, naquela época, a um anjo encarnado... Uma modéstia recatada, uma pureza de coração, uma leve timidez que não raras vezes o enrubescia; uma tendência a ser contemplativo ou perder-se em seus próprios pensamentos, uma amizade tranquila para com todos – tudo isso nitidamente o distinguia do círculo de seus companheiros no seminário, que por essa razão o chamavam de “donzela”.^{xxv} (PALIMPSESTOV apud PEREIRA, 1975, p. 22)

Parte do seu acanhamento poderia ser justificado pelo avançado grau de miopia de que sofria, que o obrigava a se debruçar bem próximo à carteira para escrever e o deixava inseguro diante de novas amizades, além de o impedir de participar de certas brincadeiras. Outra parte pode ser compreendida pelo fato de Tchernychévski ser filho de um dos arcebispos de Sarátov, que tinha ligações com a administração do seminário, o que também lhe garantia melhores condições de vida que a maioria de seus colegas, o que poderia intimidá-los. Segundo o próprio Tchernychévski,

Meu pai também era padre em uma rica [!] paróquia de uma capital de província (a receita do meu pai, proveniente das contribuições religiosas, alcançava 1.500 rublos em espécie e nós vivíamos confortavelmente). Eu me dava bem com todos os meus colegas seminaristas; cerca de dez deles eram meus amigos próximos. Quantas vezes batíamos uns nos outros em uma luta amigável – inúmeras vezes; em uma palavra, tanto em sala de aula como no seminário (onde eu fui quase todos os dias para conversar com os amigos), alguns estudantes ficavam de cerimônia comigo assim como com qualquer outra pessoa. Mas apenas dois ou três deles visitavam-me em casa e muito raramente; e devo dizer que estes não eram de forma alguma os meus melhores amigos: eles não eram mais do que conhecidos, mas não tinham vergonha de me visitar na casa de minha família, porque tinham roupas e calçados decentes. Nada que se comparasse à pobreza da grande maioria dos seminaristas. Lembro-me que no meu tempo apenas um dos 600 estudantes no seminário tinha um casaco de pele de lobo – e este casaco incomum parecia de algum modo impróprio para um aluno do seminário, como se um camponês tivesse colocado um anel de diamante. Lembro-me de que o falecido Micha Levitski,⁵¹ que não tinha outra roupa além de um casaco azul feito em casa para o inverno e uma jaqueta amarela em nanquim para o verão, eu me lembro que este meu grande amigo não se atreveu a me visitar quando fiquei doente com febre e não saí de casa por três semanas; e Levitski e eu não podíamos ficar um par de dias sem nos ver; quando ele não ia às aulas por algum motivo, eu ia à sua casa todos os dias. Em suma, não importa quão moderadas fossem a posição e a riqueza de minha família, quase todos os meus amigos teriam considerado uma visita à minha casa algo tão fantástico e teriam se sentido tão pobres e insignificantes nela, assim

⁵¹ Mikhail D. Levitski (?), segundo registros em seu diário, parece ter sido o maior amigo da juventude de Tchernychévski em Sarátov. Em seu romance “Prólogo”, presta homenagem ao amigo com o personagem Vladimir Aleksêievitch Levitski, que por sua vez também é a representação de seu grande amigo na fase adulta, Nikolai Aleksándrovitch Dobroliúbov.

como eu me sentiria na sala de estar do Duque de Devonshire.⁵² (TCHERNYCHÉVSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 174-175).^{xxvi}

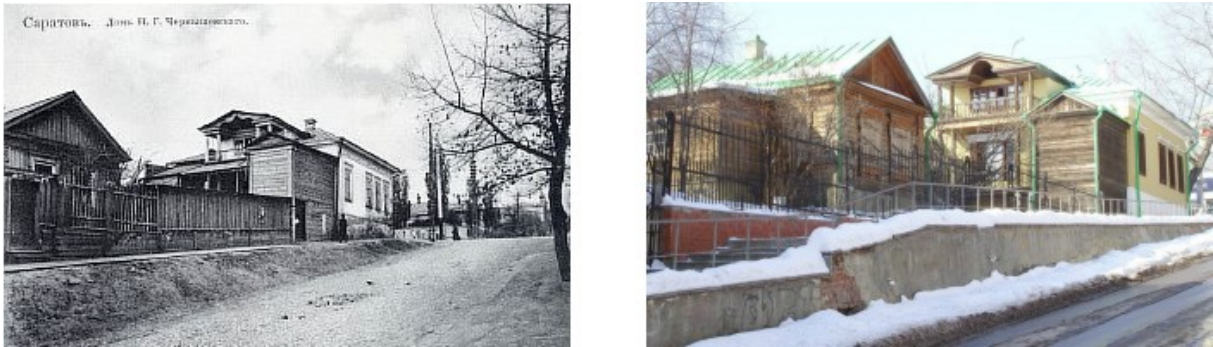


Figura 6. Residência da família Tchernychévski-Pypin. À esquerda, em 1920. Autoria desconhecida. À direita, em 2012 (atual Museu N. G. Tchernychévski). Google Earth.

Apesar de tais dificuldades, Tchernychévski não estava isolado do convívio de seus colegas, pois estes também relatam a sua disposição em ajudá-los nas tarefas e mesmo em ensiná-los. Havia também os seus primos (nove primos) que conviviam na mesma residência e com os quais se sentia mais à vontade para as brincadeiras, incluindo exercícios de ginástica. Segundo Konstantin Fiódorov,⁵³

Depois de ler muito sobre a vida dos gregos e romanos, Nikolai Gavrílovitch percebeu mesmo durante a infância (com a idade de 14 anos) a importância dos exercícios físicos para o fortalecimento do corpo (sobre a qual ele falou repetidamente para os seus companheiros) e dedicou-se a eles, embora sem o conhecimento de seus pais, que provavelmente proibiriam tais passatempos. No seu próprio quintal, junto com alguns outros meninos, ele cavou um buraco sobre o qual eles deveriam saltar por prêmios. Aqueles que saltavam sobre o buraco recebiam um prêmio: maçãs, nozes, dinheiro e assim por diante. Nikolai Gavrílovitch normalmente conseguia saltar o buraco, mas, como era o mais velho de nós, ele mesmo não ficava com o prêmio, deixando-os para os outros meninos, ou então ele o compartilharia conosco. Nossos outros exercícios físicos eram: saltar sobre vários objetos, subir em postes, árvores, atirar pedras de estilingue, brincar de pega-pega, disputar corridas, etc.^{xxvii} (FIÓDOROV apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 171-172)

Para além das brincadeiras, Tchernychévski pôde acompanhar em casa, nas edições dos “Anais da Pátria”, as publicações de “O Diletantismo na Ciência” [1842], “Cartas sobre o

⁵² Refere-se ao título aristocrático que ostenta a família inglesa Cavendish desde 1694.

⁵³ Konstantin Mikháilovitch Fiódorov (1866-1947) foi secretário particular (copista) de Tchernychévski durante o seu exílio em Ástrakhan (seus últimos anos de vida, entre 1883 e 1889) e também trabalhou no Museu Tchernychévski, em Sarátov. Após a sua morte, publicou diversos artigos sobre o pensador russo na revista *Закаспийского обозрения*, “Gazeta Transcaspiana”, de Asgabate (atual capital do Turcomenistão). No trecho que segue, extraído da obra *Жизнь великих русских людей. Н. Г. Чернышевский*, “A vida dos grandes russos – N. G. Tchernychévski” (Asgabate, 1904), Fiódorov reproduz memórias de algum amigo de infância de Tchernychévski.

Estudo da Natureza” e o romance “Quem é o culpado?” [os dois últimos, entre 1845-1846], de Herzen, bem como traduções das obras mais evocativas de George Sand e, talvez mais importante, a revisão da literatura russa feita por Bielínski^{xxviii} (PEREIRA, 1975, p. 23).

Em 1846, antes mesmo de terminar o seminário, Tchernychévski deixou o curso para ingressar na Universidade de São Petersburgo. A sua grande aptidão intelectual, em particular na área de línguas orientais com o professor Sablukóv, convenceu os seus pais de que deveria seguir carreira numa universidade secular. Outro provável motivo para o rompimento da tradição familiar no serviço religioso foi o afastamento temporário de Gavriil Ivánovitch Tchernychévski do Consistório Espiritual de Sarátov, como punição devido a uma pequena falha cometida nos registros batismais. Este teria se achado injustamente penalizado, o que teria facilitado a sua decisão em favor da Universidade de São Petersburgo, em detrimento de alguma academia religiosa.⁵⁴ Tchernychévski partiu para São Petersburgo em maio de 1846, onde ingressaria na seção de História e Filologia da Faculdade de Filosofia da Universidade. Deixou registradas as suas expectativas em relação à sua nova experiência intelectual numa carta ao seu primo Aleksandr Pypin de agosto daquele mesmo ano:

Com que os russos contribuíram para a ciência? Infelizmente, nada. O que a ciência tem contribuído para a vida russa? Mais uma vez, nada. Descartes, Leibniz, Newton, todos não viveram no século XVII? E qual de nós? A nossa única missão é ter um exército de um milhão e meio e o poder, assim como os Hunos ou os Mongóis, de conquistar a Europa, se assim o desejarmos? Não deveríamos nos apiedar da existência de tais povos? Eles viveram como se não tivessem vivido. Passaram como uma tempestade, destruindo, queimando, aprisionando, saqueando tudo – e isso é tudo.^{xxix} (TCHERNYCHÉVSKI apud VENTURI, 1966, p. 136)

É este o nosso destino? Sermos todo poderosos nas relações políticas e militares e insignificantes em outros aspectos superiores da vida nacional? Nesse caso, seria melhor não ter nascido do que ter nascido um russo, assim como seria melhor não ter nascido do que ter nascido um Huno, um Átila, um Gengis Khan, um Tamerlão, ou um de seus guerreiros ou súditos.⁵⁵ (...) Nós decidiremos com firmeza, com toda a força de nossa alma, a trabalhar

⁵⁴ Convém lembrar que ao próprio Gavriil Ivánovitch Tchernychévski fora oferecido um importante cargo na burocracia de São Petersburgo, o qual só fora negado em obediência aos apelos de sua mãe (ver nota 21).

⁵⁵ Os Hunos eram povos nômades antigos que viviam na Ásia Central e estabeleceram um vasto império no século V, avançando sobre os Impérios Romanos do Ocidente e do Oriente até os limites da Alemanha e da Hungria. Átila (406-453) foi o seu último e maior imperador. Os Mongóis eram povos antigos datados a partir do século VIII (acredita-se que tenham relação de ancestralidade com os Hunos). Habitavam a Ásia Central (norte da China e atual região da Mongólia). Sob a liderança de Gengis Khan (1162-1227), constituíram o Império Mongol (1206) que tornou-se, durante o século XIII, um dos maiores impérios de todos os tempos, que se estendia desde o Oceano Pacífico até a Europa. No entanto, em 1294, o Império foi fragmentado em quatro canatos: o canato da Horda Dourada; o canato de Chagatai; o de Ilcanato; e o da dinastia Yuan. Em meados do século XIV, o líder Tamerlão (1336-1405), proveniente do Canato de Chagatai, reconquistou os demais canatos, na tentativa de reunificar e expandir o Império Mongol, que foi novamente fragmentado após a sua morte.

em conjunto para findar esta época em que o conhecimento tem sido um estrangeiro em nossa vida espiritual, que este deixe de ser um casaco estranho, um triste, impessoal e decalcado acessório para nós. Deixemos a Rússia contribuir também no que deve para a vida espiritual do mundo, assim como contribuiu e contribui para a sua vida política; [deixemos a Rússia] entrar com força, à sua maneira, uma maneira salvadora para toda a humanidade, em outra grande arena da vida – o conhecimento, como já fez na arena do Estado e da vida política. Sim, e esta grande conquista pode ser alcançada por meio de nós, mesmo que apenas em parte. Assim não teremos vivido em vão; veremos então esta nossa vida na Terra com tranquilidade e, com tranquilidade, passaremos para a vida além-túmulo. Trabalhar juntamente com outros para a glória, que não perece, mas permanece eterna em sua terra natal, e para o bem da humanidade, o que pode ser mais elevado e mais desejável que isso? Oremos a Deus para que Ele conceda este como o nosso destino. Será? Sim, diga que sim!^{xxx} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHRLIN, 1971, p. 26-27)

Ao se despedir dos familiares e amigos da família, Tchernychévski registrou o que ouviu, dentre outros, do diácono M. S. Protasov:

“Que você possa servir à ilustração e à Rússia,” [ao que Tchernychévski concluiu:] agora eu tenho um dever: ser eternamente grato a ele e a Piótr Nikíforovitch pela confiança que depositaram em mim; pessoas como eles são capazes de entender apropriadamente o que significa lutar pelo reconhecimento e servir a humanidade. Mamãe disse: isso é demais, servir ao seu pai e à sua mãe já é o suficiente; não, isso é muito pouco; deve-se servir a toda pátria. Irei me lembrar deles para sempre.^{xxxi} (TCHERNYCHÉVSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 177)

1.4. Universidade de São Petersburgo

Desde os primeiros momentos na Universidade de São Petersburgo, Tchernychévski travou contato com professores e colegas que o acompanhariam e o influenciariam durante a sua vida acadêmica. Entre os professores, destacaram-se Izmail Srezniévski⁵⁶ (de filologia eslava), com o qual trabalhou para a publicação em 1853 do léxico das Crônicas Hipatianas pela Imperial Academia de Ciências, e Aleksandr Nikitenko⁵⁷ (de literatura russa) que lhe suscitou o interesse sobre a relação entre literatura e sociedade, orientando-o na sua

⁵⁶ Izmail Ivánovitch Srezniévski (1812-1880) foi professor e deão da Faculdade de Filosofia (História e Filologia) da Universidade de São Petersburgo, destacado acadêmico na área de estudos eslavicos. Compilou e publicou diversos dicionários, códigos linguísticos e textos eslavos medievais, inclusive com a ajuda de Tchernychévski. Também foi professor de Aleksandr Pypin, Nikolai Dobroliúbov e Dmitri Píssariiev. É considerado o fundador do Departamento de Letras e Literatura Russa da Academia de Ciências de São Petersburgo.

⁵⁷ Aleksandr Vassílievitch Nikitenko (1804-1877), ex-servo, foi professor de literatura e membro da Academia de Ciências de São Petersburgo. Também atuou como censor durante os reinados de Nicolau I e Alexandre II. Era tido como um “censor liberal”.

monografia de graduação sobre a comédia satírica “O Brigadeiro”, de Fonvizin.⁵⁸ Neste seu trabalho de 1850, Tchernychévski já registraria os rudimentos de sua dissertação de mestrado, que defenderia apenas em 1855:

Sobre a influência de Fonvizin na sociedade eu não direi nada, porque mesmo se Fonvizin tivesse alguma, era muito pouca. Devemos, no entanto, concordar com o que nós chamamos da influência de uma obra literária na sociedade: se isso significa que, ao surgir uma nova obra, as pessoas começam a falar sobre ela, elogiando ou criticando o autor, então Fonvizin exercia influência, particularmente com “O Brigadeiro”; ele mesmo diz em sua “Confissão”⁵⁹ o quanto “O Brigadeiro” era falado na corte, como os nobres competiam entre si para convidá-lo para ler a comédia – no entanto, para nós, isso não pode ser chamado de influência sobre a sociedade. Ela existe somente quando as ideias em que uma obra se baseia entram em contato vivo com a vida real da sociedade (intelectual, moral ou prática, não faz diferença qual, mas deve ser real), de modo que, após a leitura da obra, a sociedade passe a se sentir um pouco diferente do que era antes, a sentir que a sua visão das coisas tornou-se mais clara ou foi alterada, a sentir que um impulso foi dado à sua vida intelectual ou moral. (...) A exigência [corrente] é que “os personagens retratados pelo escritor, em particular o escritor de teatro, devem desenvolver-se; se eles permanecem estáticos, o autor é culpado e o trabalho é isento de mérito artístico” – ouve-se esta exigência constantemente, e ouve-se críticas constantes a este ou àquele trabalho por não a satisfazer. Mas, para nós, essa exigência não pode ser uma lei fixa que determina a beleza artística de uma obra literária. As leis da arte não podem contradizer o que existe na vida real, elas não podem exigir que a realidade seja retratada de forma diferente do que é; assim como é, assim deve ser refletida nas obras artísticas. Na vida real, muitas vezes encontramos um personagem tão superficial, tão simples, que você pode decifrá-lo de uma só vez e ver tudo dele, absolutamente tudo, de modo que mesmo se se fosse viver com ele durante vinte anos, ver-se-ia nele nada além do que foi expresso em sua primeira palavra, em seu primeiro olhar. Como tal personagem pode se desenvolver para o leitor em um trabalho artístico, quando ele não se desenvolve na vida real?^{xxxii} (TCHERNYCHÉVSKI apud PLEKHÁNOV, 2004, p. 179-180)

Anos mais tarde, Nikitenko reagiria com mais reserva em relação a Tchernychévski por conta de divergências ideológicas já prenunciadas no trecho acima, e postergaria a defesa de sua dissertação, “As relações estéticas da arte com a realidade”⁶⁰ de 1853 até 1855.⁶¹ O

⁵⁸ Denis Ivánovitch Fonvizin (1745-1792) foi um dramaturgo russo que viveu durante o reinado de Catarina II, a Grande (Iluminismo russo). Escreveu peças e comédias de cunho satírico-social que visavam à corte. A sua peça cômica *бригадир* (*Brigadir*, “O Brigadeiro”), sobre a qual escreveu Tchernychévski, foi escrita por volta de 1768.

⁵⁹ Refere-se à obra autobiográfica de Fonvizin, escrita em seus últimos anos de vida, *Чистосердечное признание*, “Confissão”.

⁶⁰ Em russo, *Эстетические отношения искусства к действительности*, publicada na revista “O Contemporâneo” em 1855.

⁶¹ O excerto reproduzido anteriormente também registra uma defesa antecipada de Tchernychévski contra as críticas que surgiriam em torno de seu primeiro romance, *Что делать?* (*Chto diélat?*, “O que fazer?”), publicado em 1863. Justamente por não atender ao padrão estético-literário vigente, a sua obra foi criticada como rudimentar e sem talento, assim como o seu autor. Nesse artigo, escrito treze anos antes,

entusiasmo inicial de Tchernychévski com a academia logo cedeu espaço a uma grande desilusão que o afastaria das aulas, fazendo-o privilegiar as leituras individuais sobre os assuntos do seu interesse. Acostumado e estimulado ao autodidatismo e com a liberdade que desfrutava na grande biblioteca da residência de sua família em Sarátov, ele achava as aulas (*lectures*) bastante fastidiosas e a sua estada em São Petersburgo muito dispendiosa para tão pouco proveito: “Meu Deus, como é caro! Se eu soubesse, eu não teria vindo aqui. Algum motivo para esta grande despesa? Para tolices! Com uma centena de rublos de prata gasto em livros em Sarátov, mais teria sido aprendido”^{xxxiii} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 33). Aos poucos, Tchernychévski deixaria os estudos acadêmicos apenas à margem de suas leituras sobre os assuntos contemporâneos, particularmente sobre os acontecimentos que tomariam a Europa em 1848. Ainda em julho de 1846, escreveria para o seu pai sobre a sua descoberta e interesse por “Schelling, Hegel, Herder, Niebuhr, Ranke e Schlosser”⁶² (VENTURI, 1966, p. 133). Paulatinamente, adquiria uma visão crítica sobre a sociedade russa e também sobre o método e o conteúdo do ensino na academia. No entanto, guardava tal crítica quase sempre para si – pois ainda nutria o desejo de seguir carreira como professor – ou para as discussões nos círculos fora dos meios acadêmicos. A universidade transfigurou-se em um celeiro de reacionarismo diante dos levantes ocidentais em 1848 e da investida autoritária de Nicolau I. Assim Tchernychévski registraria a sua visão sobre o reitor Piótr Pletnióv:⁶³

com hostilidade, é claro, mas principalmente com uma espécie de piedade ou desprezo. Lá está ele, um velhinho sentado; seus lábios e na verdade todo o seu corpo parecem ter caído, como geralmente acontece com os velhos. Esta ruína desperta um certo sentimento de piedade e ainda assim ela é colocada em uma posição onde se pode orientar ou reprimir o movimento de forças vivas (não das forças realmente vivas, mas pelo menos daquelas que mostram algum sinal de não estarem completamente decaídas). E assim, esta ruína assume uma atitude ameaçadora e estúpida, e grita, quando deveria estar rezando a Deus em uma velha poltrona Voltaire.^{xxxiv} (TCHERNYCHÉVSKI apud VENTURI, 1966, p. 133)

Tchernychévski parece expor os seus motivos e justificar-se antecipadamente: se não atendeu aos padrões artísticos vigentes não havia sido por falta de talento, mas por convicção estético-filosófica. Veremos mais adiante.

⁶² Trata-se dos filósofos alemães Friedrich Wilhelm Joseph Schelling (1775-1854), Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), Johann Gottfried von Herder (1744-1803) e dos historiadores (também alemães) Barthold Georg Niebuhr (1776-1831), Leopold von Ranke (1795-1886) e Friedrich Christoph Schlosser (1776-1861).

⁶³ Piótr Aleksándrovitch Pletnióv (1791-1865) foi reitor da Universidade de São Petersburgo entre 1840 e 1861. Foi grande amigo de Púchkin (que lhe dedicou o seu romance “Ievguêni Oniéguin”, publicado em 1833) e, após a morte do poeta (1837), editou a revista “O Contemporâneo”, repassando-a para Negrássov em 1846.

Ao lado de sua afeição pela leitura (dedicava-se tanto à literatura quanto às questões políticas e filosóficas russas e ocidentais), Tchernychévski estabeleceu algumas relações de amizade que também contribuiriam para a sua virada intelectual. Em seu primeiro dia de aula, conheceu Mikhail Mikháilov,⁶⁴ de quem se tornou amigo e, provavelmente, recebeu o primeiro impulso rumo à sua nova fase intelectual. Mikháilov dominava inúmeros idiomas e, como poucos, a literatura ocidental, que também interessava a Tchernychévski, especialmente aquela de cunho político e social, como os romances de Charles Dickens, George Sand e Eugène Sue.⁶⁵ Também liam juntos as edições de “O Contemporâneo”⁶⁶ e dos “Anais da Pátria”.⁶⁷ Já nos últimos anos de universidade, Tchernychévski aproximou-se de outro colega, Vassíli Lobodovski,⁶⁸ que o impressionou por sua superioridade intelectual e cosmopolitismo. Lobodovski era carente de recursos e Tchernychévski o auxiliava financeiramente. Durante a sua amizade com Lobodovski, conheceu o filósofo alemão Ludwig Feuerbach (em 1849) e, nas discussões literárias, compartilhavam uma grande estima por Gógol e Liérmontov (em detrimento de Púchkin). Nas correspondências com Lobodovski estão as primeiras referências de Tchernychévski sobre a possibilidade de uma revolução na Rússia.

Outra importante relação estabelecida por Tchernychévski foi com Aleksandr Khanykov.⁶⁹ Khanykov havia sido expulso da universidade em 1847 por má conduta e a frequentava a partir de então apenas como ouvinte. Quando se conheceram, em 1848,

⁶⁴ Mikhail Illariónovitch Mikháilov (1829-1865) era neto de servos, tendo o seu pai ascendido à nobreza e servido como Conselheiro da Corte. O seu pai casou-se com a princesa quirguiz Olga Vassílievna Urakova, que viria a ser sua mãe. Assim como o seu novo colega, Mikháilov havia tido uma sólida formação intelectual. Tornou-se poeta, tradutor e militante radical nos anos 1850 e 1860. Na década de 50, trabalhou nas revistas “O Contemporâneo” e “Anais da Pátria”. Foi preso em 1861, acusado de redigir e distribuir manifestos revolucionários à população, e condenado ao exílio na Sibéria, onde morreu em 1865.

⁶⁵ Joseph Marie Eugène Sue (1804-1857), popular escritor francês que, assim como Charles Dickens e George Sand, tinha uma escrita crítica e voltada para as questões sociais.

⁶⁶ Em russo, *Современник* (*Sovremiennik*). Revista literária, social e política russa que circulou em São Petersburgo entre 1836 e 1866. A revista foi fundada em 1836 por Aleksandr Púchkin e teve contribuições de Aleksandr Herzen, Fiódor Dostoiévski, Ivan Turguêniev, Lev Tolstói, Nikolai Gógol, Nikolai Nekrássov e Vissarion Bielínski, entre outros. Foi a revista literária de maior tiragem e influência na Rússia nos anos 1850 e 1860. Tchernychévski trabalhou para “O Contemporâneo” entre 1853 e 1862, sendo co-editor-chefe no período.

⁶⁷ Ver nota 30.

⁶⁸ Vassíli Petróvitch Lobodovski (1823-1900), também oriundo de uma família clerical provinciana, tornou-se professor da Escola de Cadetes de São Petersburgo (onde também lecionou Tchernychévski). Entre 1852 e 1857, foi professor de Letras e Literatura Russa, na Escola de Cadetes de Moscou, de onde foi transferido para a mesma instituição, na Sibéria. Lobodovski, além da grande influência política que exerceu sobre Tchernychévski, também suscitou neste reflexões sobre a questão da mulher e sobre o casamento. Segundo a russista Irina Paperno (1988, p. 54-60), o casamento de Lobodovski teria servido como protótipo e apressado o casamento do próprio Tchernychévski. A autora ainda sugere que a aproximação de Tchernychévski com o casal Lobodovski teria fornecido àquele a trama amorosa do romance “O que fazer?” (1863).

⁶⁹ Aleksandr Vladímirovitch Khanykov (1825-1853) não finalizou os estudos na Universidade de São Petersburgo, frequentando-a como aluno apenas entre 1844 e 1847. Devido ao seu envolvimento com o círculo de Petrachiévski, foi preso e condenado à morte em 1849, junto com os demais petrachevistas. No último momento, a sua pena foi comutada para trabalho forçado em Orsk (Oreburgo), onde morreu vítima de cólera em 1853.

Khanykov era adepto do Fourierismo e um dos integrantes do círculo de discussões semanais que promovia o pensador fourierista Mikhail Petrachiévski⁷⁰ em seu apartamento às sextas-feiras. Tchernychévski admirou profundamente o ardor militante de Khanykov e, em pouco tempo, aprofundou a sua leitura e compreensão sobre Fourier, submeteu Hegel à crítica sobre o seu idealismo filosófico e elevou Feuerbach (leu pela primeira vez “A essência do cristianismo”) à estatura de seu guia político-filosófico mais consistente: “Se você quiser ter uma ideia do que, na minha opinião, é a natureza humana, a descobrirá no único pensador do nosso século que tinha ideias completamente válidas sobre as coisas. Isso é – Ludwig Feuerbach”^{xxxv} (TCHERNYCHÉVSKI apud PEREIRA, 1975, p. 25), escreveu como conselho ao seu filho quando estava cumprindo exílio na Sibéria.

Khanykov tornou mais claros para Tchernychévski a ideia de uma revolução na Rússia e os elementos que a tornariam possíveis. No entanto, apesar de seu envolvimento e cada vez maior comprometimento ideológico com Khanykov, Tchernychévski não chegou a participar de nenhuma reunião do círculo de Petrachiévski, pois os seus integrantes foram presos ou exilados em 1849, antes que tivesse tempo de estabelecer uma relação mais próxima.



Figura 7. Cerimônia de Execução dos Petrachievistas na Praça Semiónovski, São Petersburgo, em 22 de

⁷⁰ Mikhail Vassílievitch Petrachiévski (1821-1866), de origem nobre, formou-se pelo Liceu Tsarskoe Seló (1839) e graduou-se em Direito pela Universidade de São Petersburgo (1841), servindo então ao Ministério de Relações Exteriores da Rússia. A partir de 1844, passou a realizar reuniões semanais (*пятницы*, “às sextas-feiras”) em seu apartamento para a leitura de textos proibidos e discussão de temas políticos, que ficaram conhecidas como *Петрашевы*, “círculo de Petrachiévski”. Compareciam diversos membros da intelectualidade russa, entre eles Dostoiévski. As atividades do círculo foram desbaratadas pela polícia czarista em abril de 1849. Mikhail Petrachiévski cumpriu pena de trabalhos forçados e exílio em Irkutsk, na Sibéria oriental, mesma região em que seria exilado Tchernychévski em 1866. Neste mesmo ano, faleceu Petrachiévski, vítima de hemorragia cerebral (RANDALL, 1967, p. 34).

dezembro de 1849. Mikhail Petrachiévski aparece à direita, sem capuz e de barba. Ilustração de B. Porkrovski. Data desconhecida.⁷¹

Em dezembro daquele mesmo ano, Tchernychévski passaria a frequentar um outro círculo de discussões literárias e políticas, o círculo de Vvediénski. Irinarkh Vvediénski⁷² também provinha de Sarátov e, como Tchernychévski, havia deixado a carreira religiosa para ingressar na Universidade de São Petersburgo. Tchernychévski participou ativamente do grupo até o seu retorno para Sarátov, em 1851. Discutiam, além de literatura, as teorias socialistas e revolucionárias da Europa ocidental, as novas interpretações sobre a religião e criticavam o regime czarista. Lá, ficou conhecido como *Saint-Just*,⁷³ devido à radicalidade que adquiriam as suas ideias. Segundo um dos participantes, Aleksandr Miliukov,⁷⁴ “particularmente notável nele era o contraste entre a sua voz suave e feminina e a dureza de suas opiniões, frequentemente muito originais em suas proposições”^{xxxvi} (MILIUKOV apud PEREIRA, 175, p. 25). Também neste círculo, estabeleceu um contato mais profundo com o pensamento de dois grandes intelectuais russos da geração anterior, Bielínski e Herzen, considerando este último, “um russo acima de todos os demais”^{xxxvii} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 48).

De acordo com as entradas em seu diário, após a sua passagem pela Universidade de São Petersburgo (1850) e através do contato e do convívio com círculos de crítica literária, política e filosófica, “Tchernychévski havia substituído a sua crença religiosa inicial pelo materialismo filosófico, considerava-se um socialista e opunha-se irremediavelmente à estrutura política tradicional na Rússia”^{xxxviii} (WOEHLIN, 1971, p. 48). A transição entre a fé

⁷¹ Trinta e nove membros do círculo de Petrachiévski foram presos e 15, incluindo Dostoiévski, foram condenados à morte, pena convertida no último momento em trabalhos forçados. Segundo Dostoiévski, os prisioneiros foram alinhados, às cegas, frente ao pelotão de artilharia e foi anunciado que seriam executados. Apenas após esse ritual, foi lida a comutação da pena para trabalhos forçados na Sibéria. Dostoiévski relatou que um dos prisioneiros do seu grupo não suportou a imensa pressão psicológica e enlouqueceu após a cerimônia.

⁷² Irinarkh Ivánovitch Vvediénski (1813-1855), assim como Tchernychévski, formou-se no Seminário de Sarátov (1834) e graduou-se pela Faculdade de Filosofia da Universidade de São Petersburgo (1842), tornando-se professor de Língua e Literatura Russa em escolas militares, além de crítico literário e importante tradutor das obras de Charles Dickens e William Thackeray (credita-se a Vvediénski a popularização da obra destes autores na Rússia). Entre os últimos anos de 1840 e primeiros de 1850, manteve reuniões semanais (às quartas-feiras) para discussão literária e política em seu apartamento, na qual compareciam, além de outros membros da *intelligentsia*, Aleksandr Miliukov, Aleksandr Pypin, Grigori Blagosviétlov e Piótr Biliarski. Apesar de o grupo ter se constituído inicialmente para discussões literárias, com as jornadas de 1848 na Europa ocidental, era comum o debate em torno das ideias de Proudhon, Louis Blanc e Pierre Leroux. Vvediénski ficou cego em 1854, falecendo no ano seguinte.

⁷³ Referência a Louis Antoine Léon de Saint-Just (1767-1794), líder político e militar durante a Revolução Francesa, conhecido como o “Anjo da Morte”. Ao lado de Maximiliem Robespierre, foi comissário do Comitê de Salvação Pública e comandou o período do “Terror”, entre 1793 e 1794. Foi guilhotinado, também ao lado de Robespierre, em 1794.

⁷⁴ Aleksandr Petróvitch Miliukov (1817-1897) graduou-se pela Universidade de São Petersburgo, tornou-se professor, escritor e crítico literário.

religiosa e o materialismo filosófico deu-se de uma maneira difícil para Tchernychévski e foi concluída apenas após o final deste período. Ainda no início de 1850, revelar-se-ia angustiado com a questão:

Quanto à religião, eu não sei o que dizer. Eu não sei se eu acredito na existência de Deus, na imortalidade da alma etc. Em tese, estou um pouco inclinado a não acreditar, mas na prática me faltam firmeza e determinação para romper com minhas antigas concepções a respeito. Se tivesse a ousadia, eu, negando-O, gostaria de ser um seguidor de Feuerbach mas, na dúvida, não sei de quem [eu seria adepto]. Talvez dele também.^{xxxix} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 52)

Segundo a historiadora norte-americana Victoria Frede, Tchernychévski teria passado por uma crise religiosa entre 1849 e 1853, cujo fato deflagrador teria sido o seu encontro com Khanykov (novembro de 1848). O contato que o estudante lhe proporcionou com a obra de Feuerbach e de David Strauss – Tchernychévski também teria lido nesta época “A vida de Jesus” (*Das Leben Jesu*) – teria sido o responsável por minar o seu firme solo religioso. Em 1853, Tchernychévski já havia trocado a crença ortodoxa pelo ateísmo, de acordo com a influência feuerbachiana.

O encontro de Tchernychévski com Khanykov ocorreu em um momento crucial em sua vida. Ainda em setembro de 1848, apenas dois anos depois de ter deixado a sua casa, ele ainda era relativamente adepto de sua fé ortodoxa. Ele assegurava-se em seu diário: “Devo dizer que, em essência, eu sou resolutamente um cristão, se se entende por isso a fé na divindade de Jesus Cristo (...), isto é, [eu acredito] da mesma forma que todas as pessoas ortodoxas acreditam, que ele era Deus e sofreu, e foi ressuscitado, e gerou milagres; em suma, eu acredito em tudo aquilo”. (...) Em março de 1849, Khanykov emprestou a Tchernychévski uma cópia do livro de Feuerbach, “A Essência do Cristianismo”. (...) Pouco tempo depois de ter começado a lê-lo, Tchernychévski já se sentia preparado para admitir que os seres humanos haviam projetado a sua essência em Deus, mas ele ainda não estava pronto para aceitar esta como uma prova de que Deus não existia independentemente da imaginação humana. No verão de 1849, ele observou com pesar que ele ainda acreditava em Deus, mas salientou que ainda o fazia principalmente devido à sua educação religiosa – “isto é, de acordo com conceitos que constituíram parte da minha vida”. Ele acreditava “por força do hábito” e, portanto, estava incerto se sua fé em Deus tinha a força da convicção. (...) Em janeiro de 1850, ele repetiu que ele era crente apenas porque não tinha a “firmeza e determinação” para renunciar à sua fé habitual. Se ele tivesse a “coragem” para sustentar o que ele pensava “em teoria”, ele iria parar de acreditar e tornar-se-ia um seguidor de Feuerbach. (...) No outono de 1850, ele anotou em seu diário que ele era naquele momento “quase totalmente” dedicado a Feuerbach. (...) Em 1853, parecia claro que ele havia renunciado à fé em Deus. Sua nova perspectiva, especificamente a ideia de Feuerbach de que Deus era um “ser fantástico”, encontrou expressão na dissertação de mestrado de Tchernychévski, “A

Relação Estética da Arte com a Realidade”, que ele escreveu no outono de 1853.^{x1} (FREDE, 2011, p. 125-128)

O pensamento de Feuerbach, especialmente a sua obra “A essência do cristianismo” (1841), o acompanharia por quase toda a sua obra filosófica. Já no campo das ideias políticas, Tchernychévski aproximou-se do socialismo francês, principalmente após as jornadas de 1848, a partir de quando passou a acompanhar os discursos dos líderes franceses, em especial daqueles que mais admirava, Louis Blanc e Ledru-Rollin.⁷⁵ Após o seu encontro com Khanykov também passou a ler o *La phalange*,⁷⁶ de Charles Fourier e Victor Consideránt. À parte as discussões travadas entre os amigos e no círculo de Vvediénski, além da leitura dos jornais russos, essas foram as fontes que o permitiriam se autodefinir como socialista em 1849. A constituição de um programa propriamente socialista viria apenas no futuro, à medida que abandonou a ideia de se constituir uma monarquia de tipo bonapartista na Rússia e passou a defender a destruição da monarquia e a revolução com base principalmente no campesinato. Em maio de 1849, Tchernychévski já se considerava um conspirador e já registrava em seu diário a possibilidade de criar a sua própria imprensa clandestina para divulgar propaganda revolucionária. Em 1850, portanto, apesar de ainda incipientes e hesitantes, Tchernychévski já tinha claros para si os primeiros traços de seu radicalismo: o ateísmo, o socialismo e a revolução político-social.⁷⁷

Nos últimos anos de universidade, tentou iniciar carreira literária em São Petersburgo, mas sem sucesso. Enviou artigos literários e contos para os “Anais da Pátria” e para “O Contemporâneo”, mas todos foram recusados. Em 1850, iniciou rápida carreira de professor

⁷⁵ Louis Jean Joseph Charles Blanc (1811-1882) e Alexandre Auguste Ledru-Rollin (1807-1874) foram membros do governo provisório francês na Revolução de Fevereiro de 1848, destacados pelos discursos inflamados aos trabalhadores. A Louis Blanc é atribuída a máxima socialista *à chacun selon ses besoins, de chacun selon ses facultés*, “a cada um segundo suas necessidades, de cada um segundo suas faculdades”, popularizada por Karl Marx em sua “Crítica ao Programa de Gotha” (1875) e conhecida e valorizada por Tchernychévski.

⁷⁶ *La Phalange – Revue de la Science Sociale. Politique, industrie, sciences, arts et littérature*, “A Falange – Revista de Ciências Sociais. Política, indústria, ciência, artes e literatura”, periódico fourierista parisiense, circulou entre 1836 e 1849.

⁷⁷ Assim o filósofo russista James Scanlan, que dedicou diversos artigos sobre o pensamento de Tchernychévski, resumiu o percurso crítico-literário do pensador russo a partir de sua entrada na Universidade de São Petersburgo com base nas entradas de seu diário: “em 1846, o primeiro ano no qual há clara evidência de seus interesses literários, Tchernychévski, então aos dezoito anos, está encantado com os romances de Eugène Sue – particularmente com as considerações de Sue sobre os efeitos degradantes da pobreza nas *classes* mais baixas e o seu 'amor sagrado pela humanidade'. Ele também está lendo George Sand, e logo passa a exaltar Sand mais do que Sue. Em 1848, sua mente é um turbilhão de ideias sociais e políticas derivadas de escritores da Europa ocidental; seus diário e cartas são dedicados à sua leitura de Dickens e Sand; Chateaubriand; Fourier, Proudhon e Leroux; Guizot, Blanc, e Ledru-Rollin; Hegel e Comte. Em 1849, Ludwig Feuerbach se torna o foco de suas reflexões. Em 1850, ele escreve que Blanc, Proudhon, e Feuerbach são 'os principais objetos de minha adoração'. Uma lista similar elaborada em 1851 consiste nos mesmos nomes, mais os de Dickens, Sand e Lessing” (SCANLAN, 1967, p. 7. Tradução nossa).

na Escola de Cadetes de São Petersburgo e também como tutor particular sem, no entanto, dar prosseguimento. Em novembro daquele ano, foi admitido como professor de literatura no ginásio de Sarátov, para onde retornou em março de 1851, também com a tarefa de preparar a sua dissertação de mestrado para admissão na Universidade de São Petersburgo.

1.5. Casamento

Tchernychévski chegou em Sarátov em abril de 1851 e passou a lecionar no ginásio da cidade, reconhecido como uma das melhores instituições da região de Kazan. Apesar disso, o ensino memorialístico e o aprendizado mecânico, pautado também no emprego de castigos físicos, não o tornavam a princípio um ambiente propício ao seu trabalho e às suas concepções. Para a sua disciplina, Literatura Russa, Tchernychévski encontrou um programa anterior que chegava apenas até a poesia clássica de Derjávín⁷⁸ (sendo que, para não falar em seus contemporâneos, a literatura russa já conhecia Púchkin, Liérmontov e Gógol) e um sistema de ensino baseado na autoridade do professor.

Tchernychévski tentou, com certo sucesso, estimular nos estudantes a mesma curiosidade e livre vontade de aprendizagem que possuía desde os primeiros anos. Introduziu autores contemporâneos em suas aulas e tratava os estudantes com igualdade e sem violência, até mesmo os convidando para discussões em sua casa. Driblava a estreita supervisão do diretor A. A. Meier e debatia com seus alunos questões como o fim da servidão, instigando-lhes o espírito crítico. Apesar de se manter cauteloso em relação à exposição de suas ideias, entrou em choque com o diretor algumas vezes. As ideias perigosas e o livre pensamento de Tchernychévski foram motivo de denúncia ao bispado local que, por sua vez, pressionava Meier por sua demissão. Assim, antes que fosse demitido, Tchernychévski deixou Sarátov em março de 1853, de volta a São Petersburgo.

Durante os dois anos que esteve em Sarátov, Tchernychévski não criou um círculo de amizades ou debates que o estimulasse intelectualmente. Os seus colegas professores lhe ofereciam pouco ou nenhum interesse intelectual, exceto o historiador Nikolai Kostomárov⁷⁹

⁷⁸ Gavriil Románovitch Derjávín (1743-1816), destacado estadista e poeta clássico do Iluminismo russo, considerado um dos maiores nomes da poesia russa antes de Púchkin.

⁷⁹ Nikolai Ivánovitch Kostomárov (1817-1885), de origem russo-ucraniana, graduou-se em História e Filologia pela Universidade de Carcóvia. Tornou-se ensaísta e historiador, dedicou-se à pesquisa sócio-histórica e cultural sobre a região da atual Ucrânia. Em 1846, tornou-se professor de História Russa da Universidade de Kiev. Em 1845, constituiu uma sociedade denominada *Кирилло-Методиевское братство* (Irmandade dos Santos Cirilo e Methodius), na qual se discutiam temas como a constituição de uma federação de nações eslavas, onde cada nação seria autônoma e independente. A sociedade foi denunciada em 1847 e os seus membros acusados de crime contra o Estado. Após um ano preso, Kostomárov foi “transferido” para Sarátov, onde permaneceu até 1859, tendo neste período escrito “A Revolta de Stiénka Rázin”. Em 1859, foi

de quem se manteve mais próximo durante este período. Apesar desta aproximação, tinham divergências políticas e ideológicas que acabaram por os posicionarem em lados opostos na década de 60 diante das revoltas estudantis em São Petersburgo. Anos mais tarde, Kostomárov registraria em sua autobiografia:

Tchernychévski era um homem extraordinariamente dotado que tinha a imensa habilidade de fascinar e atrair com a sua bondade manifesta e ingênua, com a sua modéstia, o seu conhecimento variado e a sua inteligência excepcional. Por outro lado, ele era desprovido do que se chama de poesia, embora fosse enérgico ao ponto do fanatismo e fiel às suas convicções em toda a sua vida e em suas ações. Ele era um apóstolo fervoroso do ateísmo, do materialismo e do ódio a toda autoridade. Este era um homem de extremos que sempre se esforçou para levar suas concepções ao limite.^{xli} (KOSTOMÁROV apud WOEHLIN, 1971, p. 69)

Apesar de sua personalidade reservada e de sua timidez, Tchernychévski passou a frequentar reuniões sociais em Sarátov, muitas delas em casas de famílias importantes, como a do governador da província, do bispo local ou de oficiais, às quais era convidado por sua distinta erudição e conhecimento. Em um desses encontros, conheceu Olga Sokratovna Vassílieva, que viria a se tornar a sua esposa. Olga era a filha mais velha do médico liberal Sokrat Ievguênevitch Vassíliev (1796-1860), conhecido em Sarátov por seu modo de vida excêntrico, e da senhora Anna Kirillovna Kazatchkovskaia (?).⁸⁰ Criava os seus filhos com grande liberdade, o que lhes valeram a alcunha de “filhos da natureza”. Olga, em particular, gozava de tal liberdade que cresceu acompanhando os costumes de seus irmãos e de seus amigos, a ponto de ser chamada de “hussardo de saias”. Quando jovem, a sua personalidade desenvolta e liberta das etiquetas que regulavam o comportamento das moças de seu entorno, passou a atrair a atenção tanto dos rapazes quanto dos rumores sobre a sua conduta. Era considerada a rainha dos bailes de Sarátov. Nada disso impediu que Tchernychévski se arrebatasse ou se apaixonasse por Olga, talvez justamente a sua personalidade aparentemente emancipada o tivesse levado ao seu encontro (Tchernychévski também tinha conhecimento de que Olga tinha inclinações democráticas e era pouco religiosa).

convidado para ocupar a cátedra de História da Rússia na Universidade de São Petersburgo. Após as manifestações estudantis de 1862, tornou-se novamente suspeito para o estado czarista e foi impedido de continuar as suas atividades. Faleceu em São Petersburgo em 1885. É considerado um dos maiores historiadores russos e um dos fundadores da historiografia ucraniana.

⁸⁰ Filha de Kirill Fiódorovitch Kazatchkóvski (1760-1829), comandante russo, herói da Guerra de 1812 (derrota de Napoleão).



Figura 8. À esquerda, Tchernychévski, em registro de 1859, feito por V. I. Lauffert em São Petersburgo. À direita, Olga Sokratovna, em registro de 1860 em São Petersburgo. Autoria desconhecida.

Os futuros noivos se encontraram no dia 26 de janeiro de 1853. Tchernychévski declarou-se após lhe fazer a corte por um mês, pedindo-lhe em casamento, o que foi prontamente aceito. Em 30 de março, pediu-lhe a mão aos seus pais e casaram-se em 29 de abril, poucos dias após a morte de Ievguênia Iegorovna Tchernychevskaia, mãe de Tchernychévski. Durante o período que fez a corte à Olga Sokratovna, Tchernychévski manteve um diário especial, que chamou de *Дневник моих отношений с тою, которая теперь составляет счастье моей жизни*, “Diário de minha relação com aquela que é agora a felicidade da minha vida”, um dos únicos registros disponíveis que revelam traços de sua subjetividade. Nele, Tchernychévski esforça-se para compreender os sentimentos que lhe acometiam de tal maneira por Olga e para colocar em termos racionais as suas pretensões, além de procurar justificativas e maneiras para adequar-se às frivolidades que cercavam o mundo ao redor de sua amada, muito mais experiente que ele nos jogos de flertes e sedução. Revela-se emocionalmente inseguro e disposto a tudo para não deixar escapar a oportunidade de casar-se com Olga: “Eu sinto que se eu deixar passar essa oportunidade de me casar, tendo a minha personalidade, uma nova chance pode não vir, e eu poderia passar a minha juventude em uma árida solidão”^{xlii} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 75). Apenas após o seu pedido de casamento e a confirmação dada por Olga, pôde sentir-se autoconfiante diante da própria vida. Para Tchernychévski, caso recuasse ante suas dúvidas e inseguranças diante de Olga,

Então, eu realmente seria um Hamlet para os meus próprios olhos, um pensamento que, mesmo sem isso, sempre me atormentou. Eu nunca iria conseguir me livrar dele. Agora [por causa da decisão que tomou] eu estou calmo. Agora eu me sinto um homem, que em caso de necessidade pode

decidir e agir, e não mais uma criatura entre os ratos que se juntam para amarrar um sino no pescoço de um gato. Oh, como eu tenho sido atormentado pelo pensamento de que eu sou um Hamlet.⁸¹ Agora eu vejo que eu não sou. Eu vejo que sou um homem como os outros, não como aqueles que têm um caráter tal qual o que eu gostaria de ter; mas pelo menos um homem não completamente sem força de vontade. Em uma palavra, um homem e não inteiramente desprezível.^{xliii} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 77)

Neste diário, Tchernychévski também registra as suas especulações sobre a posição da mulher na sociedade e sobre o casamento. Defendia que o casamento deveria ser um laço que garantisse a liberdade do homem e da mulher (entrando em detalhes como a garantia da privacidade em quartos separados, a formalidade no tratamento mútuo e, inclusive, a possibilidade de envolvimento extraconjugal, tema que seria retomado no futuro em seu romance “O que fazer?”, de 1863), assim como a emancipação da mulher em frente às relações familiares patriarcais. Apesar de ter concretizado em sua relação com Olga as suas pretensões emancipadoras, esta parecia não nutrir por elas a mesma importância. Olga, desde o início, pouco se interessava pelas questões políticas de seu futuro esposo. Quando, poucos dias após conhecê-la, Tchernychévski alertou-a sobre o teor de suas concepções políticas e a possibilidade de, por conta delas, ser alvo da polícia czarista e ainda sobre a iminência de uma revolução, ela apenas transitou entre a indiferença e o deboche.

Casaram-se e partiram para São Petersburgo no início de maio de 1853. Tchernychévski voltava para a capital para seguir a sua pretendida carreira acadêmica e havia, com o seu casamento, cumprido dois importantes objetivos. Afirmou para si mesmo o caráter decisivo de sua vontade, que até então lhe parecia apenas tímida, apática e vacilante, o que lhe atormentava intimamente (pois, afinal de contas, tratava-se de um revolucionário) e, ao sair definitivamente de casa, rompeu os laços de dever que o prendiam moralmente à sua família, liberando-se inclusive da tarefa de declarar o seu rompimento religioso. O próprio casamento com Olga, não aceito com satisfação pela família de Tchernychévski dada à má reputação da noiva, foi o seu primeiro passo dado de maneira independente e em afronta aos conselhos e desejos de seu pai e de sua mãe. Voltava, portanto, para São Petersburgo, um homem que dividiria as suas preocupações entre o sustento da nova família, a sua carreira e a pretendida revolução político-social.

⁸¹ “Ser um Hamlet” denota uma preocupação da *intelligentsia* russa, visível principalmente a partir de meados do século XIX, com a sua atitude meramente crítica, contemplativa ou reflexiva e com a sua falta de pragmatismo ou de ação prática. Ao homem crítico, mas ainda não compelido à ação, chamou-se “homem supérfluo”, que reproduzia de certa maneira o dilema hamletiano. Antes de Tchernychévski, Herzen já havia retratado o homem supérfluo em seu romance “Quem é o culpado?” (1845-1846). No futuro, Turguêniev também o retrataria em seus Rúdin (1856) e Ássia (1858).

1.6. Revista “O Contemporâneo”

Uma vez na capital, Tchernychévski voltou a lecionar na Escola de Cadetes, enquanto finalizava a sua dissertação de mestrado e redigia artigos e resenhas para diversos periódicos, na tentativa de serem publicados e que a atividade de jornalismo lhe tornasse também uma fonte de renda. Em dezembro de 1853, finalizou e publicou a compilação do léxico das Crônicas Hipatianas na Revista da Imperial Academia de Ciências.⁸² Entre o final de 1853 e início de 1854, prestou os exames preliminares à obtenção do grau de mestre,⁸³ restando apenas a defesa de sua dissertação, postergada por seu orientador, Aleksandr Nikitenko, até maio de 1855 (por questões políticas e ideológicas).

Ainda em 1853, Tchernychévski conseguiu ter alguns artigos publicados em importantes periódicos e, a partir de 1854, com a sua saída da Escola de Cadetes, passou a dedicar-se integralmente ao jornalismo. Contribuiu com os “Anais da Pátria” e “O Contemporâneo” até abril de 1855, quando, devido às disputas editoriais entre as duas revistas, optou por dedicar-se apenas a “O Contemporâneo”, uma das mais populares à época. A escrita de Tchernychévski era polêmica e apelava ao engajamento social e político da literatura e da arte, como havia feito Bielinski naquela mesma revista antes de sua chegada. A sua posição, desde o início, incomodava os colaboradores tradicionais do periódico, que não compartilhavam inteiramente as suas concepções sobre estética e política. Entre esses escritores, estavam Aleksandr Drujínin,⁸⁴ Aleksandr Ostróvski,⁸⁵ Dmitri Grigoróvitch,⁸⁶ Ivan

⁸² As Crônicas Hipatianas, ou Código Hipatiano, (em russo, *Ипатьевская летопись, Ipatievskaja liétopis*) são um compêndio de Crônicas sobre a formação da Rússia antiga e do povo russo (*Rus*). A publicação do léxico das Crônicas Hipatianas se deveu à pesquisa que Tchernychévski desenvolveu desde a graduação na Universidade de São Petersburgo, sob orientação do professor Izmail Srezniévski, especialista em estudos eslavicos (WOEHLIN, 1971, p. 88). Ver nota 56.

⁸³ Na Rússia czarista, era necessário o título de mestre para se ocupar uma cadeira universitária (WALICKI, 1979, p. 186).

⁸⁴ Aleksandr Vassílievitch Drujínin (1824-1864), crítico literário, escritor e tradutor. Traduziu para o russo obras dos ingleses Lord Byron e William Shakespeare. Ingressou como colaborador em “O Contemporâneo” em 1847 e permaneceu até 1864, quando morreu vítima de tuberculose. Suas visões sobre estética e sobre o papel da arte chocavam-se frontalmente contra as de Tchernychévski.

⁸⁵ Aleksandr Nikoláievitch Ostróvski (1823-1886), dramaturgo, considerado um dos fundadores do moderno teatro russo. Ingressou como colaborador permanente de “O Contemporâneo” em 1856.

⁸⁶ Dmitri Vassílievitch Grigoróvitch (1822-1900), crítico de arte e escritor, contribuiu para “O Contemporâneo” entre 1847 e 1860, quando deixou a revista por divergências com os “jovens radicais”.

Gontcharov,⁸⁷ Ivan Turguêniev⁸⁸ e Lev Tosltói.⁸⁹



Figura 9. Colaboradores da revista “O Contemporâneo” nos anos 1850 e 1860. Em pé, da esquerda para a direita, Lev Tosltói e Dmitri Grigoróvitch. Sentados, no mesmo sentido, Ivan Gontcharov, Ivan Turguêniev, Aleksandr Drujínin e Aleksandr Ostróvski. Fotografia de Serguei Lvóvitch Levítski, 1856.

Apesar do respeito e mesmo da admiração que nutriam pela dedicação e pelo trabalho de Tchernychévski, todos estes, em algum momento, tornaram-se seus desafetos. A princípio, Turguêniev tomou a sua defesa contra os ataques de Drujínin, para o qual os artigos de Tchernychévski cheiravam a “cadáveres insepultos” (provavelmente, devido ao risco que ofereciam aos demais colaboradores da revista diante da censura e da polícia czarista). Turguêniev contemporizava:

⁸⁷ Ivan Aleksándrovitch Gontcharov (1812-1891), escritor e Conselheiro do Estado russo, fez a sua primeira contribuição à revista “O Contemporâneo” em 1847, com o romance *Обыкновенная история*, “Uma história ordinária”, primeira parte de uma trilogia que ainda incluiria *Обломов*, “Oblomov” (1859), publicado na revista “Anais da Pátria” e *Обрыв*, “O precipício” (1869), publicado na revista russa *Вестник Европы*, “O Mensageiro da Europa”. Trabalhou como censor entre 1863 e 1867, quando realizou uma campanha contra o “niilismo”, impondo dificuldades à publicação da revista “O Contemporâneo”, que para ele divulgava as *жалких и несамостоятельных доктринах материализма, социализма и коммунизма*, “doutrinas miseráveis e dependentes do materialismo, socialismo e comunismo”.

⁸⁸ Ivan Serguêievitch Turguêniev (1818-1883), consagrado escritor russo. A sua primeira colaboração para “O Contemporâneo” foi em 1838, aos 20 anos de idade. Passou a colaborador permanente a partir de 1847. Deixou a revista em 1860, descontente com a sua linha editorial (aos poucos radicalizada politicamente por nomes como Tchernychévski e Dobroliúbov) e motivado pela dura crítica escrita por este último (*Когда же придёт настоящий день?*, “Quando o dia verdadeiro chegará?”) e veiculada em “O Contemporâneo” contra o seu romance *Накануне*, (*Nakanune*, “Na véspera”), em 1860. Assim, Turguêniev publicaria seu mais famoso romance *Отцы и дети*, “Pais e Filhos” (1862), em outra revista, *Русский вестник*, “O Mensageiro da Rússia”, editada por Mikhail Katkóv.

⁸⁹ Lev Nikoláievitch Tolstói (1828-1910), um dos maiores escritores da literatura russa e universal. Publicou a primeira parte de sua trilogia autobiográfica, *Детство*, “Infância”, em 1852, na revista “O Contemporâneo”, onde passou a publicar as suas histórias até o ano de 1859. A partir de então, assim como Turguêniev, passou a publicar em “O Mensageiro da Rússia”.

Tchernychévski me entristece por causa de sua aridez e de seu estilo seco, mas não me cheira a nada cadavérico. Pelo contrário, ele tem uma verve enérgica, mesmo que isso não seja exatamente o que esperamos da crítica literária. Ele não compreende a poesia, mas isso não é tão terrível... Ele compreende – como posso dizer isso? – as necessidades da vida real contemporânea. Acho que Tchernychévski é útil. O tempo irá mostrar que eu estou certo.^{xliv} (TURGUÊNIEV apud VENTURI, 1966, p. 156)

No entanto, tal *caráter necessário* da obra de Tchernychévski logo contrariaria o próprio Turguêniev, com o qual romperia relações no futuro. Já Tolstói era menos simpático a Tchernychévski e satirizava a sua “indelicadeza”, que seria típica de um ex-seminarista. Para Tolstói, “entre nós, não só na crítica, mas até mesmo na literatura e na sociedade, está se espalhando a opinião que ser medíocre, amargo e antipático é algo muito bonito. Mas eu acho que é muito desagradável...”^{xlv} (TOLSTÓI apud VENTURI, 1966, p. 157). Grigoróvitch, por seu lado, também foi um de seus oponentes em “O Contemporâneo”. Em 1855, Grigoróvitch publicou na revista *Библиотеке для чтения*, “Biblioteca de Leitura”, sob influência de Drujínin, a sua história *Школа гостеприимства*, “Escola de hospitalidade”, cujo anti-herói *Цернусин*, “Tsernussin” é uma caricatura física e moral de Tchernychévski (PEREIRA, 1975, p. 28).⁹⁰ Os distintos e consagrados colaboradores da revista “O Contemporâneo” foram deixando-a um a um, à medida que Tchernychévski ganhava influência na linha editorial, aumentava a sua reputação diante dos leitores e assinantes e fazia multiplicar a tiragem da revista ano a ano, até ocupar a posição de seu co-editor-chefe, em 1859. (RANDALL, 1967, p. 15). Quando publicou na revista a sua dissertação de mestrado, “As relações estéticas da arte com a realidade”, em maio de 1855, Turguêniev considerou as suas concepções estéticas anti-idealistas de “estúpidas” e a sua dissertação “falsa e injuriosa”.⁹¹

Não apenas a Turguêniev o seu texto desagradou. O Ministro da Educação Pública, Avraam Nórov,⁹² negou-lhe o grau de mestre e, em 1858, quando reviu a sua posição e conferiu-lhe o título, não interessava mais a Tchernychévski a vida acadêmica, tal era a

⁹⁰ Na história, Grigoróvitch também representa satiricamente Turguêniev, Negrásov e Ivan Ivánovitch Panáiev (co-editor de “O Contemporâneo”).

⁹¹ A relação entre Tchernychévski e Turguêniev não era apenas de beligerância, como visto. Durante o período em que dividiram a redação de “O Contemporâneo”, além das rugas ideológicas e trocas de artigos provocativos, houve tentativas de ambas as partes de aproximação. Havia também uma admiração mútua entre os dois, como é possível constatar na boa recepção de Turguêniev aos “Ensaio do período gogoliano da literatura russa”, publicado por Tchernychévski entre dezembro de 1855 e dezembro 1856 (RANDALL, 1967, p. 15).

⁹² Avraam Serguêievitch Nórov (1795-1869) também proveio da região de Sarátov, pertencendo à nobreza provinciana. Foi um militar, escritor e estadista russo. Participou da Guerra de 1812 e, deixando a carreira militar, ascendeu na burocracia civil até ocupar o posto de Ministro da Educação Pública entre 1853 e 1859. Apesar de ter rejeitado a dissertação de mestrado de Tchernychévski em 1855, não era considerado o ministro mais conservador nos quadros do czar Alexandre II.

maneira que estava entregue e bem-sucedido em sua carreira jornalística. Por outro lado, se a sua dissertação desagradou aos moderados e aos burocratas, serviu como guia de uma nova estética humanista para os mais radicais, como Nikolai Chelgunov,⁹³ que acompanhou a defesa e relataria anos mais tarde: “Seus belos pensamentos expressavam um amor tão apaixonado pelo povo... [que deles surgiram] uma teoria completa do humanismo, uma profunda declaração de amor pela humanidade, para cujo serviço a arte foi recrutada”^{xlvi} (CHELGUNOV apud PEREIRA, 1975, p. 27).

A resistência inicial dos colaboradores tradicionais da revista a Tchernychévski foi vencida principalmente pelo apoio que recebeu do seu editor-chefe, Nikolai Nekrássov.⁹⁴ Nekrássov percebeu que o clima de abertura política vivenciado após a ascensão de Alexandre II ao trono poderia favorecer a abertura e a exploração de temas antes delicados ou censurados no jornalismo literário russo, particularmente aqueles voltados à crítica social e política. Assim, na virada do ano 1857, a revista anunciou que no ano seguinte, dedicar-se-ia principalmente às questões políticas e sociais em detrimento das propriamente literárias. A virada editorial da revista revelou também o tino empresarial de Nekrássov. Com a nova

⁹³ Nikolai Vassílievitch Chelgunov (1824-1891), funcionário do Departamento Florestal, crítico literário e colaborador de diversos jornais e revistas progressistas na Rússia, foi destacado militante entre os radicais. De origem nobre, a sua família decaiu com a morte de seu pai. Foi levado, aos três anos, para a Escola de Cadetes, graduando-se depois no Instituto Florestal Imperial em São Petersburgo (1841). Seguiu carreira no Departamento Florestal até 1862, atuando como professor e pesquisador. Tornou-se amigo de Mikhail Mikháilov e, entre 1858 e 1859, viajaram juntos a Londres, onde conheceram Aleksandr Herzen. De retorno à Rússia, Chelgunov passou a contribuir com diversas revistas, entre elas “O Contemporâneo”, aproximando-se de Tchernychévski. Em 1861, escreveu, junto com Mikháilov, o manifesto revolucionário “Para a juventude” e publicou em “O Contemporâneo” o artigo “O proletariado na Inglaterra e na França”, com base na obra “A situação da classe trabalhadora na Inglaterra” (1845), de Friedrich Engels (1820-1895). Pela participação na redação do manifesto, foi preso em 1863 e mantido exilado em diversas cidades do interior da Rússia até 1877 (a acusação de participação na escrita e divulgação de manifestos também foi utilizada contra Mikháilov – preso em 1861, além de ter sido utilizada como peça processual contra Tchernychévski, que seria preso em 1862). Chelgunov esteve preso novamente entre 1884 e 1891, ano de sua morte. O seu enterro, em 15 de abril de 1991 (em São Petersburgo), transformou-se em um verdadeiro ato público contra o regime e foi considerado por Lênin como uma das primeiras manifestações do proletariado russo propriamente dito (LÊNIN, 1962, p. 138-142).

⁹⁴ Nikolai Aleksêievitch Nekrássov (1821-1877), poeta, crítico literário e destacado editor russo, ligado aos liberais e radicais das décadas de 1850 e 1860. Proveniente da pequena nobreza provinciana (Iaroslavl), Nekrássov abandonou a Academia Militar para continuar os estudos (como ouvinte) na Faculdade de Filologia da Universidade de São Petersburgo (1839-1841). Trabalhou como editor com Bielínski nos “Anais da Pátria” de 1843 a 1846. Em 1846, publicou *Бедные люди*, “Gente pobre”, primeiro romance de Dostoiévski, com o qual estabeleceu uma relação de mútua admiração por toda a vida. No final deste período, adquiriu juntamente com Ivan Panáiev a revista “O Contemporâneo” de seu antigo editor Piótr Pletnióv (que havia estado há frente de “O Contemporâneo” desde a morte de Púchkin, em 1837), para a qual também migrou Bielínski. Em sua nova revista, destacou-se como um grande e competente editor, atraindo para o seu periódico grandes nomes da literatura e da crítica literária russa e tornando “O Contemporâneo” a revista literária mais influente no país nas décadas de 1850 e 1860. A revista foi suspensa por oito meses pelo regime czarista em 1862 e definitivamente fechada em 1866, levando-o a adquirir a revista “Anais da Pátria”, na qual trabalharia até 1877, quando faleceu vítima de câncer intestinal. O seu funeral atraiu uma pequena multidão e coube a Dostoiévski a elegia. Diz-se que, ao comparar Nekrássov a Púchkin e Liérmontov, uma parte da multidão retrucou: “Não, ele era melhor!”, o que desencadeou uma disputa de mérito na imprensa nos dias seguintes sobre o legado dos três poetas.

linha, a revista passou de uma tiragem anual de 3.000 exemplares em 1856, para 6.500 exemplares em 1860, tornando-se, naquela altura, a revista mensal mais lida em toda Rússia. Tchernychévski também, de maneira pioneira, passou a publicar anualmente as contas da revista (VENTURI, 1966, p. 168).

Em 1857, ingressou na revista o jovem crítico literário Nikolai Dobroliúbov,⁹⁵ agregando-se a Tchernychévski na tarefa de radicalizá-la.⁹⁶ Dobroliúbov, jovem estudante recém-saído do Instituto Pedagógico de São Petersburgo, era seu discípulo ideológico declarado e recebeu deste o suporte profissional necessário na revista, além de uma grande admiração. Para Dobroliúbov, a relação que tinha com Tchernychévski, era a mesma que Bielínski havia tido com Herzen e que, por sua vez, Nekrásov havia tido com Bielínski. Assim como Tchernychévski, as resenhas e os artigos literários de Dobroliúbov gozavam de boa e talvez maior reputação entre os assinantes. A partir de sua entrada na revista, ocupou-se da sessão de crítica literária (em 1857), liberando Tchernychévski para as sessões de crítica social e política.⁹⁷ O jovem jornalista sofria de tuberculose e teve uma curta e bem-sucedida carreira, morrendo em novembro de 1861.

⁹⁵ Nikolai Aleksándrovitch Dobroliúbov (1836-1861), crítico literário e poeta. Dobroliúbov tem uma história bastante semelhante à de Tchernychévski. Também nasceu às margens do Volga (em Níjni Nóvgorod), era filho de um padre e formou-se em um seminário (1848-1853), onde – também – era considerado um prodígio por seus colegas e professores. Assim como Tchernychévski, era um leitor voraz dos volumes da biblioteca de seu pai. Em 1853, ingressou no Instituto Pedagógico de São Petersburgo. Aproximou-se de Tchernychévski e Nekrásov em 1856, passando a contribuir para “O Contemporâneo”. Em 1857, passou a ser responsável pela seção de crítica literária da revista, quando publicou o seu mais famoso ensaio crítico, “O que é oblomovismo” (1859), sobre o famoso romance de Ivan Gontcharov, “Oblomov” (ver nota 87). Foi grande companheiro de Tchernychévski que, por sua vez, o considerava o maior talento de toda Rússia. Nos meios radicais, Dobroliúbov destacava-se por seu tom destemido (criticava abertamente seus companheiros de “redação”, tendo rompido relações com Turguêniev e Herzen) e ousado, o que o aproximava mais da juventude do que o próprio Tchernychévski. Teve uma brevíssima carreira, falecendo em 1861 (aos 25 anos), vítima de tuberculose aguda. Tchernychévski, em seu obituário, declarou que Dobroliúbov, em quatro anos, havia encabeçado não apenas a literatura, mas todo o pensamento russo (“O Contemporâneo”, 1861, N. 11, pag. 1-8). Além de críticas literárias e ao regime czarista, Dobroliúbov dedicou-se a estudos e publicações sobre pedagogia e sobre a reforma educacional.

⁹⁶ Outros escritores, na mesma linha, ingressaram à época na revista, como o filósofo e crítico literário Maksim Aleksêievitch Antonóvitch (1835-1918), que nela permaneceu entre 1861 e 1866, sendo o responsável, após a morte de Dobroliúbov, por sua seção literária (LAMPERT, 1965, p. 114).

⁹⁷ Tchernychévski também publicaria textos sobre economia e filosofia. Dentre os textos filosóficos, destaca-se *Антропологический принцип в философии*, “Os princípios antropológicos na filosofia”, uma “análise aplicada” da filosofia feuerbachiana, publicado entre abril e novembro de 1860 em “O Contemporâneo” (RANDALL, 167, p. 15). Também é digno de nota que, mesmo sob a censura (A. V. Nikitenko, antigo professor e orientador de Tchernychévski serviu como censor governamental durante toda o período de sua produção jornalística), tanto Tchernychévski quanto Dobroliúbov não tiveram grandes dificuldades em publicarem os seus artigos, alguns deles em clara afronta ao regime. Resta saber o quanto isso se deveu à habilidade dos escritores – com o emprego da linguagem esópica – e o quanto foi devido à inépcia – ou certa complacência – dos censores.



Figura 10. À esquerda, fotografia de Nikolai Nekrássov em 1860. Autoria desconhecida. Acervo do Museu Literário do Estado, Moscou. À direita, Nikolai Dobroliúbov em Nápoles. Fotografia de J. Grille, 1861. Acervo da Casa de Púchkin, São Petersburgo.

Pode-se dizer que, apesar da imensa afinidade que tinham os seus pensamentos, havia traços pessoais de Dobroliúbov que o tornavam mais popular e admirado entre a juventude que o próprio Tchernychévski. A cautela que marcou o comportamento público de Tchernychévski em toda a sua carreira não tinha correspondência no comportamento de Dobroliúbov, sempre combativo e pronto para o ataque. Em 1859, um artigo escrito por este último, “O que é oblovismo?” foi o estopim de uma crise político-editorial entre as revistas “O Contemporâneo” e “O Sino”.⁹⁸ As divergências entre os dois periódicos se acentuavam à medida que “O Contemporâneo” adquiria, com Tchernychévski e Dobroliúbov, um tom mais radical e se distanciava por conseguinte da escrita moderada não só de “O Sino”, como de outros periódicos liberais da época. Para Herzen, tratava-se de uma disputa geracional entre “os homens supérfluos” e “os homens biliosos”,⁹⁹ metáfora pela qual distinguia a geração da

⁹⁸ Em russo, *Колокол* (*Kólokol*, “O sino”). Importante jornal russo de cunho progressista publicado em Londres (1857-1865) e Genebra (1865-1867), pelos emigrados Aleksandr Herzen e Nikolai Platónovitch Ogarión (1813-1877). O jornal surgiu como encarte da revista *Полярная звезда* (*Poliárnaia zvezdá*), “A Estrela Polar” (1855-1868) – denominação dada em homenagem ao almanaque homônimo publicado pelos decembristas entre 1822 e 1825 – e tinha periodicidade variada (mensal, quinzenal ou semanal). Era publicado nos idiomas russo e francês e teve como colaboradores e distribuidores, entre outros, Mikhail Mikháilov, Nikolai Serno-Solovevitch, além do próprio Dobroliúbov. As divergências entre “O Sino” e “O Contemporâneo” são anteriores ao episódio deflagrado por Dobroliúbov em 1859. Os periódicos possuíam além das divergências políticas relatadas acima, sérias divergências editoriais. Para Herzen, Nekrássov era um editor desonesto (VENTURI, 1966, p. 107). Apesar da linha moderada de “O Sino”, este também adotou um tom mais radical a partir da Emancipação dos Servos em 1861.

⁹⁹ Herzen utilizou estas expressões no seu artigo *Лишние люди и желчевики*, “Os homens supérfluos e os biliosos”, de 15 de outubro de 1860, dirigido contra os radicais de “O Contemporâneo” (WOEHLIN, 1971, p. 256).

intelligentsia de 1840, marcada pela crítica e denúncia do regime czarista, e a nova geração de 1860, que se despontava mais pragmática e apelava à ação dos intelectuais (e, mais tarde, à ação revolucionária dos camponeses).

Em “O que é oblomovismo?”, Dobroliúbov criticou em tom irônico o caráter do homem supérfluo e da geração anterior, defendendo que apenas a nova geração seria capaz de servir ao povo russo e à humanidade, o que provocou uma resposta agressiva de Herzen através do seu artigo “Muito perigoso!!!”,¹⁰⁰ publicado em “O Sino”. Neste artigo, Herzen questionou o papel de “O Contemporâneo” que, ao atacar não apenas os reacionários como os liberais moderados, estaria agindo como um braço da censura e como agente colaborador do regime czarista. Tal insinuação aturdiu os radicais de “O Contemporâneo”, e Dobroliúbov chegou a temer um duelo entre Herzen e Nekrássov (WOEHLIN, 1971, p. 253). Este último, no entanto, preocupado com a repercussão das insinuações de “O Sino”, sugeriu a Tchernychévski uma viagem a Londres para uma reconciliação com o seu editor.

Tchernychévski fez uma rápida viagem à capital inglesa no final de junho, onde esteve com Herzen (esta foi a única viagem ao exterior realizada por Tcherynychévski que se tem registro). Os dois tiveram um frio e breve encontro, insuficiente para se desfazerem as impressões que já traziam um do outro. Ao contrário, despediram-se ainda mais convictos de que as suas disputas editoriais representavam uma cisão geracional e uma clara divergência política (que se aprofundaria ainda mais à medida que Tcherynychévski perdia a confiança nas reformas de Alexandre II e Herzen ainda as mantinha). Herzen, após o encontro, publicou na edição seguinte de “O Sino” uma nota, na qual contemporizava: “seria lamentável se a ironia com a qual nos expressamos fosse tomada como uma alusão insultuosa”^{xlvii} (VENTURI, 1966, p. 158). Apesar disso, o seu jornal receberia em março de 1860, uma anônima “Carta das Províncias”, cuja autoria é creditada a Dobroliúbov.¹⁰¹

Lembre-se de que você disse certa vez que, quando a Rússia acordasse novamente, um perigo iria ameaçá-la, o perigo de que os liberais e o povo não mais entendessem um ao outro, de que eles cindissem. Isto, você disse, levaria a um desastre terrível, um novo triunfo para a autoridade do czar... Você está claramente equivocado sobre a situação na Rússia. Senhores de terras liberais, professores liberais e escritores liberais o embalam com esperanças nos intuits progressistas do nosso governo. Mas nem todos na Rússia são tomados por fantasias... Qual é a atual posição do governo sempre que o problema camponês é referido?... A grande maioria dos comitês regionais (dos nobres) fixaram somas assombrosas. O diabo é quem

¹⁰⁰ Trata-se do artigo “Very dangerous!!!”, publicado em “O Sino” em 1º de junho de 1859. Herzen intitulou o artigo no idioma inglês.

¹⁰¹ Em russo, *Письмо из провинции*. A autoria da “Carta das Províncias” não está comprovada, mas há razões para se acreditar que tenha sido elaborada por Dobroliúbov (NECHKINA apud VENTURI, 1966, p. 745).

sabe o que o Comitê Central está fazendo. Um dia, ele decide sobre a emancipação com terra, no próximo, sem... Enquanto essas discussões inúteis estão ocorrendo, as esperanças dos camponeses estão crescendo... E com elas crescem os erros dos liberais. Todo mundo espera uma solução pacífica, o que não é desfavorável para os camponeses. E assim os liberais vão para um lado e os camponeses, para outro... Você foi influenciado pelos liberais e, após os primeiros números de “O Sino”, mudou o seu tom e agora está exaltando a família imperial. Você, o autor de “Da outra margem” e de “Cartas da Itália”,¹⁰² passou a entoar a canção que arruinou a Rússia durante séculos. Você não deve se esquecer nem por um momento que Alexandre II é o czar, o autocrata... Logo verá que Alexandre II mostrará os dentes, assim como fez Nicolau I. Não se deixe levar por especulações sobre o nosso progresso. Estamos exatamente onde estávamos antes... Não se deixe levar por esperanças e não arraste outros... Não, a nossa posição é terrível, insuportável, e apenas os machados dos camponeses podem nos salvar. Nada além dos machados tem alguma utilidade. Você já disse isso alguma vez, ao que parece, e é extraordinariamente verdade. Não há outro meio de salvação. Você fez todo o possível para encontrar uma solução pacífica para o problema, mas agora você está mudando o tom. Deixe o seu “sino” tocar não para a missa, mas para o ataque. Convoque a Rússia às armas.^{xlvi} (VENTURI, 1966, p. 159)

Ao que Herzen teria respondido, na mesma edição de “O Sino”:

Nós divergimos de você não nas ideias, mas nos métodos; não nos princípios, mas nas formas de agir. Você é tão somente a expressão extrema da nossa própria posição. Entendemos a sua parcialidade. Ela toca os nossos corações. A nossa indignação é tão juvenil quanto a sua e o nosso amor pelo povo russo é tão vivo hoje como era nos anos de nossa juventude. Mas não apelaremos ao machado, para esta opressiva *ultima ratio*,¹⁰³ enquanto ainda houver uma esperança razoável de solução sem o machado.^{xlvi} (WOEHLIN, 1971, p. 255-256)

As esperanças de Herzen em uma solução pacífica e através de reformas do Estado para a questão da Emancipação dos Servos, por um lado, e o gradual posicionamento político radical e revolucionário de Tchernychévski, por outro, polarizariam o debate político entre os pensadores progressistas. Foi Dobroliúbov quem expôs da maneira mais clara e contundente a

¹⁰² Trata-se do ensaio *C mozo bepeza*, “Da outra margem”, publicado originalmente sob título alemão, *Vom anderen Ufer*, em Hamburgo (1850) e apenas depois na Rússia (1855), e de *Письма из Франции и Италии*, “Cartas da França e da Itália”, coletânea de quatorze cartas publicadas em “O Contemporâneo” em 1855. No ensaio e nas “Cartas”, Herzen expõe a sua desilusão com a burguesia da Europa ocidental diante das jornadas de 1848 e a sua fé no povo russo, que poderia conceber uma alternativa civilizatória. Estes dois trabalhos repercutiram amplamente na *intelligentsia* russa.

¹⁰³ A expressão latina *ultima ratio* (“último recurso”) provavelmente é utilizada aqui em sentido irônico por Herzen. Historicamente, a expressão *ultima ratio regum* (“último recurso real”) designava a decisão do Império por uma ofensiva militar, tendo esgotadas as vias políticas e diplomáticas. Acredita-se que a expressão tenha sido utilizada originalmente pelo Cardeal Richelieu (1585-1642), quando a cunhou como inscrições nos canhões franceses na Guerra dos Trinta Anos (1618-1648). Também foi utilizada por Luís XIV da França (1638-1715), por Frederico II da Prússia (1712-1786) e hoje em dia é um termo jurídico que designa o Direito Penal. Assim, para Herzen, ao convocar os camponeses ao machado (à revolução), os radicais agiam de modo opressivo, tal qual o Império que combatiam.

divergência entre moderados e radicais na arena política e quem também seria o responsável por precipitar o cisma entre tais correntes no campo da literatura. Nesta arena, foi Turguêniev quem passaria a assumir a crítica contra os radicais de “O Contemporâneo”.

Turguêniev compararia em certa altura que, enquanto Tchernychévski era uma cobra comum, Dobroliúbov era uma cobra-naja (WOEHLIN, 1971, p. 100). Sem dúvida, as contribuições deste último aceleraram a guinada radical da revista e estremeceram ainda mais as relações entre os seus moderados e radicais, até então mantidas em certo grau de convivência por Tchernychévski que, afinal, também tinha que se preocupar com a tiragem da revista, que poderia sofrer bastante com a saída dos moderados. Foi Dobroliúbov quem, em março de 1860, ao publicar “Quando o dia verdadeiro chegará?” em resposta ao romance “Na véspera” (1860) de Turguêniev, provocou o rompimento definitivo do consagrado autor com a revista, que perdia assim o último homem que poderia fazer o diálogo entre as novas tendências radicais e as antigas correntes moderadas. Para Turguêniev, nesta altura, Tchernychévski e Dobroliúbov estavam “tentando apagar da face da terra a poesia, as artes plásticas e todos os prazeres estéticos para impor em seu lugar meros princípios seminaristas. Estes homens são Robespierres literários; eles não iriam nem por um momento hesitar em cortar a cabeça do poeta Chenier”¹⁰⁴ (TURGUÊNIEV apud VENTURI, 1966, p. 157).¹

Em 1862, o próprio Tchernychévski se considerava, ao lado de Nekrássov, co-editor-chefe da revista, completamente diferente daquela na qual havia ingressado timidamente em 1853. O seu sucesso como jornalista lhe garantia uma renda anual expressiva, o que agradava sobremaneira a sua esposa. Olga gozava da reputação e da posição social que havia alcançado o seu marido. Frequentava a sociedade e promovia encontros em sua residência, nos quais Tchernychévski sequer comparecia, absorto em seus trabalhos em seu gabinete. Dormiam em quartos separados e, até 1862, não haviam conquistado uma intimidade muito maior do que aquela que desfrutavam na data do casamento. Ideologicamente, continuavam estranhos um para o outro. Vera Pypina,¹⁰⁵ sua sobrinha, escreveria sobre Olga,

“Ele está sempre trabalhando!”, ela queixava-se. “O dia inteiro! Desde que se levanta de manhã, ele senta-se para o trabalho e assim permanece até tarde da noite. Sem tempo sequer para tomar um chá ou jantar apropriadamente. Ele apanha o seu copo de chá e vai para o seu maldito

¹⁰⁴ Turguêniev se refere ao poeta francês André Marie Chenier (1762-1794), guilhotinado durante o período de Terror da Revolução Francesa (1793-1794), comandado por Maximilien Robespierre.

¹⁰⁵ Vera Aleksandrovna Pypina era filha de Aleksandr Nikoláievitch Pypin, primo em primeiro grau de Tchernychévski (ver nota 32). Em 1923, ela publicou o livro *Любовь в жизни Чернышевского: размышления и воспоминания (по материалам семейного архива)*, “A vida amorosa de Tchernychévski: memórias e reflexões (baseado em arquivos de família)”, em Petrogrado (São Petersburgo), do qual foi retirado o excerto citado a seguir.

trabalho, ou até mesmo leva o seu prato ainda com comida para o sua maldita mesa de estudo. Ele é tão absorto e desatento que nem sequer distingue algum dos vários jovens que vêm me ver. Ele toma chá e janta com eles e nem assim sabe quem eles são, a menos que iniciem alguma sábia conversa com ele. Que enciclopédia sem fim!”, “Como ele me aborrece!”, ela costumava dizer. “Não se pode perguntar uma coisa sequer: em vez de responder em duas palavras, ele iniciará uma dissertação inteira. Naturalmente, eu não escuto. É a minha única salvação”, “Mas ele, por sua vez, sempre me ouve, e não se aborrece, simplesmente porque ele gosta da minha voz. Ele ouve, mas ele não ouve precisamente o que eu digo, ou se esquece logo em seguida. Ele jamais poderia se interessar por minhas viagens aprazíveis, minhas recepções, vestidos, danças e bate-papos com os jovens rapazes”.^{li} (PYPINA apud LAMPERT, 1965, p. 121-122)

Os familiares de Tchernychévski preocupavam-se com o fracasso de seu casamento. Tchernychévski, ao menos uma vez, teve conhecimento de uma relação extraconjugal de sua esposa,¹⁰⁶ o que, no entanto, não abalou a persistente devoção que nutria por ela, como registrou em carta em 1888 (exilado em sua cidade natal, Sarátov):

Se eu nunca a tivesse encontrado, minha querida, e se você não tivesse acreditado que poderia contar com a minha devoção por você, minha vida teria sido tediosa e inerte, como era antes de te conhecer. Se eu fiz alguma coisa útil, então todo o benefício que a sociedade russa recebeu do meu trabalho é devido a você. Sem a sua amizade, eu não teria publicado uma única linha; eu apenas teria me curvado e lido, sem colocar no papel o que era considerado honroso e útil. Sua natureza sustentou a minha fé na razão e na nobreza das pessoas. Sem me apoiar em sua própria razão e honestidade, eu não teria considerado as pessoas capazes de conduzirem-se como a razão e a honra demandam, e, portanto, não me disporia a escrever o que fosse útil para elas (como eu não escrevi antes de te conhecer).^{lii} (TCHERNYCHÉVSKI apud WOEHLIN, 1971, p. 106)

Olga e Tchernychévski tiveram três filhos: Aleksandr Nikoláievitch Tchernychévski

¹⁰⁶ É importante ressaltar que o envolvimento de Tchernychévski com a sua esposa não se tratava apenas de um laço matrimonial ou conjugal. Havia também, por parte de Tchernychévski, uma intenção (política e filosófica) emancipadora, uma proposta de que o casamento conferisse liberdade à sua esposa, liberando-a do círculo opressivo da tradicional família russa patriarcal (o que não o impedia de também se envolver emocionalmente com Olga, como se vê em vários registros de seus diários). Como dito anteriormente, um de seus modelos para isso foi o casamento de seu companheiro de faculdade Vassili Lobodovski (ver nota 68), além da influência das discussões em voga nos anos 1850 e 1860 sobre a questão da mulher. Assim, um eventual envolvimento extra-conjugal de alguma das partes não acarretaria necessariamente um trauma ao relacionamento do casal, o que Tchernychévski também registrou em seus diários. O próprio Tchernychévski aproximou-se bastante do casal Lobodovski durante os tempos de faculdade, chegando a se questionar sobre um possível envolvimento com Nadiéjda Iegorovna, esposa de seu amigo. Muito próximo a Tchernychévski, desenvolveu-se um conhecido triângulo amoroso entre os seus companheiros Nikolai Chelgunov, Mikhail Mikháilov e Liudmila Petrovna. Acredita-se que os próprios Mikháilov, Nekrássov e Dobroliúbov também teriam se encantado por Olga Tchernychevskaia, apesar de não haver evidências sobre qualquer envolvimento (PEREIRA, 1975, p. 97-98; 109). Em seu primeiro romance “O que fazer?” (1863), Tchernychévski retrataria em sua trama um triângulo amoroso resolvido de maneira *sui generis*, de acordo com a sua proposta filosófica do *egoísmo esclarecido*, segundo a qual a questão amorosa deixaria de estar circunscrita às individualidades puramente egoístas do casal e passaria a ser tratada de uma maneira mais ponderada, racional e generosa.

(1854-1915), Viktor Nikoláievitch Tchernychévski (1857-1860) e Mikhail Nikoláievitch Tchernychévski (1858-1924).¹⁰⁷ A vida familiar, no entanto, não o absorvia muito. Não bastassem as atividades na revista que, a esta altura, já o consumiam em tempo integral, Tchernychévski também se dedicava à frente de jornalistas contra a censura; estava envolvido com o Fundo Literário, organização que dava suporte a pobres escritores (criada por Aleksandr Drujínin em 1859); organizou aulas públicas com os estudantes da Universidade de São Petersburgo quando do fechamento desta em 1862 e ainda compôs a delegação para apelar ao Ministro da Educação, Aleksandr Golovnin,¹⁰⁸ pela reabertura da instituição.



Figura 11. À esquerda, Aleksandr Tchernychévski. Fotografia de G. Biurguer, 1880, São Petersburgo. À direita, Mikhail Tchernychévski. Fotografia de M. Dmitriev, 1896, Níjni Nóvgorod.

Se era possível ressentir-se de sua ausência em casa ou na vida familiar, o mesmo não se podia dizer em relação à juventude radicalizada russa, que o viam como um verdadeiro ídolo. A escrita de Tchernychévski tinha grande influência principalmente sobre os estudantes, seminaristas e universitários e sobre jovens funcionários públicos civis ou militares, particularmente de São Petersburgo e Moscou, onde “O Contemporâneo” tinha maior circulação. Os seus leitores jovens empunhavam o seu radicalismo ideológico, indo mais longe do que ele próprio.

No entanto, o prestígio e popularidade de que “O Contemporâneo” desfrutava junto a uma jovem e radical geração de leitores e assinantes, por um lado, vinha acompanhados, por

¹⁰⁷ Aleksandr Nikoláievitch Tchernychévski (1854-1915) tornou-se poeta e matemático, Viktor Nikoláievitch Tchernychévski (1857-1860) morreu aos três anos, vítima de escarlatina e Mikhail Nikoláievitch Tchernychévski (1858-1924) tornou-se fotógrafo e foi o responsável pela fundação do Museu N. G. Tchernychévski, em Sarátov (1920). Cogita-se que nenhum dos filhos de Tchernychévski eram seus de fato, visto que insinuações sobre o comportamento “escandaloso” de Olga não eram raros nas memórias dos homens da geração de 60 (KOZMIN apud PEREIRA, 1975, p. 107).

¹⁰⁸ Aleksandr Vassílievitch Golovnin (1821-1886) foi Secretário de Estado e Ministro da Educação Pública (1861-1866) durante o fechamento e reforma do estatuto da Universidade de São Petersburgo (1862), motivados pelos protestos estudantis na Primavera de 1862.

outro, de certo isolamento em relação aos demais periódicos de tintura moderada. Assim, qualquer debate editorial entre as revistas e os jornais servia como verdadeira denúncia das inclinações radicais de “O Contemporâneo” à censura. A revista “O Contemporâneo” e o nome de Tchernychévski, principalmente a partir de 1860, passaram a ser sinônimos de radicalismo e associados às manifestações sociais. Em maio de 1861, o principal órgão de censura elaborou um relatório sobre a atuação da revista “O Contemporâneo”, no qual se lia que:

Assim como antes, os seus artigos, no que dizem respeito à religião são destituídos de qualquer doutrina cristã; no que dizem respeito à lei, opõem-se à estrutura vigente; no que dizem respeito à filosofia, estão impregnados de um materialismo vulgar; no que dizem respeito à política, são a favor da revolução, negando até mesmo o liberalismo moderado; em relação à sociedade, demonstram desprezo pelas classes sociais mais altas, uma particular idealização da mulher e uma devoção extrema às classes sociais mais baixas.^{liii} (IEVGUÊNEV-MAKSIMOV apud WOEHLIN, 1971, p. 117)

A partir de outubro de 1861, Tchernychévski foi posto sob constante observação por agentes policiais da Terceira Seção.¹⁰⁹ A sua casa e os visitantes que recebia eram vigiados¹¹⁰ e o Ministério de Relações Exteriores deu ordem secretas para impedir a emissão de passaporte em seu nome. Em 27 de abril de 1862, o chefe da Terceira Seção, Vladimir Dolgorukov¹¹¹ reportou a Alexandre II uma lista com os principais suspeitos de subversão, encabeçada por Tchernychévski.

Com as revoltas estudantis que sobrevieram em 1862, após a insatisfação popular diante da Emancipação dos Servos de 1861, o nome de Tchernychévski passou a ser associado aos manifestos distribuídos entre os estudantes e camponeses e aos incêndios que tomaram a

¹⁰⁹ Trata-se da Terceira Seção da Chancelaria Imperial (1825-1880), polícia secreta do regime czarista, instituída por Nicolau I.

¹¹⁰ Uma empregada da família e uma cozinheira foram contratadas pela Terceira Seção para vasculharem os documentos importantes em sua cesta de lixo e reportarem tudo sobre a sua família (PEREIRA, 1975, p. 29; VENTURI, 1966, p.176).

¹¹¹ Príncipe Vladimir Andréievitch Dolgorukov (1810-1891), militar e estadista russo, governador-geral de Moscou entre 1865 e 1891. Foi chefe da Terceira Seção entre 1856 e 1866.

capital São Petersburgo (Primavera de 1862).¹¹² Para o Ministro da Justiça, Dmitri Zamiátin,¹¹³ “a essência dos manifestos é como uma conclusão tirada a partir dos artigos de Tchernychévski, e seus artigos são um comentário detalhado sobre eles”¹¹⁴ (ZAMIÁTIN apud PEREIRA, 1975, p. 29). Em maio de 1862, após o incêndio que destruiu o Mercado Apraksin em São Petersburgo, Tchernychévski recebeu a visita de Fiódor Dostoiévski, exortando-o a evitar tais acontecimentos, pois acreditava que Tchernychévski exercia alguma influência sobre eles (apesar de não haver provas confirmando-o). Em 7 de junho, foram suspensos os jornais “O Contemporâneo” e “A Palavra Russa”.¹¹⁴



Figura 12. Litografia *Пожар в Петербурге 28 и 29 мая 1862 года*, “Incêndio em São Petersburgo em 28 e 29 de maio de 1862”. Produzida provavelmente em 1862. Autoria desconhecida.

¹¹² Durante a segunda metade do mês de maio de 1862, ocorreram diversos incêndios, com inúmeros prejuízos, em São Petersburgo. O maior deles ocorreu entre 28 e 29 de maio e consumiu o maior centro comercial da cidade, o Mercado Apraksin. Diversas foram as causas apontadas para os incêndios: o clima sensivelmente quente e seco que ocorreu naquela estação; a ação de manifestantes e insurrectos poloneses e a ação de grupos de estudantes. A polícia czarista organizou pelotões especiais de combate e conduziu investigações, não apontando, no entanto, nenhum responsável. Os temores levantados por uma provável ação radical de estudantes e de populistas fizeram o regime fechar a Universidade de São Petersburgo em maio; suspender, em junho, as revistas “O Contemporâneo” e “A Palavra Russa” por oito meses e prender, em julho, os jornalistas Dmitri Píssariev, Nikolai Serno-Solovevitch, além do próprio Tchernychévski.

¹¹³ Dmitri Nikoláievitch Zamiátin (1805-1881), nobre, foi senador (1852-1858) e Ministro da Justiça russo entre 1862 e 1867.

¹¹⁴ Trata-se da revista literária *Русское слово* (*Russkoe slovo*, “A Palavra Russa”), publicada em São Petersburgo entre 1859 e 1866. Inicialmente um periódico de tintura moderada, adquiriu um tom radical a partir da entrada do crítico literário e jornalista Grigori Blagosviétlov (1824-1880) na editoria-chefe (1860). O jovem crítico Dmitri Píssariev (1840-1868) era o responsável pela crítica literária da revista, que também recebia contribuições de Nikolai Chelgunov, entre outros. Era a segunda revista de maior tiragem e influência na década de 1860 em São Petersburgo, atrás apenas de “O Contemporâneo”. As revistas foram suspensas juntas em 1862 e fechadas em 1866, após a tentativa de assassinato do czar Alexandre II.

Apesar de o cerco parecer estar se fechando em torno de Tchernychévski, este recebeu ofertas governamentais para afrouxá-lo, em troca de cessar o seu trabalho em “O Contemporâneo”. O governador-geral de São Petersburgo, Príncipe Aleksandr Suvórov,¹¹⁵ teria lhe oferecido um passaporte para deixar a Rússia antes que fosse preso, o que seria conseguido mesmo com a proibição do Ministério de Relações Exteriores (VENTURI, 1966, p. 177). O próprio Ministro da Educação, Aleksandr Golovnin, teria lhe feito uma proposta oficial para ocupar um posto no exterior em 1862. Tchernychévski negou as duas ofertas em nome do seu trabalho em “O Contemporâneo”.

A cautela em se expor publicamente prestava naquele momento um grande serviço a Tchernychévski, pois a polícia czarista ainda não havia encontrado nenhuma pista que o incriminasse direta e pessoalmente. Em meados de junho de 1862, o chefe da polícia czarista Aleksandr Potapov¹¹⁶ lhe assegurou que não havia prova alguma contra ele.

A prova que faltava, no entanto, foi forjada pelo governo a partir de um fato lateral. Herzen enviou uma carta para Nikolai Serno-Solovevitch,¹¹⁷ próximo a Tchernychévski, dispondo-se a publicar “O Contemporâneo” no exterior. Agentes da polícia czarista souberam, a partir de comentários do próprio Herzen, a respeito da remessa desta carta e interceptaram o seu portador em 6 de julho de 1862, na fronteira da Rússia. A correspondência foi a prova que faltava à polícia czarista para detê-lo. Em 7 de julho, Tchernychévski e Serno-Solovevitch seriam detidos em São Petersburgo no Forte de São Pedro e São Paulo, sob a suspeita de cumplicidade com o grupo ilegal de emigrados em Londres.

1.7. Prisão, exílio e morte

Tchernychévski ficou oito meses detido sem receber uma acusação formal, não teve direito à defesa e nem mesmo à visita de sua esposa, o que só conseguiu após uma greve de fome. A dureza da repressão czarista, curiosamente, não o impediu que continuasse escrevendo. Com efeito, foi na prisão, entre o final de 1862 e o início de 1863, que Tchernychévski escreveu a sua obra de maior repercussão e influência, o romance “O que

¹¹⁵ Príncipe Aleksandr Arkádievitch Suvórov (1804-1882), militar, burocrata “liberal”, Conselheiro de Estado (1861) e governador-geral de São Petersburgo entre 1861 e 1866.

¹¹⁶ Aleksandr Lvóvitch Potápov (1818-1886), destacado militar e burocrata, foi Chefe da Polícia Czarista entre 1861 e 1864 e comandou a Terceira Seção entre 1874 e 1876.

¹¹⁷ Nikolai Aleksándrovitch Serno-Solovevitch (1834-1866), jornalista e livreiro, mantinha uma livraria em São Petersburgo que divulgava material revolucionário. Foi um dos fundadores da sociedade secreta *Земля и воля* (*Zemliá i vólia*), “Terra e Liberdade” (1861-1864) que, reabilitada entre 1876 e 1879, daria origem ao grupo revolucionário *Народная воля* (*Naródnaiá Vólia*), “A vontade do povo” (1879-1887), responsável pela morte do czar Alexandre II em 1881.

fazer?”. A obra conseguiu passar pela polícia e pela censura e foi publicada legalmente nas edições de março, abril e maio de 1863 de “O Contemporâneo”, que havia sido reaberto após a prisão de Tchernychévski.¹¹⁸ Para o autor, tratava-se da única maneira de assegurar a influência que havia conquistado sobre o pensamento radical russo e também, por outro lado, de garantir o sustento de sua família, uma vez privado do seu trabalho.

¹¹⁸ O russista norte-americano Andrew Drozd dá detalhes do processo de escrita de “O que fazer?” por Tchernychévski na prisão: “Tchernychévski já estava na prisão por cerca de seis meses quando decidiu escrever “O que fazer?” No final de 1862, pediu ao chefe da prisão, A. F. Sorokin, permissão para escrever um romance. O pedido foi concedido e Tchernychévski começou a trabalhar em 14 de dezembro de 1862. Prevendo que, uma vez ocorrido o seu julgamento e dada a sua condenação, ele provavelmente não seria capaz de publicar a sua obra, Tchernychévski trabalhou intensamente em seus manuscritos. Depois de finalizar os dois primeiros capítulos do romance, Tchernychévski apresentou-os à comissão de investigação a cargo de seu caso em janeiro de 1863. Os capítulos foram retidos pela comissão de investigação por dez dias e, em seguida, enviados para o chefe de polícia em 26 de janeiro. O manuscrito foi então entregue à revista “O Contemporâneo”, sendo prontamente perdido por seu editor, Nikolai Negrásov, em um táxi. Negrásov relatou a perda para a polícia, um anúncio foi colocado, e o manuscrito foi devolvido rapidamente. [Segundo Venturi, Negrásov esqueceu o manuscrito em um táxi na famosa *Невский проспект* “Avenida Niévski” e, ironicamente, a própria polícia que o ajudaria a recuperá-lo, permitindo que se publicasse o romance que influenciaria toda uma geração de revolucionários russos] Em 12 de fevereiro de 1863, Tchernychévski enviou o capítulo 3 para a comissão, e as continuções foram enviadas nos dias 26, 28 e 30 de março. Tchernychévski terminou o romance em 4 de abril de 1863 e enviou a parte final à comissão em 6 de abril. O romance inteiro foi finalizado em um período de menos de quatro meses. Enquanto Tchernychévski continuava seu trabalho no romance, os primeiros capítulos já haviam aparecido em “O Contemporâneo”. Os dois primeiros capítulos, aprovados pela censura em 15 de fevereiro e 14 de março, apareceram na terceira edição do periódico em 19 de março de 1863. O terceiro capítulo, aprovado em 20 de abril, apareceu na edição número quatro em 28 de abril. Os dois últimos capítulos vieram na quinta edição, em 30 de maio de 1863, após terem sido aprovados pelo censor em 27 de abril e 18 de maio” (DROZD, 2001, p. 5. Tradução nossa). Segundo N. G. O. Pereira, a celeridade com que a obra havia sido escrita “sugeriu que as ideias e os interesses nela expressos vinham sendo gestados em sua mente por um longo tempo e teriam, na primeira oportunidade, extravasado em uma verdadeira torrente de imagens verbais” (PEREIRA, 1975, p. 76. Tradução nossa). Após esta primeira publicação da obra em “O Contemporâneo”, em 1863, “O que fazer?” só voltaria a ser publicado legalmente na Rússia em 1900 (VENTURI, 1966, p. 748).

СОВРЕМЕНИКЪ

Л. П. МОНЕ, ВОЗМАНУЮ
ВЪССТАЮЩЕГО СЛОВА

ЖУРНАЛЬ

ЛИТЕРАТУРНЫЙ И ПОЛИТИЧЕСКИЙ

ИЗДАВАЕМЫЙ

Н. А. НЕКРАСОВЫМЪ

ТОМЪ ХСѸ

САНКТПЕТЕРБУРГЪ

ВЪ ТИПОГРАФІИ КАРЛА ВУЛЬФА

1863

ЧТО ДѢЛАТЬ?

ИЗЪ РАЗСКАЗОВЪ О НОВЫХЪ ЛЮДЯХЪ.

(Посвящается моему другу О. С. Ч.).

I.

ДУРАКЪ.

По утру 11 іюля 1856 года, прислуга одной изъ большихъ петербургскихъ гостинницъ у станціи московской желѣзной дороги была въ недоумѣніи, отчасти даже въ тревогѣ. Наканунѣ, въ 9-мъ часу вечера, пріѣхалъ господинъ съ немоданомъ, занялъ номеръ, отдалъ для прописки свой паспортъ, спросилъ себѣ чаю и котлетку, сказалъ, чтобъ его не тревожили вечеромъ, потому что онъ усталъ и хочетъ спать, но чтобы завтра непременно разбудили въ 8 часовъ, потому что у него есть спѣшія дѣла, заперъ дверь номера, и, пошумѣвъ ножомъ и вилкою, пошумѣвъ чайнымъ приборомъ, скоро притихъ, — видно, заснулъ. Пришло утро; въ 8 часовъ слуга постучался къ вчерашнему пріѣзжему — пріѣзжій не подаетъ голоса; слуга постучался сильнѣе, очень сильно — пріѣзжій все не откликается. Видно, крѣпко усталъ. Слуга подождалъ четверть часа, опять сталъ будить, опять не добудился. Сталъ совѣтоваться съ другими слугами, съ бужетчикомъ. — «Ужь не случилось ли съ нимъ чего?» — «Надо

Figuras 13 e 14. Capa e página 5 da edição de março de 1863 da revista “O Contemporâneo” (volume 95, número 3), na qual foi publicada a primeira parte do romance “O que fazer”, de Tchernychévski.

Tchernychévski foi mantido preso em São Petersburgo, no Forte de São Pedro e São Paulo, até fevereiro de 1864, quando enfim se deu o seu julgamento. A sua sentença foi dada

em 5 de maio de 1864, com base em depoimento de um agente colaborador,¹¹⁹ segundo o qual teria sido Tchernychévski que havia redigido o manifesto dirigido aos camponeses em 1862, fato nunca comprovado e negado pelo réu:

A sentença designava que Tchernychévski, por seus desígnios de subverter a ordem existente, por seu incitamento à agitação e por sua elaboração e tentativa de distribuição de um apelo sedicioso aos camponeses, deveria ser privado de todos os direitos e enviado para as minas para 14 anos de trabalho penal, a ser seguido por exílio perpétuo na Sibéria.^{lv} (WOEHLIN, 1971, p. 321)

Como era de costume, por ato de clemência imperial, a sua pena em trabalhos forçados foi diminuída para sete anos. Em 19 de maio de 1864, antes de ser levado para o campo de trabalho, Tchernychévski foi submetido à cerimônia de execução civil.¹²⁰ Foi levado em praça pública e, diante de uma pequena multidão, identificado como criminoso do estado:

Tchernychévski foi obrigado a subir em um cadafalso com uma placa pendurada em seu pescoço, onde se lia “criminoso do Estado”. A sua sentença foi lida para ele. Ele teve que se ajoelhar, enquanto um oficial “rompeu” uma espada já quebrada e fracamente remendada sobre a sua cabeça, para simbolizar a sua morte como um indivíduo livre.^{lvi} (RANDALL, 1967, p. 133)

Partiu em direção ao campo de trabalho em 24 de maio de 1864. Entre 1864 e 1866, cumpriu a pena de trabalhos forçados na região siberiana de Chita (na mina Kadainski, em Nertchinski). Em 1866, a polícia descobriu planos de libertá-lo e o enviou para a mina de prata Aleksandrovski, em Irkutsk, onde permaneceu até 1871.

¹¹⁹ Tratava-se do escritor, poeta e tradutor Vsevolod Dmítievitch Kostomárov (1837-1865). Kostomárov aproximou-se do círculo de Tchernychévski em 1860. Foi preso em 1861, acusado de redigir e distribuir manifestos revolucionários. Detido, Kostomárov delatou diversos “companheiros”, entre eles Mikháilov, Chelgunov e o próprio Tchernychévski. Acredita-se que tenha até mesmo produzido provas falsas contra este último, o que teria levado à sua condenação (ULAM, 1998, p. 88-90).

¹²⁰ Tratava-se da *Гражданская казнь* (*Grajdánskaia kazn*), literalmente, “penalidade civil”, cerimônia de humilhação pública que simbolizava a perda de todos os direitos do “executado”, que então receberia um falso golpe de espada sobre o pescoço. Os decembristas passaram pela mesma cerimônia entre 12 e 13 de julho de 1826, assim como Mikhail Mikháilov, em 12 de dezembro de 1861. Diferentemente do ritual de execução farsesco dos Petrachievistas (1849), no caso da cerimônia de execução civil, como se deu com Tchernychévski, os condenados já sabiam de antemão que se trataria de uma encenação (RANDALL, 1967, p. 133).



Figura 15. Representação da Cerimônia de Execução Civil de Tchernychévski em 1864. Autor e data desconhecidos.

Enquanto esteve nos campos de trabalhos forçados, Tchernychévski debilitou-se fisicamente, tendo sofrido de escorbuto, úlceras gástricas, reumatismo e malária. Durante este período, foram realizadas campanhas de libertação e o próprio Tchernychévski acreditava que pudesse ser liberado após cumprir a primeira parte da pena. Em 1871, o governo central descobriu planos de Guerman Lopátin¹²¹ para libertá-lo, o que serviu para aumentar a desconfiança e a vigilância sobre Tchernychévski. Assim, ao término da pena de trabalhos forçados, Tchernychévski foi enviado para Viliuisk em 7 de dezembro de 1871, um campo ainda mais ao norte e remoto que o anterior, onde cumpriu mais onze anos de exílio (1872 a 1883).

Em 1875, uma nova tentativa mal sucedida de libertá-lo, desta vez por Ippolit Mychkin,¹²² recrudesciu ainda mais a vigilância sobre ele. Cogita-se ainda que, em 1874, Tchernychévski teria recebido uma oferta do governador-geral da Sibéria de libertá-lo em

¹²¹ Guerman Aleksándrovitch Lopátin (1845-1918), de origem nobre, foi um militante revolucionário russo, membro da Secretaria-Geral da I Internacional. Em parceria com Mikhail Bakúnin, traduziu pela primeira vez a obra “O Capital” de Karl Marx para o russo (volumes 1, 2 e 3). Lopátin tentou libertar Tchernychévski sob a influência do próprio Marx, de quem era próximo. Lopátin registrou em sua autobiografia (1922, Petrogrado) que Marx sempre repetia que “de todos os economistas contemporâneos, Tchernychévski era a única mente original; todos os demais eram meros compiladores” (WALICKI, 1979, p. 190. Tradução nossa).

¹²² Ippolit Nikititch Mychkin (1848-1885), militante revolucionário, organizou uma pequena imprensa clandestina em 1873, que foi logo desbaratada, tendo Mychkin sido condenado ao exílio. Assim que retornou, organizou uma tentativa de fuga para Tchernychévski (1875), à qual lhe valeu uma pena de 10 anos de trabalhos forçados. A sua pena foi acrescida diversas vezes por desacato, tentativa de fuga e incitação revolucionária, até que foi condenado à morte em 1884 e executado em 7 de fevereiro de 1885.

troca da assunção de sua culpa, o que teria sido recusado pelo prisioneiro, alegando que não havia do que se desculpar, uma vez que era inocente dos crimes de que fora acusado. Tal acontecimento carece de provas para sustentá-lo, mas contribuiu ainda mais para forjar a figura do mártir revolucionário, completamente abnegado à causa (RANDALL, 1967, p. 133-136).

No início dos anos 1880, aumentou a pressão sobre o governo para relaxar a sua condenação. O grupo revolucionário “A vontade do povo”¹²³ chegou a estar em negociação secreta com oficiais do governo, garantindo não haver violência na coroação de Alexandre III se, entre algumas reformas de Estado e outras anistias, fosse permitido a Tchernychévski voltar do exílio. No entanto, foi apenas em 1883 que o czar Alexandre III, atendendo a uma petição do seu filho mais novo, Mikhail Tchernychévski, autorizou que Tchernychévski deixasse o exílio siberiano em direção à cidade de Ástrakhan, na Rússia ocidental, que seria o seu novo exílio até 1889 (RANDALL, 1967, p. 140).

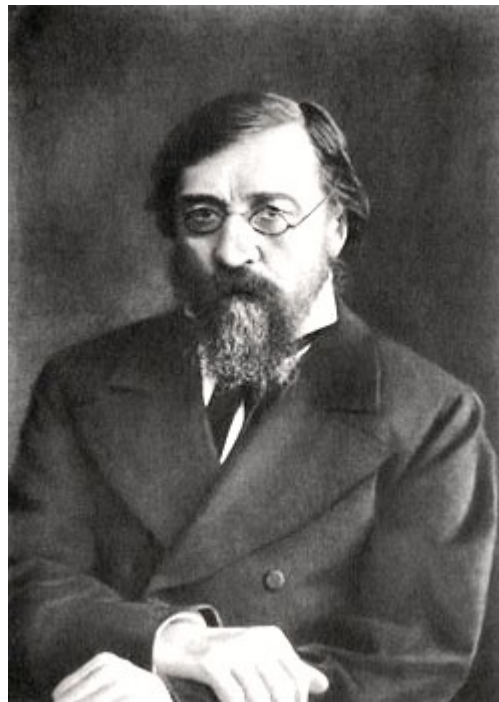


Figura 16. Tchernychévski no exílio. Fotografia de 1880. Autoria desconhecida.

Durante o período em que esteve preso nos campos de trabalho e exilado, Tchernychévski sofreu privações alimentares e intelectuais. A sua saúde ficou bastante debilitada e a sua atividade jornalística, como pensador e escritor foi prejudicada pela escassez ou completa falta de livros e, principalmente, pela distância dos centros formadores

¹²³ Ver nota 117.

de opinião, São Petersburgo e Moscou. Tchernychévski iniciou, sem finalizar, diversos trabalhos durante esse período, entre enciclopédias e autobiografias. Além do romance “O que fazer?”, conseguiu finalizar duas outras obras importantes, o ensaio filosófico “O caráter do conhecimento humano”¹²⁴ e o seu segundo romance, “Prólogo”,¹²⁵ publicado em Londres em 1877 por um grupo de emigrados.

Nos últimos anos de vida, Tchernychévski não conseguiu recuperar a influência intelectual e política que exerceu durante a sua breve carreira jornalística. Mesmo exilado na Rússia Europeia a partir de 1883, a sua maior proximidade com os acontecimentos que agitavam o império não foi suficiente para que recuperasse o ímpeto e a disposição polemista. Dedicou-se em seus últimos anos ao trabalho de tradução (traduziu a “Enciclopédia de História Universal” de Georg Weber), única maneira de que dispunha para garantir o seu sustento e o de sua família. Em junho de 1889, recebeu do governo a permissão de viver com a sua família em Sarátov, a sua cidade natal, onde morreria apenas quatro meses depois, no dia 17 de outubro, em decorrência de complicações da malária e de outras doenças que contraiu durante o cumprimento da pena na Sibéria (RANDALL, 1967, 16; 141).

¹²⁴ Em russo, *Характер человеческого знания*, “O caráter do conhecimento humano” (1885). Neste ensaio filosófico, Tchernychévski criticou os cientistas naturalistas por negarem a possibilidade de cognição da realidade.

¹²⁵ Ver nota 36.

2. Filosofia em Tchernychévski

Desde que havia iniciado a sua carreira como crítico literário nas revistas “Anais da Pátria” e “O Contemporâneo”, em 1853, Tchernychévski incorporou à sua atividade jornalístico-literária a análise e difusão de suas concepções históricas, sociais, científicas e filosóficas. Entre uma linha e outra da sua crítica literária – como de praxe no mundo crítico-literário russo de então – estavam expostas o mais possível aquelas concepções advindas de suas leituras e influências nos anos em que passou na Universidade de São Petersburgo (1846-1850). Boa parte delas, como visto, contestavam a sociedade e as instituições russas contemporâneas, com destaque para a crítica à religião e ao regime czarista, apelando para ideais pautados na filosofia e na ciência natural alemãs (por exemplo, em Ludwig Feuerbach e Ludwig Büchner) e no socialismo francês (Fourier, Proudhon, além de Ledru-Rollin e Louis Blanc).

Em 1855, publicou em “O Contemporâneo” a sua dissertação de mestrado “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade” (*Эстетические отношения искусства к действительности*), na qual pretendeu incorporar os preceitos da filosofia feuerbachiana à sua concepção estética, fazendo a crítica aos defensores da *arte pela arte*; entre 1855 e 1856, Tchernychévski publicou os “Ensaio sobre o Período Gogoliano da Literatura Russa” (*Очерки гоголевского периода русской литературы*), série de nove artigos no qual analisou histórica e filosoficamente os críticos literários russos entre 1820 e 1840, com destaque para as obras de Bielínski e Herzen e, em paralelo, expôs os fundamentos e as limitações da filosofia hegeliana; em 1858, publicou na revista “O Ateneu” (*Атеней*) o artigo “O Russo no Rendez-vous” (*Русский человек на rendez-vous*) que, a pretexto de criticar a obra “Ássia” (*Ася*), de Turguêniev, empreende uma crítica ao acanhado comportamento político do “homem supérfluo”. Também em 1858, em “O Contemporâneo”, publicou “Crítica ao Preconceito Filosófico contra a Propriedade Comunal” (*Критика философских предубеждений против общинного владения*), no qual trouxe contribuições ao debate em torno da Emancipação dos Servos (que se daria formalmente em 1861), revelando os seus pontos de vista histórico, político e filosófico sobre a questão, bem como expressou a sua visão de que a Rússia poderia alcançar o socialismo assimilando apenas as boas contribuições – eminentemente técnicas – do capitalismo.

Apesar desses e de inúmeros outros artigos que publicou entre 1853 e 1860, foi apenas

neste último ano que publicaria a sua obra de maior relevância no campo do pensamento filosófico. Em abril e maio de 1860, Tchernychévski publicou em duas partes em “O Contemporâneo” (No. 4, Vol. 80 e No. 5, Vol. 81, respectivamente) “O Princípio Antropológico na Filosofia” (*Антропологический принцип в философии*), o seu registro mais bem sistematizado sobre as suas concepções filosóficas e éticas. O artigo é uma resposta crítica à obra “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”, de Piótr Lavrov,¹²⁶ publicado naquele mesmo ano.

¹²⁶ Piótr Lávrovitch Lavrov (1823-1900) foi poeta, matemático e destacado jornalista, pensador e revolucionário russo. Assim como Tchernychévski marcou a geração de 1860 com a sua obra “O que fazer?” (1863), Lavrov marcaria a jovem geração dos radicais russos da década de 1870 com a sua obra “Cartas Históricas” (1870). Lavrov era de uma família aristocrática que desfrutava de trânsito na corte. A propriedade de sua família, na província de Pskov, a noroeste da Rússia, já havia recebido as visitas tanto da czarina Isabel quanto do czar Alexandre I. O seu pai, Lavr Stepanovitch, era coronel de artilharia e havia servido na Guerra contra a França em 1812. Apesar de conservador, possuía uma biblioteca eclética e certa inclinação liberal. Lavrov cresceu, assim, em um ambiente erudito, bastante disciplinado e com acesso a obras literárias e filosóficas das mais diversas correntes de pensamento. Como Tchernychévski, não se constatava traço algum de rebeldia em seus primeiros anos. Aos cinco anos, já lia em russo e em francês, aos oito, em alemão e por último, em inglês. Ainda garoto, conheceu as obras de Victor Hugo (1802-1885), Friedrich Schiller (1759-1805) e Voltaire (1694-1778). Em 1837, aos 14 anos, ingressou na Academia de Artilharia de São Petersburgo, onde o próprio Mikhail Bakúnin havia se graduado em 1832. Formou-se em 1842, ocupando o cargo de professor de matemática da Academia em 1844. Em 1855, serviu como Comandante de Artilharia na Guerra da Crimeia (1853-1856). Entre os anos 1840 e 1850, Lavrov sorveu das mais variadas fontes políticas e filosóficas, o que lhe renderia posteriormente a crítica quanto ao ecletismo de sua obra: as suas influências abrangiam desde Fourier e demais socialistas franceses aos hegelianos de direita, passando por Kant, Hegel e incluindo os hegelianos de esquerda, principalmente Feuerbach, além de neo-kantistas, como Albert Lange (1828-1875), e do teólogo alemão Friedrich Schleiermacher (1768-1834). Após a tentativa de uma carreira literária (Herzen chegou a publicar alguns de seus poemas no exterior), a partir do final da década de 1850, Lavrov passou a dedicar-se à filosofia e à política, tendo uma produção bastante extensa. Entre outros ensaios, publicou, em 1859, “A Filosofia Prática de Hegel” (*Практическая философия Гегеля*) e “Ensaio sobre a Teoria da Individualidade” (*Очерк теории личности*) e, em 1860, “O Que é a Antropologia?” (*Что такое антропология*). Entre 1868 e 1869, publicou no periódico “A Semana” (*Неделя, Nedelia*), sob o pseudônimo Mirtov (*Миртов*), uma série de cartas filosóficas que seriam reunidas em forma de livro em 1870 e seria a sua obra mais bem elaborada e de maior repercussão, as “Cartas Históricas” (*Исторические письма*). O seu referido “Ensaio sobre a Teoria da Individualidade”, foi publicado originalmente no ano de 1859, nos números 11 e 12 do periódico “Anais da Pátria”. No entanto, seria republicado como livro em 1860, sob o título “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”. Sobre este último trabalho, Tchernychévski se debruçou para elaborar o ensaio crítico-filosófico “O Princípio Antropológico na Filosofia”, ora analisado. Coincidentemente, em 1862, Lavrov publicou um artigo quase homônimo ao de Tchernychévski, “O Ponto de Vista Antropológico na Filosofia” (*Антропологическая точка зрения в философии*). A sua aproximação com pensadores radicais e a publicação de textos sob influência de autores banidos da Rússia, como o próprio Feuerbach, fez com que Lavrov passasse aos cuidados da polícia czarista e sofresse as censuras impostas aos transgressores. Coincidentemente, o mesmo A. V. Nikitenko, professor de literatura da Universidade de São Petersburgo e censor que havia postergado a defesa da dissertação de Tchernychévski, impediu que Lavrov ocupasse a cadeira de filosofia da Universidade, alegando que “seria melhor ficar sem [a cátedra de] filosofia por mais quatro anos” do que admitir tão “infrene perseguidor de tudo o que houve e há” (NIKITENKO apud SCANLAN, 1967, p. 10. Tradução nossa). A Lavrov também foi negada a permissão de trabalhar no periódico “Tribuna Estrangeira” (*Заграничный Вестник*), pois, segundo relatório da polícia secreta, o jornalista “era pior do que todos os Tchernychévskis” (SCANLAN, 1967, p. 10. Tradução nossa). Em 1864, Nikitenko assim descreveu Lavrov: “Há um tipo particular de progressista que não poderia ser melhor representado do que por Piótr Lávrovitch (Lavrov). Ele ama a humanidade apaixonadamente e está pronto para servi-la em todos os lugares e de todas as maneiras. (...) Como recompensa por seu amor altruísta Piótr Lávrovitch deseja apenas uma coisa: ser reconhecido como um grande homem por seus pares e ser reverenciado com duas ou três ovações. (...) A rigor, Piótr Lávrovitch é um filósofo, pois conhece o alemão e leu no original algumas das obras-primas de

Apesar de também sofrer influência da filosofia feuerbachiana, Lavrov – diferentemente de Tchernychévski – defendia uma teoria antropológica não materialista, numa tentativa de unir as contribuições filosóficas de Feuerbach com a filosofia de Kant, criando assim certo antropologismo kantiano, para o qual “o homem é a origem da natureza, a origem da história, a origem de sua própria consciência”^{lvii} (LAVROV apud SCANLAN, 1967b, p. 30). Segundo o próprio Lavrov, o seu “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática” se tratava de um “capítulo da fenomenologia do espírito” (LAVROV apud SCANLAN, 1967b, p.

Feuerbach, Moleschott, Büchner, etc. Imbuído do bem-estar da humanidade, ele envida incansavelmente todos os seus esforços para dissipar qualquer preconceito e para instruir as pessoas, de maneira que elas entendam e se convençam completamente de que o homem descende dos macacos, de que a moralidade e a religião são grilhões presos aos homens por déspotas e sacerdotes, de que o egoísmo racional é o único princípio moral no qual a alma do homem e a alma de um porco são perfeitamente idênticos, de que 'a mente é uma designação geográfica' e assim por diante. Piótr Lávrovitch é uma pessoa surpreendentemente ágil. Nem bem acabou de ler uma novidade científica ou política em algum jornal estrangeiro, ele corre para alardeá-la em toda parte, onde quer que tenha permissão para entrar. Ele evita a escrita, em parte porque receia a censura e em parte porque ele escreve miseravelmente – pesadamente e em um estilo confuso. Ele prefere o caminho da paciente e vagarosa propaganda e tem uma fraqueza especial por jovens e mulheres, os quais lhe são mais fáceis de entulhar com todos os tipos de lixo em nome do progresso. Inicialmente, 'O sino' [periódico publicado em Londres por Aleksandr Herzen] era a fonte de todas as suas grandes verdades e convicções. Mas agora que 'O sino' não soa mais, Piótr Lávrovitch tornou-se um eclético em um sentido particular – no sentido do socialismo e do materialismo” (NIKITENKO apud SCANLAN, 1967, p. 11. Tradução nossa). A despeito da crítica conservadora e irônica de Nikitenko, substituindo-se as designações “Lavrov” por “Tchernychévski”, é impressionante a equivalência das observações! Entre 1861 e 1862, Lavrov ingressou na organização secreta “Terra e Liberdade” (*Земля и воля, Zemliá i vólia*) e também passou a colaborar para a revista “O Contemporâneo”, já sob o comando *de fato* de Tchernychévski. Em 1865, liderou uma campanha para arrecadação de fundos para viabilizar e pleitear a revisão do julgamento de Tchernychévski, sem êxito no entanto. Foi preso em 15 de abril de 1866, acusado de ter vínculos com a conspiração protagonizada por Dmitri Karakózov, que havia atentado – sem sucesso – contra a vida do czar Alexandre II em 4 de abril daquele mesmo ano. Em sua casa também foram encontradas evidências de sua ligação com Tchernychévski e com o poeta Mikhail Mikháilov. Cumpriu exílio na província de Vologda até 1870, quando fugiu para o exterior, com o auxílio do radical Guerman Lopátin (Lopátin também tentaria libertar Tchernychévski, em 1871, mas o plano de fuga seria frustrado pela polícia czarista, causando o recrudescimento de sua pena – ver nota 121). Segundo Franco Venturi (VENTURI, 1960, p. 449), no exílio, Lavrov pôde travar contato direto com diversos representantes do populismo russo. Na mesma província de Vologda estavam exilados Nikolai Chelgunov, colaborador de “O Contemporâneo”, o poeta Mikháilov, Mikhail P. Sajin (1845-1934), que se tornaria destacado discípulo de Bakúnin, além de estudantes que haviam tomado parte nos levantes universitários da década de 1860 e poloneses insurgentes. Os exilados eram bem acolhidos pela população local e havia mesmo, entre os seminaristas da província, um grupo denominado “Tchernychevsketes”, admiradores da obra de Feuerbach e do pensador russo. O exílio, portanto, serviu-lhe como um espaço privilegiado de discussões das ideias radicais. Com a fuga, em 15 de fevereiro de 1870, Lavrov estabeleceu-se em Paris, onde tomou parte em uma seção francesa da Associação Internacional dos Trabalhadores (a Primeira Internacional) e esteve presente na Comuna de Paris, em 1871. Foi enviado como representante da Comuna à Bélgica e à Inglaterra, quando conheceu Karl Marx e Friedrich Engels, dos quais se tornaria correspondente. Em 1872, fundou a revista “Avante!” (*Вперед!, Vperíod!*), publicada em Zurique e em Londres entre 1873 e 1877. Segundo Lênin, a revista representava o populismo de direita, pois Lavrov advogava o gradualismo e se opunha ao enfrentamento revolucionário, combatendo as táticas rebeldes de Bakúnin e Serguei Netcháev (1847-1882). Marx e Engels também criticavam o seu ecletismo e a sua “má compreensão” das leis do desenvolvimento social. Em 1874, no segundo volume de sua revista, Lavrov publicou as “Cartas sem endereço” (*Письма без адреса*), escrita por Tchernychévski em 1862 e impedida de publicação pela censura. Nas “Cartas sem Endereço”, Tchernychévski dirigia-se ao czar Alexandre II e aos leitores em nome de uma constituição liberal, reformas administrativas e da liberdade de imprensa. A revista “Avante!” também era considerada um órgão do movimento “ir para o povo” (*Khojdenie v narod*). Lavrov também editou, após a morte do czar Alexandre II (1881), o jornal da organização “A vontade do povo” (*Народная воля, Narodnaia Vólia*). A partir de 1894,

16), no qual aplicava o seu método subjetivo, em oposição ao materialismo metafísico em voga entre a *intelligentsia* radical (incluindo, nessa crítica, o seu colega Tchernychévski). A sua intenção era reunir as contribuições contemporâneas no campo da “filosofia prática” (a moral), com destaque para as obras de Herzen, Proudhon, Jules Simon e John Stuart Mill. No ensaio, Lavrov abordou temas como a consciência humana, o egoísmo racional, o utilitarismo, a liberdade e a justiça. Para ele, tão inseparáveis do caráter humano quanto a consciência e o egoísmo, era a noção de justiça, que resultaria do choque entre os egoísmos individuais e ponderaria as ações dos indivíduos. Segundo Lavrov, “nos tempos modernos, a aspiração moral do espírito humano consiste na subordinação de todas as relações ao princípio da justiça. (...) Apenas o que é justo é moral”^{lviii} (LAVROV apud SCANLAN, 1967b, p. 22).

No seu ensaio, por sua vez, Tchernychévski reconhece o esforço filosófico de Lavrov, inclusive salienta a sua importância como primeiro porta-voz russo do *antropologismo filosófico*. Apesar disso, critica o seu ecletismo – atitude repetida por diversos leitores críticos de Lavrov, como Lênin e Marx –, que o teria afastado de concepções filosóficas mais adequadas (leia-se, materialistas) e de uma assimilação mais precisa da obra de Feuerbach. A obra do filósofo alemão seria a grande inspiração para o ensaio de Tchernychévski, no qual se percebem também contribuições do cientista alemão Ludwig Büchner.

Na primeira parte do seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, Tchernychévski aponta as contribuições e limitações de três autores citados e referendados por Lavrov em seu trabalho: Jules Simon, John Stuart Mill e Pierre-Joseph Proudhon. Na crítica a esses pensadores, termina por lançar os princípios de sua filosofia materialista. Na segunda parte, Tchernychévski discute o caráter científico da *nova filosofia* feuerbachiana em relação às ciências exatas, discorre sobre os seus preceitos éticos e finaliza com a defesa do antropologismo filosófico, tal qual a sua assimilação da obra de Feuerbach.

Já no final de 1860, o teólogo Pamfil Iurkévitch¹²⁷ publicaria nos “Anais da Academia

editou o jornal “O Trabalhador Russo” (*Русский рабочий*, *Russki rabotchi*), um dos primeiros jornais do futuro Partido Socialista Revolucionário. Dedicou-se, nos últimos anos de vida, à elaboração de ensaios históricos e filosóficos, com destaque para a Comuna de Paris e para o movimento revolucionário russo, passando a ser considerado um dos precursores do marxismo na Rússia, mesmo antes do reconhecido “pai do marxismo russo”, Gueórgui Plekhánov. Morreu em Paris, em 1900. Mais detalhes sobre Lavrov podem ser encontrados em Alan Kimball, *The Russian Past and the Socialist Future in the Thought of Peter Lavrov*, 1971; Damián Pretel, *Populismo – Plejanov – Chejov*, 2005; James Scanlan, *Peter Lavrov: An Intellectual Biography*, 1967; Louis J. Shein, *P. L. Lavrov: Biographical Sketch*, 1977.

¹²⁷ Pamfil Danílovitch Iurkévitch (1826-1874) foi um teólogo e filósofo russo de origem ucraniana. De formação religiosa, passou pelo Seminário de Poltava (Ucrânia) e pela Academia Teológica de Kiev, tornando-se defensor do idealismo filosófico sob o ponto de vista da ortodoxia. Segundo Ievguêni Lampert, “a sua filosofia era eclética – uma mistura da metafísica platônica com a ética kantiana e a epistemologia berkeleiana” (LAMPERT, 1965, p. 161. Tradução nossa). Iurkévitch lecionou filosofia e alemão na Academia de Kiev de 1851 a 1861, quando foi apontado para o departamento de filosofia da Universidade de Moscou.

Teológica de Kiev” (*Трудах Киевской Духовной Академии*, No. 4) dois artigos em oposição ao materialismo, um dos quais, “Sobre a Ciência do Espírito Humano” (*Из науки о человеческом духе*) era dedicado à revisão de “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Iurkévitch teceu duras críticas ao ensaio de Tchernychévski, alegando que se trataria de um materialismo metafísico e que nele havia erros mesmo do ponto de vista materialista. A réplica de Iurkévitch não ganhou repercussão até que Mikhail Katkóv¹²⁸ publicasse extensos fragmentos do artigo “Sobre a Ciência do Espírito Humano” em sua revista “O Mensageiro da Rússia” (*Русский вестник*), de maior circulação.

Katkóv acrescentou aos fragmentos de Iurkévitch os seus comentários críticos a Tchernychévski e publicaria ainda, em fevereiro de 1861, o artigo “Velhos Deuses e Novos Deuses” (*Старые боги и новые боги*, O Mensageiro da Rússia, 1861, No. 2). Para Katkóv, a filosofia materialista tratar-se-ia apenas de uma “doença alemã” e os adeptos russos seriam os seus seguidores fanáticos dos “novos deuses e padres do materialismo” (KATKÓV apud WOEHLIN, 1971, p. 137). Este último artigo não ficou sem resposta. Na edição de junho de 1861 de “O Contemporâneo” (No. 6, Vol. 87), Tchernychévski publicou as suas “Pérolas Críticas – Primeira Coleção – Pérolas coletadas de 'O Mensageiro da Rússia'” (*Пolemические красоты. Коллекция первая. Красоты, собранные из “Русского Вестника”*), nas quais menosprezou as críticas de Iurkévitch e rebateu com ironia os comentários de Katkóv.

Esse debate público movimentou a *intelligentsia* russa e fez acender os ânimos de parte a parte: na edição de julho daquele mesmo ano dos “Anais da Pátria” (No. 7, 1861),

Para Lampert, a sua promoção ter-se-ia dado em função de sua controvérsia com Tchernychévski em 1860, quando atacou o seu “materialismo metafísico” e fez a defesa da filosofia idealista (LAMPERT, 1965). Masaryk (MASARYK, 1919) acrescenta que tal promoção se deu “indubitavelmente” graças à influência de Mikhail Katkóv, parte interessada nessa controvérsia. Assim, Iurkévitch ocupou uma posição na Universidade de Moscou a partir 1861 e, entre 1869 e 1873, foi o decano da Faculdade de História e Filologia da instituição. Faleceu em 1874.

¹²⁸ Mikhail Nikíforovitch Katkóv (1818-1887) foi um crítico literário e editor russo, de linhagem conservadora. Graduou-se em 1838 pela Faculdade de Filosofia da Universidade de Moscou, quando passou a colaborar para a revista “Observatório de Moscou” (*Московский наблюдатель*, 1835-1839), então editada por Bielínski. Ambos frequentavam o “Círculo de Stankiévitich” que se reunia em torno do escritor e pensador Nikolai V. Stankiévitich (1813-1840), para discussão de literatura, filosofia e política, no qual se disseminava particularmente a filosofia alemã contemporânea. Trabalhou para os “Anais da Pátria” em 1839, quando, devido a desavenças com Bielínski e Bakúnin, mudou-se para Berlim, onde travou contato com o filósofo Friedrich Schelling (1775-1854). Regressou à Rússia em 1843 e, contraditoriamente, se aproximou dos grupos eslavófilos. Por conta dessa transformação político-filosófica, foi tido como “renegado” por seus antigos companheiros. Trabalhou como professor assistente no Departamento de Filosofia da Universidade de Moscou até 1850, passando em seguida a editar o jornal daquela universidade, “Gazeta de Moscou” (*Московские ведомости*), até 1856. A partir deste ano, passou a editar a revista “O Mensageiro da Rússia” (*Русский вестник*), tornando-se também Conselheiro de Estado e acentuando cada vez mais o seu conservadorismo. Através de “O Mensageiro da Rússia” e “Gazeta de Moscou” fez oposição conservadora às reformas de Alexandre II e chegou a ter grande influência política durante o reinado do czar Alexandre III, sendo nomeado seu Conselheiro Particular. Morreu em 1887 e foi enterrado com pompas de Estado, tendo a viúva recebido as condolências do próprio czar.

Stepán Dudychkin (1821-1866), crítico literário desafeto de Tchernychévski, o criticaria por ter “combinado erros de lógica à confusão metafísica” (DUDYCHKIN apud WOEHLIN, 1971, p. 139). Na edição imediatamente posterior de “O Contemporâneo” (julho de 1861, No. 7, Vol. 88), Tchernychévski rebateu sarcasticamente os comentários críticos de Dudychkin em “Pérolas Críticas – Segunda Coleção – Pérolas coletadas dos 'Anais da Pátria”’ (*Полемические красоты. Коллекция вторая. Красоты, собранные из “Отечественных записок”*). Ironicamente, em meio à controvérsia, tomou a defesa de Tchernychévski um escritor que seria seu adversário filosófico e político no futuro: Fiódor Dostoiévski,¹²⁹ que o defendeu dos ataques de Iurkévitch em sua revista “O Tempo” (*Время*).

As “Pérolas Críticas” (*Полемические красоты*) e os artigos dos adversários de Tchernychévski documentam o calor das discussões entre a *intelligentsia* liberal e a radical em torno da validade da filosofia materialista no início da década de 1860. Segundo Ievguêni Lampert (LAMPERT, 1965), mesmo lançando mão da *linguagem esópica*, essa discussão

¹²⁹ A relação política e literária entre Tchernychévski e Dostoiévski transitou de uma convivência tolerante no início para uma mútua aversão no final. As entradas no diário de Tchernychévski indicam que este tinha conhecimento dos contos e das obras desde o período inicial de Dostoiévski, na década de 1840, apesar de não haver registro de nenhum ensaio crítico em “O Contemporâneo” feito pelo próprio Tchernychévski a respeito da obra do grande escritor. Os dois só se conheceriam pessoalmente em 1859, em um sarau literário em São Petersburgo após a volta de Dostoiévski, depois de ser liberado da pena de serviço militar compulsório. Quando Dostoiévski iniciou a publicação de seu periódico “O Tempo”, em 1861, a relação editorial entre este e “O Contemporâneo” era de cordialidade, com demonstrações públicas de simpatia de ambas as partes. Apesar disso, as entradas do diário de Dostoiévski entre 1860 e 1862, já demonstravam certa indisposição em relação a Tchernychévski, designando-o como “bilioso”, “ignorante” e “seminarista”. A partir de 1861, a relação editorial também iria mudar de uma atitude conciliatória para uma mais agressiva por parte de Dostoiévski. Em 1861, publicou o artigo “Sr. -bov e a Questão da Arte” (*Г-н -БОВ и Вопрос об Искусстве*), no qual polemizava com a concepção utilitarista da arte, uma crítica endereçada a Nikolai Dobroliúbov, mas que atingia também o próprio Tchernychévski. Entre setembro de 1860 e janeiro de 1861, Dostoiévski publicou no periódico “O Mundo Russo” (*Русский мир, Russki Mir*) o seu romance “Recordações da Casa dos Mortos” (*Записки из Мёртвого дома*, em seguida o publicaria em sua própria revista, “O Tempo”, entre 1861 e 1862), no qual já trazia uma concepção de mundo diferente daquela proposta por Tchernychévski, principalmente de seu princípio ético do *egoísmo racional*. No romance de Dostoiévski, os personagens não agem necessariamente em conformidade com a *utilidade*. Ao contrário, realizam ações irracionais e praticam o mal conscientemente, o que não era concebível segundo a concepção *tchernychevskiana*, que Dostoiévski caracterizava ironicamente como a de um “formigueiro desumano”. A mesma crítica poderia ser encontrada em seus ensaios “Notas de Inverno sobre Impressões de Verão” (*Зимние заметки о летних впечатлениях*), publicados em “O Tempo”, em 1863 e em seu romance “Memórias do Subsolo” (*Записки из подполья*), publicado em 1864 na primeira edição de sua nova revista “Época”, que substituiu a anterior “O Tempo”. Os dois haviam tido encontros particulares pouco harmoniosos em 1862, num dos quais Dostoiévski exortaria Tchernychévski a se afastar da campanha revolucionária, pois julgava que este tinha participação na elaboração e disseminação do panfleto “A Jovem Rússia” (*Молодая Россия*, na verdade elaborado pelo estudante revolucionário Piótr Zaitchnevski) e nos incêndios que acometeram a cidade de São Petersburgo. Em 1865, publicou no último número de sua “Época” o conto “O Crocodilo” (*Крокодил*) no qual fazia uma alusão satírica a Tchernychévski (apesar de negada pelo próprio Dostoiévski) e, em 1872, publicou o também alusivo “Os Demônios” (*Бесы*), no qual criticava o pensamento e comportamento dos radicais russos. Assim, vê-se que a posição de Dostoiévski em favor de Tchernychévski, e contra Iurkévitch, em 1861, não significaria que ambos teriam uma relação amigável no futuro. Ao contrário, acredita-se que as ideias de Tchernychévski tenham sido o principal contraponto crítico e filosófico para o desenvolvimento de toda a obra de Dostoiévski. Para mais detalhes sobre a relação entre Tchernychévski e Dostoiévski, ver Keneth Lantz, *The Dostoevsky Encyclopedia*, 2004.

pública teria dado à polícia czarista elementos adicionais de suspeita que culminariam na suspensão de “O Contemporâneo” em junho e na prisão de Tchernychévski em julho de 1862.¹³⁰

Além dos ensaios anteriores a 1860, citados acima, com destaque para “Ensaio do Período Gogoliano da Literatura Russa” (1858), e de “O Princípio Antropológico na Filosofia” (1860) e das “Pérolas Críticas” (1861), outros dois trabalhos posteriores de Tchernychévski, escritos durante o exílio, também possuem grande importância para a compreensão de seu pensamento filosófico: “O Caráter do Conhecimento Humano” (*Характер человеческого знания*, 1885), no qual discute a cognoscibilidade da realidade pelo homem, numa crítica ao idealismo kantiano, e “Prefácio à Terceira Edição de 'As Relações Estéticas da Arte com a Realidade'” (elaborado em 1888 e publicado em 1906), texto no qual há o registro mais explícito de sua influência feuerbachiana.

Os trabalhos relacionados no último parágrafo serão objeto de análise deste presente capítulo, com especial atenção para “O Princípio Antropológico na Filosofia”.¹³¹ Para efeito desta análise, o ensaio será dividido em quatro partes, tendo como critério a temática abordada por Tchernychévski: a relação do intelectual com a sociedade, o materialismo filosófico, a epistemologia e o método, e a ética.¹³² Como a ética, dada a sua destacada importância na obra

¹³⁰ A expressão *linguagem esópica* (ou elíptica) teria sido popularizada pelo escritor satírico russo Mikhail Saltykóv-Chtchedrin (1829-1889) como referência ao método de escrita alegórica adotado originalmente pelo fabulista grego Esopo. Esopo era um escravo que teria vivido por volta do século V A.C. e a quem se credita a autoria de fábulas alusivas a fatos históricos reais, ficando conhecidas como *fábulas esópicas*. Na Rússia do século XIX, Chtchedrin referia-se às fábulas esópicas para designar o próprio método de escrita alusiva e camuflada que empregava como subterfúgio para driblar a censura czarista. O escritor via-se obrigado a praticar certos contorcionismos retóricos e a lançar mão de um estilo dissimulado no qual as ideias eram apenas suscitadas, pois eram proibidas de serem mencionadas explicitamente. Tais ideias deveriam alcançar o público interessado sem serem notadas pela censura. Tchernychévski era obrigado a fazer uso extensivo deste método, visto que as suas concepções filosóficas e políticas eram todas elas consideradas subversivas pelas autoridades czaristas. O circunlóquio e o estilo camuflado próprios da *linguagem esópica* tornaram-se característicos de seus artigos, ensaios e mesmo de sua obra literária (até mesmo o seu diário era escrito em uma linguagem cifrada). Esta marca inclusive levaria o pesquisador Francis Randall a defender o valor estético de seu romance “O Que Fazer?” contra aqueles que o julgavam apenas como peça política. Para Randall, o real valor estético da obra estaria nas entrelinhas de sua linguagem esópica, que teria passado despercebido entre os seus críticos. Para mais sobre essa discussão, ver Francis Randall, *N. G. Chernyshevskii*, 1967.

¹³¹ A versão utilizada como referência para este trabalho, foi a tradução inglesa “The Anthropological Principle in Philosophy”, constante na coletânea “N. G. Chernyshevsky – Selected Philosophical Essays” organizada e traduzida pela editora “Foreign Languages Publishing House” de Moscou, em 1953, a partir da edição original em três volumes das obras selecionadas de Tchernychévski, publicada em Moscou entre 1950 e 1951 pela Editora Estatal de Literatura Política – *Gospolitizdat* (*Государственное издательство политической литературы – Госполитиздат*). A “Foreign Languages Publishing House” (*Издательство литературы на иностранных языках – Иногиз*) era o órgão editorial estatal responsável pela publicação e divulgação da ciência, política e literatura russas no exterior e deu lugar, em 1963, à conhecida “Edições Progresso” (*Прогресс*), responsável pela divulgação da literatura soviética e que publicou diversas obras também em português.

¹³² É importante salientar que esta divisão em quatro partes temáticas é uma proposta deste autor, a fim de obter uma melhor compreensão do ensaio de Tchernychévski. Esta divisão não corresponde à divisão com que foi

de Tchernychévski, será tratada em um capítulo próprio neste trabalho, analisaremos neste capítulo os três primeiros temas abordados, cada um em uma seção específica.

2.1. A relação do intelectual com a sociedade

“O Princípio Antropológico na Filosofia” foi escrito em resposta à publicação do livro “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”, de Lavrov. Nas primeiras linhas de seu ensaio, Tchernychévski aponta as limitações e os equívocos cometidos por três dos autores tomados por Lavrov como referência de sua obra: Jules Simon, John Stuart Mill e Proudhon. Tchernychévski analisa rapidamente a vida, a obra e as contribuições políticas e filosóficas destes autores para, ao criticá-los, alvejar a obra do próprio Lavrov (e a *intelligentsia* liberal russa), que, apesar de sua admitida relevância, não seria mais que um apanhado eclético de influências tão díspares quanto inapropriadas. Tchernychévski inicia o seu ensaio, portanto, com um verdadeiro preâmbulo político-filosófico, no qual tenciona deixar claras as posições políticas e filosóficas de seu(s) interlocutor(es) e, com isso, as suas próprias.

Lavrov inicia o seu “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática” citando Jules Simon¹³³ que, por sua vez, havia anunciado em seu livro *La Liberté*, de 1859, que

publicado o ensaio em 1860. Como visto anteriormente, o ensaio foi publicado em duas partes em “O Contemporâneo”, respeitando mais a um critério de formatação editorial do que a um critério temático. Portanto, é possível que cada seção temática abordada aqui fosse tratada tanto na primeira quanto na segundo parte da divisão original do ensaio.

¹³³ François-Jules Suisse ou Jules Simon (1814-1896) foi um importante político e pensador francês. Ingressou na Escola Normal Superior (*École Normale Supérieure*) em 1833, doutorando-se em filosofia e, a partir de 1839, lecionou como professor substituto do filósofo Victor Cousin (1792-1867) na Universidade de Paris (*Sorbonne*), também dando aulas de História da Filosofia na Escola Normal Superior. Nesse período, foi também contribuidor do periódico *Revue des deux Mondes* e fundador da revista “Liberdade de pensamento” (*Liberté de penser*). Ingressou na política em 1847, sendo deputado na Assembleia Constituinte de 1848 e também no período entre 1863 e 1871 como representante da corrente republicana moderada, ou dos “oportunistas republicanos”. Os republicanos moderados formavam uma corrente reformista composta pela burguesia liberal e pela pequena burguesia e eram identificados como “de esquerda”, pela posição de suas cadeiras no parlamento. Defendiam a política gradual em direção às reformas republicanas e a aliança entre o campesinato e a pequena burguesia urbana. Contra os republicanos moderados, que passariam à direita do parlamento com a derrocada dos monarquistas no final do século XIX, estavam os republicanos radicais e – no futuro – os socialistas, com uma agenda anti-clerical e social mais contundente. Simon se opôs ao Golpe de Estado que instauraria o Segundo Império, em 1851, tendo sido por isso demitido da Escola Normal Superior. A partir de então, dedicou-se por um período apenas à realização de pesquisas históricas e à publicação de livros e ensaios sobre a questão dos trabalhadores, sobre o socialismo e sobre filosofia, tendo publicado, em 1857, *La Liberté de conscience* e, em 1859, *La Liberté*, que ensejaria o ensaio de Lavrov e a crítica de Tchernychévski, analisados acima. Retornou ao parlamento em 1863, foi Ministro da Instrução Pública do Governo de Defesa Nacional (Governo Provisório) em 1870 e permaneceu no cargo até a queda de Adolphe Thiers em 1873, sendo odiado tanto pela direita restauracionista quanto pela esquerda radical, tendo ainda feito parte do governo que suprimiu a Comuna de Paris em 1871. Foi nomeado senador vitalício em 1875 e, em 12 de dezembro de 1876, ascendeu a primeiro-ministro francês, numa tentativa conciliadora entre restauracionistas (monarquistas) e radicais, quando teria declarado que era *profondément républicain*

“atualmente, é praticamente uma novidade um livro sobre teoria política sem relação com a política vigente”^{lix} (SIMON apud LAVROV, 1965). Para Tchernychévski, essas palavras demonstrariam o nível da má compreensão política e histórica tanto de Simon, quanto de Lavrov, pois para ele jamais houve tempo em que o pensamento de qualquer político ou autor estivesse dissociado de suas afiliações ou simpatias políticas próprias de sua época. Ou seja, o intento de Simon, construir uma obra sem relação com a política do presente, estaria frustrado de antemão. Assim Tchernychévski rebateria Simon – e Lavrov – em seu ensaio: “Atualmente as teorias políticas surgem sob a influência dos acontecimentos correntes e os estudos científicos são como ecos da luta histórica; seu objetivo é retardar ou acelerar o curso dos acontecimentos”^{lx} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 49), completando adiante: “Todo mundo que tenha atingido independência intelectual tem convicções políticas e julga todas as coisas de acordo com tais convicções”^{lxi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 51).

Apesar de não utilizar a designação de *classe*, Tchernychévski associava o trabalho intelectual à afiliação política do pensador ou filósofo. Para ele, não apenas aqueles pensadores que se dedicaram diretamente ao pensamento político, como Hobbes, Montesquieu e Rosseau, por exemplo, mas inclusive os filósofos estritos, que se dedicaram à elaboração de teorias gerais, como Kant, Fichte e Hegel, não escaparam em suas vida e obra de expressar e defender as suas simpatias ou convicções políticas:

As teorias políticas, assim como todas as doutrinas filosóficas em geral, sempre foram criadas sob a poderosa influência da situação social à qual pertenciam, e todo filósofo é sempre um representante de um dos partidos políticos que em sua época disputou a predominância na sociedade à qual ele próprio pertencia. Não falaremos dos pensadores que estudaram especialmente o aspecto político da vida. Sua afiliação a partidos políticos já é demasiado óbvia para toda a gente. Hobbes era um absolutista, Locke era um *Whig*, Milton era um republicano, Montesquieu era um liberal ao sabor inglês, Rousseau foi um revolucionário-democrata, Bentham era simplesmente um democrata, revolucionário ou não-revolucionário conforme as circunstâncias. É desnecessário falar de autores como estes. Voltemo-nos para aqueles pensadores que se dedicaram à construção de teorias mais gerais, para os construtores de sistemas metafísicos, para os chamados filósofos propriamente. Kant pertencia ao partido que desejava instaurar a liberdade na Alemanha em uma via revolucionária, mas abominava os métodos terroristas. Fichte foi um pouco mais adiante; ele não

et résolument conservateur (profundamente republicano e resolutamente conservador). Permaneceu no cargo apenas até 16 de maio de 1877, quando renunciou sob pressão do presidente monarquista, o marechal Patrice MacMahon que, em seguida, dissolveu o parlamento, no que ficou conhecido como a Crise de 16 de Maio de 1877, o *Seize Mai* (Dezesseis de Maio). Ainda influenciaria o campo moderado com os seus artigos nos periódicos *Le Matin*, *Journal des Débats* e *Le Temps*, para os quais contribuiu a partir de 1882, além de ter publicado diversas memórias. Faleceu em Paris em 1896.

temia nem mesmo os métodos terroristas. Schelling foi um representante do partido que estava aterrorizado pela revolução e buscou refúgio nas instituições medievais, querendo restaurar o estado feudal na Alemanha que havia sido abolido por Napoleão I e pelos patriotas prussianos, de cujos porta-voz Fichte tinha sido. Hegel era um liberal moderado, ele era extremamente conservador em suas deduções; no entanto, adotou princípios revolucionários na luta contra a reação extrema na esperança de prevenir o desenvolvimento do espírito revolucionário, o que lhe serviu como uma arma para o propósito de derrubar o que era velho e muito antiquado. Defendemos que essas pessoas sustentaram tais convicções não apenas privadamente enquanto indivíduos, o que não seria tão importante, mas que os seus sistemas filosóficos eram completamente permeados pelo espírito daqueles partidos políticos aos quais os autores desses sistemas pertenceram [ou simpatizaram].^{lxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 50-51)

Segundo o filósofo e historiador norte-americano James Scanlan,¹³⁴ esta citação de Tchernychévski teria servido à elaboração de sua hagiografia por estudiosos soviéticos do período estalinista que tentaram construir uma equivalência entre o seu pensamento e o de Marx, a fim de dotarem o comunismo soviético de raízes nacionais russas. Segundo os soviéticos, Tchernychévski encarnaria o próprio “*Marx russo*” e teria, inclusive, antecipado elementos do marxismo na Rússia. Para Scanlan, no entanto, a citação de Tchernychévski, apesar de sugestiva, não permitia proceder à equivalência entre Marx e o pensador russo, pois este associava o pensamento filosófico a interesses especificamente políticos, não a interesses econômicos de *classe*, como faria o alemão (SCANLAN, 1967a, p. 12). Scanlan chama atenção para uma sutileza que marcaria de fato uma diferença entre o que se tem por hábito chamar de o *socialismo utópico* de Tchernychévski e o *socialismo científico* de Marx, ou entre o *populismo* como teoria revolucionária dispersa e sem o elemento fundamental de *classe* e o *marxismo* como teoria revolucionária apoiada numa teoria de *classe* e no proletariado.¹³⁵ Tal discussão foi realizada, principalmente, pela *intelligentsia* e militância russas após a virada do século XIX, com destaque para as contribuições de Plekhánov, Lênin e Lunatchárski.

No entanto, ao próprio Tchernychévski, era estranha ou mesmo ausente por completo tal discussão. Quando argumenta e exemplifica casos da relação entre os intelectuais e a política de seu tempo, é provável que tenha em mente os artigos e discursos dos políticos franceses que atuaram nas jornadas de 1848, com destaque para Ledru-Rollin e Louis Blanc, lidos e admirados pelo pensador russo. O choque – talvez o primeiro choque historicamente

¹³⁴ Refere-se ao artigo do russista norte-americano James Scanlan, *Nikolaj Černyševskij and Soviet Philosophy*, 1967a.

¹³⁵ Devido à ausência de uma definição clara do conceito de *classe* em Tchernychévski e do seu uso não estar vinculado sempre a um mesma categoria, ou seja, como o termo *classe* não aparece como uma categoria definida em sua obra, o termo quando mencionado será grafado sempre em itálico, a fim de se chamar a atenção para essa imprecisão e para se evitar a correspondência direta com aquela categoria do pensamento histórico e econômico marxista.

significativo – entre as forças burguesas e proletárias que se deu em 1848, deixou em evidência que os próprios revolucionários possuíam limites em sua agenda política, dos quais não cederiam em nome da agenda do proletariado sublevado. A exposição das limitações políticas da burguesia e da pequena-burguesia trouxeram à tona a fragilidade do caráter revolucionário de grandes expoentes da intelectualidade e da política, como não seria diferente com o próprio Jules Simon. A partir da Primavera de 1848 e da sua frustração diante do fracasso das forças revolucionárias, ficaria clara para Tchernychévski a relação que qualquer intelectual, pensador e militante guardaria com a política de seu tempo. Ironicamente, ele exemplificou tal relação através do próprio e acidentado percurso ideológico traçado por Jules Simon:

Nós já ouvimos sobre o caráter das obras teóricas que Jules Simon escreveu em diferentes anos. Sob a Monarquia de Julho, a sua doutrina era distinguida pelo seu moderado espírito de liberdade e por sua atitude arrogante, aqui aprovando, ali censurando as pessoas realmente progressistas. Sob a República, o seu espírito de liberdade foi ofuscado por uma reação feroz contra os tenazes progressistas que quase conseguiram tomar o poder. Quando o Império foi consolidado, quando os resolutos progressistas tornaram-se impotentes e a reação consagrou-se triunfante, Jules Simon começou a escrever como um ardoroso amante da liberdade. Daí se vê que as suas teorias refletiram não apenas as posições de seu partido, mas inclusive cederam a cada estado transitório de ânimos daquele.^{lxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 52)

Ao assinalar a característica oscilante do comportamento político de Simon, Tchernychévski cumpria dois importantes objetivos. O primeiro, de cunho marcadamente filosófico, o pensador definiu uma das características de seu materialismo filosófico: o filósofo não colhe ideias de sua subjetividade sem interferência do seu mundo vivido real. A produção intelectual do filósofo, o seu próprio pensamento perfaz uma relação dinâmica com o seu mundo social e com as suas afiliações políticas, a ponto de poder mudar, à medida que se transformam aquelas condições do seu mundo social e político, como no caso exemplificado de Jules Simon.

Em segundo, de cunho marcadamente político, Tchernychévski elaborou uma tripla crítica: a Simon, a Lavrov e à *intelligentsia* liberal russa, para quem o caso de Simon servia apenas como modelo paradigmático. Quando alvejou Simon, de um só golpe, Tchernychévski atingiu o liberalismo político russo, cujas marcas eram a sua atitude moderada e gradual e a sua leniência com o czarismo, tal qual a corrente do republicano moderado Simon. Por último,

ao criticar o reformismo moderado e comprometido de Simon, Tchernychévski terminava por expressar as suas próprias convicções políticas que, já em 1860, pareciam estar mais próximas dos radicais.

Obviamente, não se poderia dizer de Lavrov um liberal. Tchernychévski o reconhecia. No entanto, a utilização de Simon como fonte por Lavrov, marcava neste último uma característica que limitaria o seu pensamento filosófico e a sua atuação política: o seu ecletismo. Segundo Tchernychévski, este traço, que também reconhecia e lamentava na obra de Lavrov, estaria presente em parte considerável da *intelligentsia* russa, particularmente entre os liberais e os moderados, que terminavam sempre por amalgamar concepções contraditórias em suas elaborações filosóficas, tornando-as frágeis e limitadas e, na prática, impedindo-os de avançarem às tarefas radicais.

Durante toda a obra analisada de Tchernychévski, ver-se-á a íntima associação que estabelecia entre a teoria e a prática. Uma prática frustrada refletiria uma concepção filosófica inadequada, ou seja, estranha ao materialismo filosófico “mais moderno”, a *nova filosofia* de Feuerbach. A sua crítica em três camadas – Simon, Lavrov e a *intelligentsia* russa – sugeria e generalizava ao final que a deficiência de Lavrov era a deficiência e marca de toda a *intelligentsia* russa. Para Tchernychévski, a Lavrov

deve ser dado grande crédito por estudar filosofia não apenas a partir de pensadores da categoria de Schopenhauer e Jules Simon. Em nossa sociedade, que é tão pouco familiarizada com os verdadeiros grandes pensadores da Europa ocidental contemporânea [leia-se, Feuerbach] e que toma como os seus melhores guias para o estudo da filosofia ou as obras de pensadores da geração contemporânea que estão muito aquém do atual desenvolvimento das ideias [como Schopenhauer ou Simon], ou as obras de grandes pensadores, mas do passado muito distante [como Hegel], que já não são satisfatórias, tendo em conta o presente desenvolvimento da ciência e das relações sociais; em nossa sociedade, deve ser considerado um grande mérito quando um homem, além do pobre e obsoleto guia que é aconselhado a seguir por todos aqueles que encontra, particularmente, pelos especialistas, busca outros melhores, sucede em encontrá-los e é capaz de compreendê-los. O senhor Lavrov leva os seus leitores, na maior parte do caminho, ao longo da boa estrada para frente. O que lhe vale grande honra, porque ninguém em nossa sociedade apontou este caminho exceto ele. Ao contrário, todos aqueles que em algum momento foram seus conselheiros provavelmente o levaram a todos os tipos de caminhos pantanosos, quase sempre para trás, nunca para frente. (...) No entanto, a combinação de grandes ideias tomadas dos grandes pensadores contemporâneos ou lhe sugeridas por seu próprio pensamento com concepções que nem são devidamente atualizadas, nem pertencem à corrente de pensamento que o próprio senhor Lavrov, no principal, adere ou que, ainda, são características da posição de pensadores

que difere da nossa e, portanto, adquire uma falsa cor quando repetida entre nós – esta combinação de seus próprios méritos com os defeitos de outras pessoas empresta, se não estamos enganados, ao sistema do senhor Lavrov o caráter de ecletismo, o que acarreta uma impressão desfavorável sobre os leitores que estão familiarizados com as exigências do pensamento filosófico. No artigo do senhor Lavrov encontramos ideias que dificilmente são compatíveis entre si (...) [Apesar disso, deve ser dito que] o senhor Lavrov é um pensador progressista, não há dúvida alguma sobre isso. Tudo lhe serve como evidência de que está imbuído do sincero desejo de ajudar a sociedade a qual pertence a adquirir aqueles benefícios morais e sociais que ainda não temos devido à nossa ignorância, o que nos impede de saber o objetivo de nossa luta e os meios através dos quais este objetivo pode ser alcançado.¹³⁶ (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 54-55)^{lxiv}

Tchernychévski não poderia deixar de reconhecer a aproximação que Lavrov fazia com o pensamento de Feuerbach, o “verdadeiro grande pensador da Europa ocidental contemporânea”. No entanto, o esforço de Lavrov de interpretar a obra de Feuerbach junto à filosofia kantiana, contrapondo-se a categorias do materialismo filosófico e gerando o seu *método subjetivo*, além de acolher influências as mais variadas como a de Schopenhauer e a de Simon, entre outras, caracterizava o que Tchernychévski chamou de “combinação de seus próprios méritos com os defeitos de outras pessoas”, o seu ecletismo. Apesar de ser um “pensador progressista”, Lavrov sofreria a distância que a sociedade russa mantinha dos “verdadeiros grandes pensadores da Europa ocidental contemporânea”, o que determinava que a descoberta destes pensadores pelos intelectuais russos fosse digna de “grande mérito”, fruto de um esforço que ia de encontro aos guias pobres e obsoletos que se encontravam disponíveis.

Diversas vezes em seus texto, Tchernychévski chamou a atenção para tal “grande mérito” intelectual que, apesar de logrado por alguns pensadores, resultaria insuficiente se permanecesse distante da obra de Feuerbach, dos demais hegelianos de esquerda e dos materialistas alemães. Quando treplicou as críticas de Iurkévitch e Katkóv ao seu ensaio, em 1861, em suas “Pérolas Críticas – Primeira Coleção – Pérolas Coletadas de 'O Mensageiro da Rússia’”, o pensador salientou o prejuízo intelectual que causaria aquela distância em relação aos intelectuais alemães. Tchernychévski argumentou, em tom de ironia, que faltava a Iurkévitch “livros decentes”, pois, assim como havia acontecido com ele próprio, a educação

¹³⁶ Ao afirmar que a *ignorância* previne o conhecimento dos objetivos e dos meios da luta social, Tchernychévski aproxima-se do conceito de *alienação*. Não raro, essa menção é encontrada em seu trabalho, apesar de não nominar o conceito. Quando o menciona, o faz sempre em relação a condições sociais ou morais, como *ignorância*, *preconceito*, *apatia*, o que – apesar da semelhança – não permite identificar a sua utilização com aquela feita por Marx, que a designava em relação ao processo de produção da riqueza material, apesar de também repercutir nas demais esferas do comportamento social humano. Para mais sobre *alienação* em Tchernychévski, ver Capítulo 3.

seminarista o teria impedido o acesso a obras que lhe permitiriam o “controle sobre o seu próprio desenvolvimento”:

Eu mesmo fui um estudante seminarista. Sei por experiência própria a situação das pessoas que foram educadas como o senhor Iurkévitch foi educado. Conheci pessoas que ocupam a mesma posição que ele ocupa. É, portanto, difícil para mim escarnecê-lo; isso significaria rir de um homem que é incapaz de possuir livros decentes, que é totalmente incapaz de controlar o seu próprio desenvolvimento, que está em uma situação que é incredivelmente restrita em todos os aspectos possíveis. Eu não sei quantos anos o senhor Iurkévitch tem; se ele já não é mais um rapaz, é tarde demais para se preocupar com ele. Mas se ele ainda é jovem, de bom grado ofereço-lhe o pequeno estoque de livros que possuo.^{lxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953c, p. 144)

Em 1888, no “Prefácio à Terceira Edição de 'As Relações Estéticas da Arte com a Realidade'”, Tchernychévski assumiria que o seu “controle de seu próprio desenvolvimento” intelectual, dar-se-ia apenas a partir de 1846, quando teve oportunidade de dispor de uma pequena biblioteca particular e de avançar em relação às modestas bibliotecas provincianas. Tchernychévski refere-se a si mesmo na terceira pessoa:

O autor do ensaio, para a terceira edição do qual eu escrevo este prefácio, obteve a oportunidade de utilizar uma boa biblioteca e de gastar um pouco de dinheiro na compra de livros em 1846. Até então, ele tinha lido apenas livros que podiam ser obtidos em cidades do interior, onde não existem bibliotecas decentes.^{lxvi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 415)

Pode-se concluir que, diferentemente de Lavrov, Tchernychévski atribuía-se o mérito não apenas de ter descoberto a filosofia ocidental contemporânea, mas também o de tê-la interpretado sem mesclá-la com os “defeitos” de outros pensadores, como teria feito Lavrov. Tratar-se-ia então de uma interpretação pura da obra de Feuerbach? O mais provável é que Tchernychévski pretendesse responder às “exigências do pensamento filosófico” não isolando e cultuando a obra do pensador alemão, mas colocando-a em diálogo com a própria filosofia materialista, sem tentar amalgamar, por exemplo, Feuerbach e Kant, como fez Lavrov; ou seja, sem tentar harmonizar a relação entre materialismo e idealismo filosóficos, que seria a verdadeira fragilidade do ecletismo *lavroviano*. Assim, não se trataria de uma interpretação puramente feuerbachiana, mas de algo mais abrangente, uma elaboração teórica materialista que buscava não confundir as raízes das duas principais e antagônicas escolas do pensamento

filosófico.

Ironicamente, apesar desse esforço, a crítica que Tchernychévski teceu a Lavrov quanto ao seu ecletismo e insuficiência filosófica, que comprometeria a sua prática política, cairia posteriormente sobre o próprio pensador russo, fosse por críticos à direita – acusando-o de praticar um materialismo metafísico e cometer desde “erros de lógica à confusão metafísica”, como fez Dudychkin – ou à esquerda de seu espectro político – alegando a sua má compreensão da dialética hegeliana e o seu utopismo, como faria Plekhánov, no futuro.

Se em Simon se evidenciava a relação entre o ambiente político e o seu pensamento filosófico, no nível em que a alteração do primeiro implicava na transformação do segundo, em Lavrov, Tchernychévski constatou que o estágio da sociedade russa em geral também agia como fator político sobre o seu pensamento, neste caso, impossibilitando-o de assimilar *apropriadamente* a filosofia feuerbachiana. Mas Tchernychévski ainda avançou a sua análise crítica sobre dois autores referendados por Lavrov: o inglês John Stuart Mill e o francês Pierre-Joseph Proudhon.

Lavrov também se valeu de trechos da obra “Sobre a Liberdade” (*On Liberty*, 1859), de Mill, na qual o inglês expôs o que seria a devida relação entre a autoridade e a liberdade, defendendo a liberdade individual com base na teoria utilitarista. Como em sua análise sobre o pensamento de Simon, Tchernychévski submeteu Mill à crítica em relação às questões políticas inglesas contemporâneas. Tchernychévski considerava Mill um grande pensador, o discípulo mais bem qualificado de Adam Smith:¹³⁷

Nós temos um grande respeito por Mill; ele é um dos pensadores mais vigorosos da época atual e o pensador mais capaz entre os economistas que se mantiveram fieis aos ensinamentos de Adam Smith. (...) Mill de maneira alguma chega ao nível de Adam Smith, Hegel ou Lavoisier – homens que introduziram novas e fundamentais ideias na ciência; mas é independente o suficiente para desenvolver ideias que já são prevalentes, para dar vários passos adiante na direção indicada por outros – este é o trabalho de homens como Mill. São merecedores de grande respeito.^{lxvii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 57-58)

¹³⁷ Adam Smith (1723-1790) foi um importante filósofo e economista escocês, considerado o pai do liberalismo econômico. Em 1776, publicou a sua principal obra, “Uma Investigação sobre a Natureza das Coisas e sobre a Riqueza das Nações” (*An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*). Para Tchernychévski, o pensador teria na área da política econômica a mesma importância que Hegel teve para a filosofia e que Lavoisier teve para a ciência. Outros grandes filósofos e pensadores econômicos tiveram Smith como referência, como John Stuart Mill e o próprio Karl Marx.

No entanto, ao avaliar o comportamento político de Mill nas discussões políticas sobre a universalização do sufrágio e sobre o voto secreto ocorridas na Inglaterra entre 1830 e 1860,¹³⁸ Tchernychévski aponta em Mill um racionalismo exacerbado, que o teria prevenido de defender o voto secreto em 1859, apesar de tê-lo feito anteriormente na década de 1830. Apesar de, em 1859, ir até mais longe que os próprios cartistas, defendendo a ampliação do direito de voto não apenas aos trabalhadores do gênero masculino, mas também às mulheres, Mill esbarrou-se na questão sobre o voto secreto, recuando a sua posição progressista diante

¹³⁸ Em 1832, aprovou-se o *Great Reform Act* na Inglaterra (a Lei da Reforma de 1832), uma grande mudança na legislação eleitoral inglesa que, entre outros itens, estabeleceu o direito de voto e elegibilidade para homens, a depender de sua renda e de sua propriedade. O *Great Reform Act* acendeu as discussões parlamentares em torno da extensibilidade do voto aos trabalhadores e às mulheres, além da questão do voto secreto. As discussões sobre o sistema eleitoral inglês perpassariam todo o século, passando pelo *Reform Act de 1867*, que relaxou o critério de renda e incluiu trabalhadores do gênero masculino, pelo *Ballot Act de 1872*, que estabeleceu o voto secreto para a eleição de parlamentares e governos locais, até o *Representation of the People Act de 1918*, que daria o direito de voto às mulheres maiores de 30 anos. John Stuart Mill, no começo dos anos 1830, assim como anteriormente o seu pai, James Mill, defendia o voto secreto como forma de combater a coerção e o suborno do eleitor. Para Mill, o voto secreto, ao proteger o eleitor, poderia ser um meio eficaz para enfraquecer o poder da aristocracia inglesa, que tinha representação tanto nos *Tories* quanto na ala conservadora dos *Whigs* (Mill fazia parte do movimento “Radicalismo Filosófico”, os “radicais”, que tentavam uma infiltração na ala liberal dos *Whigs* para isolar e enfraquecer as correntes aristocráticas). Em 1837, Mill escreveu ao historiador francês Alexis de Tocqueville (1805-1859) que, com o voto secreto, “a reforma finalmente triunfará: o princípio aristocrático será completamente aniquilado e entraremos em uma nova era de governo” (MILL apud BRADY, 1977, p. xxxi. Tradução nossa). No entanto, a eclosão do movimento cartista no fim da década comprometeria a sua posição. “A Carta do Povo” foi publicada em 1838 e exigia, entre os seus seis pontos de reivindicação, o direito de votar e de ser votado para todos os indivíduos do gênero masculino maiores de 21 anos, independentemente de renda, além do direito ao voto secreto. Imediatamente, estratos das *classes* intermediárias (burguesia e pequena burguesia) passaram a ver não apenas a aristocracia como sua adversária como também os trabalhadores. Mill, em 1839, já declinava de sua defesa anterior, alegando que, a partir de então, não veria mais utilidade no voto secreto e passando a questionar os seus fundamentos teóricos. Em seu artigo “Reorganização do Partido da Reforma” (*Reorganization of the Reform Party*), de abril de 1839, Mill já considerava que o sufrágio universal não era uma proposta praticável, pois os interesses e temores entre a burguesia e os trabalhadores não eram compatíveis: à burguesia interessava o voto secreto apenas para se defenderem da aristocracia, sem no entanto estenderem o seu pleito à extensibilidade do voto aos trabalhadores; para estes últimos, no entanto, uma proposta não se divorciava da outra e não estavam dispostos a defender o voto secreto para beneficiar apenas a burguesia, caso ainda permanecessem alijados do direito de voto. As discussões sobre a reforma eleitoral seriam eclipsadas durante a década de 1840 pelo debate em torno das “Leis dos Cereais”, que foram revogadas em 1846, e retomariam apenas a partir de 1850. Neste intervalo, consolidou-se a mudança de opinião em Mill em relação ao voto secreto. Nunca carta de 1853, Mill já acreditava que “o voto secreto seria agora um passo atrás ao invés de um passo adiante” (MILL apud KINZER, 1978, p. 28. Tradução nossa). Ainda em 1853, Mill iniciaria a elaboração dos seus “Pensamentos sobre a Reforma Parlamentar” (*Thoughts on Parliamentary Reform*), que só seriam publicados em 1859, em Londres, e nos quais explicitava pela primeira vez ao público a sua oposição ao voto secreto. Mill reveria a sua posição anterior: “o voto secreto, uma demanda muito correta e justificável quando posta originalmente, provocaria no presente, e mais ainda no futuro, muito mais mal do que bem” (MILL, 1977, p. 331. Tradução nossa). Se, nos anos 1830, o voto secreto era justificável em defesa da burguesia (e pequena burguesia) contra a coerção da aristocracia e dos funcionários do governo, naquele momento, quinze a vinte anos depois, não o seria mais, pois a Inglaterra teria progredido neste ínterim e a aristocracia teria perdido poder em favor da burguesia, não havendo mais porque se preocupar com a sua intimidação. O voto secreto, neste novo cenário, seria inclusive prejudicial, pois “no presente, (...) a maior fonte do mal é o egoísmo, ou a parcialidade egoísta do próprio eleitor. Estou convencido de que o “voto vil e pernicioso” é dado hoje muito mais devido ao interesse pessoal do eleitor, ao seu interesse de *classe* ou devido a algum vil sentimento em sua própria cabeça do que a algum medo de represálias por parte de outros: o voto secreto deixaria o eleitor à disposição das más influências, livre de qualquer senso de dever e de responsabilidade” (MILL, 1977, p.

do fato alegado de que não se poderia proceder a tal reforma sem antes se realizar um adequado estudo sobre os seus possíveis efeitos da adoção da medida. Tchernychévski não perdoaria o seu recuo:

Por que ele [Mill] agiu daquela maneira? Apenas devido ao seu fortíssimo desejo de que o desenvolvimento da vida social devesse seguir linhas absolutamente racionais. Isto não acontece [no entanto] em importantes situações seja na vida de um indivíduo, seja na vida de uma nação. Apenas coisas de pouca importância são feitas tão friamente, calmamente, deliberadamente e racionalmente. [...] Veja como o feudalismo foi abolido, ou como a Inquisição foi destruída, ou como a *classe* média conquistou seus direitos, ou, em geral, como todo grande mal foi abolido, ou como toda importante reforma foi introduzida. Mill compreende isto muito bem como uma verdade científica, como um princípio geral do desenvolvimento histórico.^{lxviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 59, 61)

Haveria, portanto, um descolamento entre o pensamento de Mill, que estaria de acordo com o “princípio geral do desenvolvimento histórico”, e a sua prática política, que buscava “friamente e calmamente” seguir “linhas absolutamente racionais”. Mas qual seria, para Tchernychévski, o “princípio geral do desenvolvimento histórico”? Apesar de não deixar claro em seu ensaio a que princípio se refere, a sua citação em oposição a um princípio puramente racional e, por outro lado, a sua argumentação baseada em exemplos históricos de convulsões e radicais transformações políticas e sociais, permite inferir que o seu “princípio geral do desenvolvimento histórico” está baseado na dialética, que pode ter-lhe chegado às mãos

332. Tradução nossa). O voto aberto, assim, deixaria de ser uma meio de coerção *material e física* e passaria a ser a garantia de que o eleitor em geral votaria conforme o interesse público e não devido aos seus interesses particulares ou de *classe*, tornando-se assim uma coerção *moral e política*. Mill passou a temer que o voto secreto como *direito* tivesse o efeito danoso de resguardar e priorizar o egoísmo do eleitor diante do poder de decisão sobre a esfera pública. O inglês adentrava, desse modo, em uma discussão ética e filosófica sobre o caráter do voto enquanto direito do indivíduo – devendo, portanto, assegurar a sua privacidade – ou enquanto dever público, devendo assim ser aberto ao conhecimento de todos em prol da comunidade. Apesar de sua revisão de posição em relação ao voto secreto, não era apenas sobre esse item da reforma eleitoral que Mill se interessava. Também defendia o avanço gradual em direção à universalização do sufrágio entre homens e mulheres alfabetizados, assim como o *voto plural*, com o qual o voto de um eleitor bem instruído poderia valer três ou quatro vezes mais que o de um eleitor com pouca instrução (mais uma evidência do racionalismo exacerbado de Mill, constatado por Tchernychévski). A passagem realizada por Mill na discussão sobre o voto secreto, do campo inicialmente político – de defesa – para posteriormente o campo ético e filosófico – de oposição – revelava, para Tchernychévski, as amarras de *classe* do economista inglês que, em último instância, demandariam o seu recuo diante da ameaça que estaria sujeita a sua *classe* com a ascensão política dos trabalhadores (que poderia advir com a reforma eleitoral). Para Tchernychévski, o recuo de Mill que, para o próprio, justificar-se-ia com base em análises históricas, morais e filosóficas, seria simples e fundamentalmente um recuo *político*. Para mais sobre o papel de Mill no debate sobre o voto secreto na Inglaterra no século XIX, ver Bruce Kinzer, *J.S. Mill and the Secret Ballot*, 1978; Annabelle Lever, *Mill and the Secret Ballot: Beyond Coercion and Corruption*, 2007 e o próprio artigo de Mill, *Thoughts on Parliamentary Reform*, 1977.

através do hegelianismo ou do próprio Feuerbach.¹³⁹

Para Tchernychévski, o desenvolvimento histórico não obedeceria puramente à razão e estaria sujeito a momentos convulsivos – as grandes transformações históricas – nos quais a razão operaria apenas lateralmente às fortes paixões individuais ou de *classe*. Nestes momentos, os fatos afetariam os sentidos de maneira concreta, de uma forma que as teorias e ideias abstratas não poderiam afetar, uma vez que “um objeto tangível tem um efeito muito mais forte que o conceito abstrato daquele objeto”^{lxix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 61). O que ligaria o conceito abstrato ao “objeto tangível” ou ao fato concreto em si seria a relação e o interesse real – material – do pensador com aquele evento. Portanto, a teoria ou a história não se confirmariam por si, em um esquema metafísico, mas em relação com as “circunstâncias dadas”, que colocariam o pensamento e a ação dos indivíduos e grupos sociais em choque ou em consonância com a realidade concreta, a depender de seus interesses individuais ou de *classe*.

Se Mill concebia abstratamente o “princípio geral do desenvolvimento histórico”, defendendo-o em teoria, mas não sendo capaz de o sustentar politicamente – na prática –, esta contradição era um sinal para Tchernychévski de que a sua teoria e ideias concebidas em abstrato não estavam em conformidade com os seus interesses. Isso significava, naquele momento, que a ascensão do movimento cartista dos trabalhadores ingleses chocava-se com o interesses do pensador Mill enquanto defensor das *classes* médias (leia-se, burguesia e pequena burguesia) em oposição à aristocracia. Segundo Tchernychévski, aproximava-se da Europa ocidental uma nova onda de transformação social que não poderia contar com o suporte das “*classes* abastadas”, às quais, apesar de sua filosofia radical e de sua “nobreza de espírito”, Mill estava associado. Tchernychévski perguntava-se:

O que há de surpreendente no fato de que os sinais de tamanha transformação obscurecem o frio discernimento de um homem que é capaz de, sem vacilar, analisar conceitos abstratos, mas ao qual não apetece os fatos que correspondem àqueles conceitos? Nas palavras de Mill citadas pelo senhor Lavrov nós vemos não uma análise da essência da questão, mas apenas a impressão criada por esta questão em um homem que, apesar de sua nobreza de espírito, pessoalmente pertence às *classes* que antecipam para si as perdas de uma mudança que é benéfica para a sociedade como um todo.

¹³⁹ Apesar do tom apenas sugestivo, este é um dos únicos trechos em “O Princípio Antropológico na Filosofia” em que Tchernychévski revelou o seu pensamento histórico. No entanto, o pensador já o havia desenvolvido de maneira mais detalhada em “Ensaio sobre o Período Gogoliano da Literatura Russa”, publicado entre 1855 e 1856, e voltaria a dedicar-se ao tema em seu “Prefácio à Terceira Edição de 'As Relações Estéticas da Arte com a Realidade'”, elaborado em 1888 e publicado apenas em 1906.

(...) Estas pessoas preocupavam-se honestamente, mas os fatos provaram que suas tenebrosas dúvidas eram infundadas e, desde o começo, era evidente para quem estava de fora que aqueles temores em relação ao futuro eram sentidos pelo fato de que a mudança era desvantajosa para a *classe* a que pertenciam. Os temores de Mill para o futuro da Europa ocidental têm exatamente a mesma origem: a sua preocupação sobre o destino dos países civilizados não é mais do que a elevação a uma fórmula de seu pressentimento pessoal de que o desenvolvimento futuro da civilização irá reduzir os privilégios próprios da *classe* à qual ele próprio pertence. O observador externo pode ver bastante claramente a fragilidade do silogismo que converte a perda de privilégios em um perigo para a sociedade como um todo. Em Mill, nós vemos um reflexo dos sentimentos com que as pessoas nobres de espírito das *classes* abastadas da Europa ocidental estão encarando as futuras transformações das relações sociais.^{lxx} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 63-64)

Enquanto Simon elaborava uma obra pretensamente sem relação com a política contemporânea e Mill recusava-se a tomar parte de uma história que fosse contra o seu plano teórico racional, ou seja, enquanto ambos buscavam elaborar e apoiarem-se em seus conceitos abstratos apesar da política e da história contemporânea, Tchernychévski fazia o movimento aparentemente contrário, de apenas legitimar o conhecimento histórico e a ação política se estes estivessem em necessária relação com os fatos, e com as exigências das “futuras transformações das relações sociais”. Perto de seu defendido comprometimento com a realidade, as teorias e pressupostos filosóficos de Simon e Mill aparentavam ser apenas *metafísica*.

É importante destacar que, antes mesmo de a endereçar ao campo da política ou talvez simultaneamente – Tchernychévski estabelecia a discussão em nível filosófico. Há uma marca distintiva entre o seu pensamento e os dos dois pensadores que comenta que é dada pela relação entre o conceito abstrato (o pensamento) e o objeto ou o fato concreto (a realidade). A sua “verdade concreta”, própria do vocabulário hegeliano, legitimaria o conhecimento enquanto tal apenas quando estabelecesse a relação necessária entre o conceito e a matéria. Poder-se-ia dizer, também, que em comparação ao *materialismo* de Tchernychévski, Simon e Mill aparentam ser *racionalistas e idealistas*.

À medida em que travava o seu combate filosófico, Tchernychévski perturbou o pretenso isolamento político da obra de Simon e a justificativa racional do recuo político de Mill, revelando os seus cenários e comprometimentos políticos e as suas *biografias*. O que fulmina as teorias de um e de outro não são erros lógicos ou internos aos seus sistemas filosóficos, mas a relação insuficiente ou apenas episódica entre as suas ideias e as suas ações

externas às suas filosofias. *Coerência*, era o que Tchernychévski parecia lhes querer cobrar e, quando não a encontrava, era o suficiente para criticar-lhes não apenas as suas ações políticas, como também os seus pensamentos filosóficos. O seu critério de avaliação filosófica é externo ao pensamento. Como se prenunciasse: “o critério da verdade é a prática” e propusesse uma relação indissociável entre o agir e o pensar, entre a política e a filosofia, assentando as bases do seu materialismo filosófico.¹⁴⁰

Dando sequência, é com uma breve análise sobre a vida e a obra de Proudhon que Tchernychévski finaliza a sua tese sobre a relação entre o pensamento e a realidade, expressa na primeira parte de “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Num esforço comparativo, contrapõe os “sentimentos das pessoas nobres de espírito das *classes* abastadas”, representadas por Mill, a “outro pensador, que representa o estado mental das pessoas comuns da Europa ocidental”^{lxxi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 64), Pierre-Joseph Proudhon.¹⁴¹ Se

¹⁴⁰ O estabelecimento da prática como legitimadora da verdade remete automaticamente às “Teses sobre Feuerbach” (1845), de Karl Marx. Em sua segunda tese, o pensador alemão estabeleceria que “A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o ser humano tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o carácter terreno do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não realidade de um pensamento que se isola da práxis é uma questão puramente *escolástica*” (MARX, 1982). No entanto, Lampert lembra que a relação entre teoria e prática, entre a ideia e a ação, antes mesmo da influência marxista ou feuerbachiana, já constituía uma verdadeira marca da *intelligentsia* russa, abraçada fortemente por Tchernychévski. Segundo Lampert, “Tornou-se um grande e inquestionável lugar-comum o fato de que o pensamento russo era ligado a atitudes sociais e políticas de uma maneira sem paralelo em quase todo o restante da Europa contemporânea. A ideia da filosofia como uma empreendimento técnico neutro, como mera metodologia, é naturalmente alheia à cena intelectual russa. A menos que se considere plenamente tal característica, as ideias filosóficas de Tchernychévski poderão parecer a uma pessoa hoje como um deserto cheio de ossos ressequidos onde nenhum profeta poderia insuflar nova vida. Visto no contexto dos acontecimentos, no entanto, elas expressam problemas e perplexidades que ainda estão a nossa volta. (...) Uma ideia era para ele não algo que ele tinha que questionar, ou que ele deveria procurar reconstituir: era algo pelo qual ele viveu” (LAMPERT, 1965, p. 137).

¹⁴¹ Pierre-Joseph Proudhon (1809-1865) foi um filósofo e político francês, reconhecido por suas contribuições ao pensamento socialista e anarquista. Proudhon teve origem bastante humilde. Nasceu em 1809, em Battant, subúrbio rural da cidade de Besançon, extremo-leste da França, região de fronteira com a Suíça. Também em Besançon havia nascido o pensador socialista Charles Fourier (1772-1837), com quem Proudhon se encontraria em 1829, marcando o seu pensamento político e filosófico. A família de Proudhon viveu a transição do campesinato para as atividades urbanas. Seu pai, Claude-François Proudhon (1779-1846), trabalhava como cervejeiro e tanoeiro e a sua mãe, Catherine Simonin (1774-1847), era dona de casa e cozinheira. A partir de 1814, o seu pai abriu uma taverna e tornou-se dono de sua própria cervejaria. Claude Proudhon vendia sua cerveja a preço de custo, o que sempre deixava a família à beira da miséria. Para Proudhon, que auxiliava o seu pai na taverna, “Eu compreendia perfeitamente a honestidade e o sentido do método paternal, mas eu também não deixava de perceber o risco que ele envolvia. Minha consciência aprovava o primeiro; minha preocupação por nossa segurança me alertava sobre o segundo. Era um enigma” (PROUDHON apud WOODCOCK, 1987, p. 4. Tradução nossa). Enigma que, curiosamente, permaneceria central na obra posterior de Proudhon: a relação entre a produção econômica e a propriedade. Após o fim das Guerras Napoleônicas (1803-1815), o leste francês sofreu com uma grande escassez de alimentos – a “grande fome de 1817” – que acometeu a região de Besançon. A família de Proudhon chegou a passar fome e, no ano seguinte, foi à falência a taverna de seu pai. A família se mudou para a zona rural de Burgille, onde passaram a viver como pequenos agricultores e Proudhon dedicava-se às atividades domésticas e ao pastoreio. Proudhon relataria anos mais tarde que “Na casa de meu pai, tomávamos mingau de milho no café da manhã; ao meio-dia, comíamos batatas; caldo de toucinho à noite, e assim todos os dias da semana. Apesar dos economistas que exaltam a dieta inglesa, nós, com aquela alimentação vegetariana, éramos

para Mill, as limitações de sua filosofia estavam relacionadas ao seu comprometimento de *classe*, para Proudhon, a sua origem camponesa e pobre era um dos fatores que limitava o seu desenvolvimento teórico. As suas *classes* impediam de modo distinto a um e a outro o acesso à *verdadeira* filosofia, segundo Tchernychévski.

Proudhon teve a sua infância e juventude marcada pela modesta vida em um subúrbio de Besançon, interior da França. O seu desenvolvimento intelectual se deu forçosamente de modo autodidata, com o auxílio de bibliotecas públicas e de bolsas de estudo e sempre ao lado

gordos e fortes. Você sabe por quê? Porque nós respirávamos o ar de nossos campos e vivíamos da produção de nosso próprio cultivo” (PROUDHON apud WOODCOCK, 1987, p. 5. Tradução nossa). Proudhon foi alfabetizado por sua mãe a partir dos três anos e, até os dez anos, havia lido apenas os Evangelhos e contos cavaleirescos medievais. A família retornou para Besançon em 1820 quando, graças a uma bolsa de estudos conseguida pelo antigo mestre cervejeiro de seu pai, Proudhon pôde ingressar no colégio local (apesar dos esforços da família, Proudhon comparecia às aulas sem chapéu nem sapatos e, obviamente, não possuía livros, o que o teria obrigado a aprender latim de memória). Apesar do ensino religioso, Proudhon demonstrava de pouco interesse à completa aversão pela religião, interessando-se mais pelas hereges doutrinas atômicas e sobre a matéria e o movimento de Laplace (Tchernychévski também o considerava um dos maiores físicos de todos os tempos). As dificuldades financeiras continuavam a rondar a sua família até o dia de sua formatura quando, segundo Proudhon, tiveram que cear pão e água. Devido a estas limitações, não pôde prosseguir os seus estudos em nível superior e, em 1827, passou a trabalhar como impressor no próprio subúrbio de Battant, voltando a Besançon no ano seguinte para trabalhar na imprensa da família de um dos seus colegas, Antoine Gauthier, dedicada principalmente à tiragem de material religioso. Apesar disso, os Gauthier tinham como cliente o pensador Charles Fourier que, em 1829, levou-lhes para publicação o seu “O novo mundo industrial e societário” (*Le nouveau monde industriel et societaire*) no qual resumia as principais ideias de sua doutrina socialista. À época, Proudhon já trabalhava como revisor e pôde discutir pessoalmente com Fourier alguns pontos de sua obra, à qual o teria influenciado bastante até a sua maturidade, quando submeteu Fourier à crítica quanto ao seu idealismo. Também conheceria naquele mesmo ano o filólogo Gustave Fallot (1807-1837), a partir de quem teria acesso às obras dos grandes filósofos franceses do século anterior, como Rousseau, Voltaire e Diderot. Ficou desempregado após a Revolução de Julho de 1830 e perambulou em busca de emprego entre cidades da região até Neuchâtel, na Suíça, retornando a Besançon em novembro de 1831 – Proudhon por falta de recursos e por cultivar o hábito, por diversas vezes saiu como andarilho no interior da França. Em 1832, seguiu *andando* para Paris, atendendo ao convite de Fallot para que lá se estabelecesse. No entanto, após breve permanência na capital, seguiu novamente *andando* em direção ao sul do país em busca de trabalho, passando por Lyon, Marselha e Toulon, até regressar a Besançon. De volta à sua cidade natal, em 1833, empregou-se novamente como tipógrafo com os Gauthier, obtendo pela primeira vez renda suficiente para si e para a sua família. Em 1838, planejando dedicar-se somente aos estudos, concorreu e ganhou uma bolsa acadêmica que lhe daria direito a permanecer três anos em Paris, a *pensão Suard*, concedida pela Academia de Besançon. Em sua *Candidature à la pension Suard*, Proudhon assim se apresentava: “Nascido e criado no coração da classe trabalhadora, ainda pertencente a ela em meu coração e em meus afetos, especialmente através dos sofrimentos e esperanças, a minha maior felicidade, se eu obtiver os vossos votos, seria, não duvidem senhores, ser capaz de trabalhar a partir de agora sem descanso, com a ciência e a filosofia, com toda a energia de minha vontade e toda a força de minha mente, no aperfeiçoamento moral e intelectual daqueles a quem tenho o prazer de chamar de meus irmãos e companheiros; ser capaz de espalhar entre eles as sementes de uma doutrina que eu considero como a lei do mundo moral e, enquanto aguardar o sucesso dos meus esforços, orientado por vossa prudência, tornar-me, de alguma forma, o seu representante diante de vós” (PROUDHON, 2014. Tradução nossa). Apesar da pensão, Proudhon continuava a enfrentar dificuldades financeiras em Paris, pois boa parte de seu dinheiro era enviado à sua família e outra era utilizada para pagar dívidas. Dessa maneira, Proudhon não pôde se dedicar apenas aos estudos, alternando as aulas públicas da Universidade de Paris (*Sorbonne*), as suas leituras na Biblioteca Real e o aprendizado da língua alemã com o trabalho de tipógrafo na capital. Em 1839, escreveu e publicou “Celebração do Domingo” (*De la Celebration du Dimanche*), primeiro esboço das ideias que desenvolveria em suas futuras obras. Em 1840, assim descreveria a sua situação financeira em uma carta a Frederic-Guillaume Bergmann: “Você imaginou que eu estava pobre ano passado; este ano, se você vier a Paris, irá me ver sem um tostão... devo ter 250 francos para viver de 20 de março a 20 de setembro. Tenho muito para ler, escrever, estudar,

de seu trabalho, ora como pastor de rebanhos, ora como ajudante na taverna de seu pai, ora como tipógrafo. Apenas na sua maturidade adquiriu recursos suficientes para que pudesse se dedicar exclusivamente ao trabalho intelectual. Para Tchernychévski, a sua vida particular, marcada pelo desafio da luta pela sobrevivência, decifrava a vida de toda a *classe* de trabalhadores ainda dividida entre o campo e a cidade, que o francês representava:

Este lado exterior da vida do autor de *De la Justice* [refere-se à obra de

mas estou atormentado, desanimado e exausto. Às vezes olho ameaçadoramente para o Sena quando cruzo as pontes; em outras vezes, penso em tornar-me um ladrão. O sentimento de minha pobreza é tão grande que se eu ganhasse uma fortuna amanhã, o pesadelo que me assombra ainda duraria mais dois anos” (PROUDHON apud WOODCOCK, 1987, p. 43. Tradução nossa). Nessa situação, publicou em junho de 1840 “O Que é a Propriedade? – Pesquisa sobre o princípio do Direito e do Governo” (*Qu'est-ce que la propriété? ou Recherche sur le principe du Droit et du Gouvernement*). A obra revelava a batalha que o autor travaria em toda a sua vida contra a propriedade e também deixava claro que Proudhon tinha tido acesso à filosofia hegeliana. Numa clara ironia, Proudhon dedicou o livro à Academia de Besançon e partiu novamente *a pé* para a sua cidade para ver de perto a reação dos notáveis da instituição, chegando um mês após a sua partida. A reação da Academia, como era de se esperar, “tem sido terrível para mim (...) Eles me acusam de promover escândalo e de ingratidão... Eu sou um ogro, um lobo, uma serpente; todos os meus amigos e benfeitores me evitam... Daqui em diante está tudo acabado; não tem mais volta; não tenho esperança. Eles quase me forçaram a algum tipo de retratação; não estou disposto a isso – estou condenado” (PROUDHON apud WOODCOCK, 1987, p. 52-53. Tradução nossa). Apesar das ameaças, não perdeu a bolsa e radicalizou ainda mais o tom. Em janeiro de 1842, em outro ensaio, “Advertência aos Proprietários” (*Avertissement aux propriétaires*) seria a sua vez de ameaçar: “Operários, trabalhadores, homens do povo, quem quer que seja, a iniciativa da reforma é sua. É você quem vai realizar a síntese ou composição social que será a obra-prima da criação, e só você pode realizá-la... E vós, homens de poder, magistrados irritados, proprietários covardes, finalmente me entenderam?... Não espere nem por concessões nem por arazoados para nos fazer voltar atrás do que chamam de fanatismo e quimeras, que são apenas o sentimento de nossos devidos direitos; o entusiasmo que se apodera de nós, o entusiasmo da igualdade, é desconhecido para você... Acima de tudo, não provoque a explosão de nosso desespero, pois, mesmo que os seus soldados e policiais sucedam em suprimir-nos, você não será capaz de ficar de pé ante o nosso último recurso. Não será nem o regicídio, nem o assassinato, nem o envenenamento, nem incêndios, nem a recusa ao trabalho, nem a emigração, nem a insurreição, nem o suicídio, será algo mais terrível do que tudo isso, e mais eficaz, algo que é conhecido mas de que não se pode falar” (PROUDHON apud WOODCOCK, 1987, p. 64-65. Tradução nossa. Cotejado com a edição francesa de 1868). A sua obra foi apreendida e Proudhon foi levado ao tribunal de Besançon em fevereiro de 1842, sendo absolvido. Deixou definitivamente Besançon em 1843, estabelecendo-se em Lyon como secretário da firma de transporte de cargas de seu antigo colega Antoine Gauthier. Como parte do contrato de emprego, Proudhon teria direito a três meses de trabalho no escritório da firma em Paris, para que pudesse continuar os seus estudos. Em setembro daquele ano, publicou “Da criação da Ordem na Humanidade” (*De la Creation de l'Ordre dans l'Humanite*), que seria bastante elogiado por Aleksandr Herzen, em artigo de seu jornal de 1845 (5 de fevereiro de 1845). Em uma de suas estadas em Paris, em setembro de 1844, conheceu Karl Marx (1818-1883) e Mikhail Bakúnin (1814-1876), que teriam contribuído para o seu conhecimento da filosofia de Hegel; também conheceu o socialista alemão Karl Grün (1817-1887), através de quem teve acesso à filosofia de Feuerbach. De 1843 a 1846, Proudhon trabalhou em sua nova obra, lançada em outubro do último ano, “Sistema das Contradições Econômicas ou Filosofia da Miséria” (*Système des contradictions économiques ou Philosophie de la misère*), que o tornaria o mais conhecido socialista francês. Mudou-se definitivamente para Paris em 1847, aos 38 anos, quando pela primeira vez poderia dedicar-se exclusivamente às suas atividades intelectuais. Tornou-se um influente jornalista, escrevendo e editando diversos jornais parisienses e tomou parte nas jornadas de 1848, atuando como deputado no debate sobre as “Oficinas Nacionais” (*Ateliers Nationaux*), que visavam a garantir trabalho aos desempregados. Foi preso entre 1849 e 1852 e exilado, na Bélgica, entre 1858 e 1862. Faleceu em 1865. O período da atribulada formação intelectual de Proudhon até o seu reconhecimento como importante pensador socialista, entre 1819 e 1847, foi o que interessou Tchernychévski em sua análise sobre o intelectual francês. Para Tchernychévski, as restrições financeiras por que atravessou teriam limitado o seu adequado acesso ao conhecimento, tendo-o obrigado ao auto-aprendizado e o afastado da elaboração de um

Proudhon “*De la justice dans la Révolution et dans l’Église*”, 1858] é um verdadeiro reflexo das relações de trabalho entre as pessoas comuns no ocidente. As pessoas comuns devem se libertar das condições as mais miseráveis. As *classes* abastadas, de início, são movidas por piedade à vista de pessoas inteligentes, honestas e trabalhadoras que vivem na pobreza e na degradação desalentadoras. Graças unicamente à pura bondade humana, os grandes ajudam seus irmãos menos afortunados. Graças à caridosa preocupação das pessoas abastadas, o filho de um artesão pobre, pastor de rebanhos e aprendiz de tanoeiro vai à escola e entra na estrada que o leva à honra e à saída da pobreza. No entanto, por mais louvável que seja, este apoio é insuficiente; por humana que seja, esta assistência não é o bastante. O menino é deixado sem um pedaço de pão às vésperas de ingressar na idade adulta, ele deve abandonar o caminho para uma boa posição na sociedade e voltar ao trabalho pesado, a fim de garantir o alimento para si e para a sua família. Muita energia e tempo é desperdiçado labutando como jornalista, vivendo da mão para a boca, trabalhando quatorze horas por dia, a fim de obter alimentação irregular e escassa. Os talentos naturais da juventude são grandes, no entanto; ele ainda não aprendeu nada, mas ele sabe que, em qualquer caso, apenas a sua instrução pode salvá-lo. Ele não vai abandonar o trabalho intelectual não importa o quão restritas as circunstâncias possam ser. Além de tudo, ele quer saber a verdade. Além da necessidade material de conhecimento, o seu senso de investigação já está desenvolvido. E assim, sacrificando o sono, o prazer e até mesmo o descanso, ele senta-se à leitura por uma hora, ou meia hora, todas as noites, não importa o quão duro ele tenha trabalhado em sua labuta durante o dia. Desta forma, ele aprende muito, mas ele pensa em muito mais. Mesmo enquanto suas mãos estão envolvidas na lida, a sua mente é ocupada pelos problemas humanos em geral e pelos problemas das condições de toda a *classe* a que ele pertence. É uma estrada longa e dolorosa. Custa-lhe quinze anos para adquirir o conhecimento que, em melhores circunstâncias, ele poderia ter adquirido em dois ou três anos. Mas isso lhe confere tempo para refletir profundamente sobre tudo o que aprende e a sua mente adquire uma grande penetração. Ao final, ele sabe tudo o que as pessoas instruídas sabem, mas o seu discernimento é mais claro do que o deles. Ele pode lhes dizer coisas dignas de sua atenção. Há algo novo em suas ideias, pois foram geradas por uma vida sobre a qual as *classes* das pessoas instruídas não têm experiência. Inicialmente, estes novos pensamentos agradam aos homens instruídos na distinta sociedade da mesma forma como haviam ficado satisfeitos com o talentoso jovem provinciano. Eles encorajam seus trabalhos, ele prossegue em suas ocupações intelectuais, desenvolve suas ideias. Mas, ao final, os seus benfeitores despertam para o fato de que há um lado pernicioso em seus pensamentos, que de início parecia tão inócuo para eles. A tão orgulhosa simpatia inicial dá lugar à suspeição, que cresce, é confirmada, desenvolve-

pensamento mais sistemático. Se por um lado, a sua vasta experiência pessoal e de *classe* legitimava o seu aprendizado como conhecimento vivo e concreto, fruto da experiência direta, por outro, havia-lhe faltado um guia adequado à sua aprendizagem *instintiva*, conduzindo à elaboração de uma teoria vigorosa, mas incompleta. Coincidentemente, o alemão Karl Marx, em carta a J. B. Von Schweitzer, de 24 de janeiro de 1865, diria o mesmo do francês: “A audácia provocadora com que ergue a mão sobre o *santuário* econômico, os paradoxos espirituais com que zomba do vulgar senso comum burguês, sua crítica corrosiva, sua amarga ironia, tendo aqui e ali um sentimento de revolta profunda e verdadeira contra as infâmias da ordem das coisas estabelecidas, seu espírito revolucionário, eis o que eletrizou os leitores de *Que é a Propriedade?*, e constitui um poderoso estímulo desde a aparição do livro. Numa história rigorosamente científica da economia política, [no entanto,] este escrito mereceria apenas uma menção” (MARX, 1946). Para mais sobre Proudhon, ver George Woodcock, *Pierre-Joseph Proudhon: a biography*, 1987 e Amédée Jérôme Langlois, *P. J. Proudhon: His Life and His Works*, 1890.

se em clara antipatia e então em ódio por causa de sua perniciosa linha de pensamento, de seus objetivos perigosos. Ele é banido por todos aqueles que ocupam uma boa posição na sociedade, ele é submetido à perseguição. Mas tarde demais: já não mais precisa de patronato, ele já está mais forte que seus perseguidores, ele é uma celebridade, e todo mundo o teme, pois ele esmaga toda a gente contra quem é obrigado a levantar a mão. Esta biografia de um único indivíduo é a história da *classe* a qual ele pertence.^{lxxii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 64-66)

Tchernychévski sublinha algumas passagens nesta breve biografia de Proudhon, atribuindo-lhe uma estatura heroica, ao menos no que diz respeito à sua sólida determinação e obstinação diante das adversidades que enfrentou para sobreviver e estudar. Há neste trecho, uma formulação rudimentar do conceito e da dinâmica de *classe* como, de resto, há diversas outras categorias embrionárias em sua obra. Proudhon, por origem, pertencia a uma *classe* sem acesso às condições materiais suficientes para lhe garantir a sua formação intelectual, nem sequer a sua própria sobrevivência. Ele sobreviveu e se desenvolveu graças à ajuda de membros das *classes* abastadas, sensibilizados por sua rara aptidão intelectual. Uma vez cumprido o percurso inicial de sua formação, ao invés de assimilar o pensamento próprio da *classe* que concedeu espaço à sua intelectualidade, ele desenvolveu um pensamento crítico radical e de combate às *classes* privilegiadas – aos *proprietários*. Valeu-se inicialmente da mesma *classe* que combateria posteriormente, revelando para Tchernychévski uma dinâmica própria de toda a *classe* a qual Proudhon pertencia originalmente, a dos trabalhadores (o pensador russo, neste trabalho, não faz qualquer distinção entre camponeses e trabalhadores urbanos). Pode-se dizer que Tchernychévski intui a existência de um processo dialético na dinâmica de *classes*, através do qual a *classe de trabalhadores* desenvolve-se e organiza-se através da sua própria relação com a *classe de proprietários*, sem no entanto, investigar essa relação com mais detalhes.¹⁴²

No entanto, o exemplo de luta individual de Proudhon – e de sua *classe* – não

¹⁴² Sobre a relação dialética entre a *classe* do *proletariado* e a *classe* dos *burgueses*, categorias não designadas claramente por Tchernychévski, Karl Marx e Friedrich Engels seriam mais enfáticos no “Manifesto Comunista”, de 1848: “O progresso da indústria, de que a burguesia é portadora, involuntária e sem resistência, coloca no lugar do isolamento dos operários pela concorrência a sua união revolucionária pela associação. Com o desenvolvimento da grande indústria é retirada debaixo dos pés da burguesia a própria base sobre que ela produz e se apropria dos produtos. Ela produz, antes do mais, o seu próprio coveiro. O seu declínio e a vitória do proletariado são igualmente inevitáveis” (ENGELS; MARX, 1997). Obviamente, Marx e Engels trataram aqui primordialmente da relação econômica entre as *classes*, haja vista que o próprio conceito de *classe* para o marxismo é estabelecido economicamente, em relação ao papel de cada *classe* na produção da riqueza social. Para Tchernychévski, no entanto, o conceito aparece aqui relacionado com maior força às questões ideológicas e políticas. É importante lembrar que ainda faltava a Tchernychévski – e à Rússia – o convívio histórico com a *classe* proletária. Essa diferença, ou essa *limitação* em relação ao pensamento marxista, é um dos elementos que justificou as observações críticas de Plekhánov, Lênin e Lunatchárski, entre outros marxistas russos, quanto ao seu *socialismo utópico*. Ver mais adiante.

atenuaria a crítica do pensador russo em relação à sua teoria. Precisamente o que conferia ao francês a sua genialidade – o seu autodidatismo – era o que lhe limitava as forças intelectuais. Obrigado a se instruir por seus próprios meios e guiado unicamente por sua intuição e pelos encontros favorecidos pelo acaso com grandes pensadores como Charles Fourier e Karl Marx, o pensamento de Proudhon padeceria do mesmo ecletismo já apontado por Tchernykhévski em relação a Lavrov. Assim como nos comentários a Lavrov e a Iurkévitch, citados anteriormente, Tchernykhévski atribuía ao ecletismo e à falta de um guia filosófico satisfatório, tal qual a filosofia feuerbachiana, a responsabilidade pela falta de sistematicidade nos trabalhos desses pensadores, e o mesmo comentário faria em relação a Proudhon.

Passando às suas teorias, descobrimos que todos os seus aspectos, incluindo os seus defeitos, refletem a história de seu desenvolvimento. Ele é um autodidata; por quais livros aprendeu? Ele sabia quais livros escolher, sabia para quais doutrinas deveria voltar a sua atenção como as doutrinas realmente modernas? Não, ele aprendeu com os livros que, casualmente, cruzaram o seu caminho e livros casuais são, principalmente, livros escritos sob o espírito de teorias que já são predominantes na sociedade, ou seja, teorias que já são antigas e em grande parte obsoletas. Esta é a condição de todo homem autodidata. (...) A história do seu desenvolvimento intelectual (...) impediu-o de preservar, ou adquirir, aquelas qualidades mentais que são necessárias para a construção de um sistema filosófico integral e homogêneo. (...) Em tudo nele é possível se ver indícios de uma mente extremamente capaz, mas também com muita frequência se percebe que esta mente foi refém de concepções que careciam de fundamento científico. O resultado dessas condições desfavoráveis foi a obscuridade. (...) Em tudo isto, vemos novamente as características comuns da posição intelectual no qual o plebeu da Europa ocidental se encontra. Graças à sua natureza robusta e à sua austera experiência de vida, o plebeu europeu compreendeu a essência das coisas muito melhor, mais corretamente e mais profundamente do que as pessoas das *classes* mais favorecidas. Mas ele ainda não compreendeu os conceitos científicos que correspondem adequadamente à sua posição, inclinações e necessidades e, acreditamos, que mais correspondem à verdade ou, de todo modo, ao atual estágio do conhecimento.^{lxxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 66-68)

Assim, todo o esforço individual de Proudhon não o teria impedido de esbarrar nas limitações materiais de sua *classe*, que teriam em última instância definido o caráter apenas parcial de suas conquistas filosóficas, tendo ficado a meio caminho da *verdade*. Para Tchernykhévski, a *história* de Proudhon, ou seja, as condições externas e concretas que usufruiu e enfrentou, teriam definido o seu limitado, apesar de audacioso, horizonte intelectual. Houvesse a *história* particular de Proudhon ou a de sua *classe* como um todo, favorecido a sua “preservação, ou aquisição, daquelas qualidades mentais necessárias à

elaboração de um sistema filosófico homogêneo e integral”, este poderia ter alcançado “os conceitos científicos que correspondem adequadamente à sua posição, inclinações e necessidades e, acreditamos, que mais correspondem à verdade”. Dessa maneira Tchernychévski relaciona os limites do desenvolvimento histórico e intelectual de Proudhon à sua não assimilação da filosofia feuerbachiana, que corresponderia de fato à sua *posição, inclinações e necessidade*.¹⁴³

Se Lavrov, Simon, Mill e Proudhon, apesar do reconhecido esforço e valor de cada um permaneceram afastados de uma assimilação mais completa do filósofo alemão, não poderiam responder como *autoridades* no campo da filosofia:

É por isso que considero que nem o autor de *De la Justice* nem Mill podem servir como autoridades em filosofia. Ambos são extremamente importantes para um homem que deseja conhecer as correntes de pensamento entre certas *classes* na Europa ocidental; de Mill ele aprenderá que a seção *nobre de espírito* das *classes* privilegiadas da Europa ocidental é bastante perturbada quando vê a realização das suas próprias ideias, cuja assertividade teórica ela própria defende, considera logicamente irresistível e como sendo benéfico para a sociedade em geral, mas desvantajosa para si. O autor de *De la Justice* evidencia que os plebeus sedentos de mudança são impedidos de alcançá-la pelo fato de que foram educados no espírito de concepções obsoletas e ainda não tinham se familiarizado com as concepções que correspondem às suas necessidades. Mas nem Mill nem Proudhon podem ser considerados como representantes dessas concepções que a ciência moderna desenvolveu. Agora, como no passado, os seus verdadeiros representantes devem ser procurados na Alemanha.^{lxxiv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 69)

Tchernychévski assim iniciaria a primeira parte de seu ensaio, deixando claro ao leitor atento qual era a relação entre o intelectual e a sociedade e qual seria a “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Sem sequer mencionar o nome de Feuerbach, haja vista o seu banimento por parte da censura czarista (o nome de Ludwig Feuerbach só pôde ser citado e as suas obras publicadas legalmente na Rússia após a Revolução de 1905), Tchernychévski preencheu as suas primeiras entrelinhas com as concepções essenciais do filósofo alemão: a existência humana precede o pensamento humano, portanto, mesmo quando o ser humano imagina, cria e crê em seres sobre-humanos ou em conceitos puramente abstratos, o seu pensamento ainda assim seria determinado em primeira instância pela sua existência. O pensamento, a filosofia – e mesma a religião – seriam *antropologia*, expressões e emanações

¹⁴³ Mais uma vez, está implícito na observação que Tchernychévski faz à miopia de Proudhon em relação à filosofia adequada para a sua *posição, inclinações e necessidade*, o conceito de *alienação* que, apesar de diversas menções, permaneceu não designado pelo pensador.

humanas a partir de sua relação histórica consigo mesmo e com a natureza, nos termos colocados por Feuerbach.¹⁴⁴

Caso ainda restasse insuficiente a menção filosófica implícita a Feuerbach, Tchernychévski finalizaria o seu grande parêntese introdutório com o trecho anteriormente destacado, reafirmando que os verdadeiros representantes da ciência moderna contemporânea – assim como no passado – deveriam ser encontrados na Alemanha. Para os leitores de “O Contemporâneo”, já estaria bastante clara a referência ao hegeliano de esquerda. No entanto, a ressalva “assim como no passado” sugere a contribuição de outro grande filósofo alemão, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831).

Tchernychévski teve o primeiro acesso às obras de Hegel a partir de seu ingresso na Universidade de São Petersburgo, em 1846, principalmente através de conversas com *divulgadores* ou com colegas. O seu entusiasmo inicial com a obra do *pai da dialética moderna* sustentou-se apenas até o seu contato com a filosofia de Feuerbach que, para Tchernychévski, teria superado e preenchido lacunas na obra de seu antecessor. Desse modo, uma vez que Hegel lhe serviu apenas como estágio intermediário em relação à *verdadeira nova filosofia* feuerbachiana, Tchernychévski criticava aqueles pensadores que, segundo ele, haviam estacionado na filosofia hegeliana. Por exemplo, assim comentaria o aspecto hegeliano do pensamento de Proudhon:

O autor de *De la Justice* tem uma grande vantagem sobre seus rivais filósofos franceses pois é familiarizado com a filosofia alemã. (...) Ele está profundamente impregnado com os princípios da filosofia alemã. (...) Este é um dos seus pontos fortes. Deve-se acrescentar que o seu conhecimento desta filosofia é também uma das razões para a natureza insatisfatória, ou de todo modo, para a imprecisão das suas concepções, precisamente, o fato dele ter aprendido a filosofia alemã sob a forma do sistema de Hegel e ter se detido neste sistema como dedução final, ao passo que a ciência na Alemanha desenvolveu-se mais que isso. O sistema de Hegel, que está imbuído do espírito que dominava a opinião pública na época da Restauração e teve origem durante o Primeiro Império, por si só, já não corresponde ao atual estágio do conhecimento. Também deve ser acrescentado que Hegel, fosse por causa de sua natureza, ou, talvez, deliberadamente, adornava os seus princípios em trajes muito conservadores quando discutia questões políticas ou teológicas. O corajoso plebeu francês, tendo assimilado o método de Hegel, não poderia ficar satisfeito com as suas

¹⁴⁴ Apesar de Feuerbach ter sido a maior influência declarada sobre o pensamento filosófico de Tchernychévski, deve-se incluir também outros integrantes entre os hegelianos de esquerda, como Bruno Bauer (1809-1882) e Max Stirner (1806-1856), além de filósofos naturalistas alemães não ligados à escola hegeliana, como Carl Vogt (1817-1895), Jakob Moleschott (1822-1893) e, principalmente, Ludwig Büchner (1824-1899). É marcante a influência da filosofia materialista alemã, principalmente pós-hegeliana, sobre o pensamento de Tchernychévski, como se verá mais adiante neste capítulo.

deduções e passou a buscar o aprimoramento dos seus princípios que estivessem mais de acordo com o seu espírito e com a sua própria linha de pensamento do que o próprio Hegel tinha sido. Tivesse se familiarizado com o desenvolvimento futuro da ciência na Alemanha, ele teria encontrado o que procurava; mas faltava-lhe este conselho e ele foi deixado por seus próprios meios. (...) Ele tinha lido muitos dos novos filósofos franceses antes de se tornar um discípulo de Hegel. Enquanto alternava o seu sistema, ele muitas vezes cedeu às influências das ideias a que havia se habituado a partir dos livros franceses. Assim, o seu próprio sistema consistia de uma combinação entre a filosofia de Hegel e as concepções dos filósofos franceses, que muitas vezes careciam de espírito científico.¹⁴⁵ (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 67-68)^{lxv}

Portanto, a herança da filosofia hegeliana seria um peso sobre o pensamento de Proudhon, dado que o francês não logrou superá-la ou assimilar adequadamente a obra de Feuerbach.¹⁴⁶ Para Tchernychévski, a obra de Hegel estava circunscrita ao seu tempo – o

¹⁴⁵ Diferentemente de Tchernychévski, para Feuerbach, era justamente a união entre as tradições filosóficas francesa e alemã que daria origem à *nova e verdadeira filosofia*. Em suas “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia” (1842), Feuerbach defenderia que “O verdadeiro filósofo, um só com a vida e com o homem, deve ser o filósofo de sangue galo-germânico. Não desmaieis, ó castos alemães, perante este cruzamento! Já no ano de 1716 exprimiram este pensamento as *Acta Philosophorum* [refere-se ao compêndio sobre a História da Filosofia organizado pelo importante pensador do iluminismo alemão Christoph August Heumann e publicado entre 1715 e 1727]: ‘Se compararmos os *Alemães* e os *Franceses*, descobrimos nos franceses mais vivacidade nos seus *ingenia*, mas mais solidez nos alemães, e poderia com razão afirmar-se que o temperamento que melhor convém à filosofia é o *gálico-germânico*, ou ainda que uma criança que tivesse um francês por pai e uma alemã por mãe deveria (*caeteris paribus*) ser dotada de um bom *ingenium philosophicum*’. Inteiramente correcto; só que agora devemos fazer da mãe uma francesa e do pai um alemão. O coração – o princípio feminino, o sentido do sensível, a sede do materialismo – é de inspiração francesa; a cabeça – o princípio masculino, a sede do idealismo – é de inspiração alemã. O coração faz revoluções, a cabeça reformas; a cabeça põe as coisas em posição, o coração põe-nas em movimento. Mas só onde existe movimento, efervescência, paixão, sangue, sensibilidade, reside também o espírito. Só o *esprit* de um Leibniz, o seu princípio sanguíneo, materialista-idealista, arrancou pela primeira vez os Alemães ao seu pedantismo e ao seu escolasticismo filosóficos” (FEUERBACH, 2008c, p. 12-13. Grifos do autor).

¹⁴⁶ Segundo o seu biógrafo George Woodcock, Proudhon admitia a influência da filosofia hegeliana sobre o seu pensamento e a sua obra. No entanto, ainda não se estaria esclarecida a forma como se deu o acesso de Proudhon à obra de Hegel. Segundo Woodcock, Proudhon já devia conhecer Hegel desde antes de 1840, quando publicou “O que é a propriedade?”, pois nesta obra já havia traços da filosofia hegeliana. No entanto, o biógrafo também confirma que foi a partir do encontro e de longas conversas com Karl Marx, Mikhail Bakúnin e Karl Grün que o pensador francês teria ampliado o seu conhecimento sobre Hegel. Ou seja, o acesso – ou o aprofundamento – de Proudhon à obra de Hegel ter-se-ia dado assim como se passou com Tchernychévski, através de *divulgadores*. Woodcock também nos diz que Karl Grün teria apresentado a Proudhon a obra de Feuerbach. Portanto, Proudhon não seria tão estranho à filosofia feuerbachiana como sugere Tchernychévski. Karl Marx, por seu lado, em relação ao – precário – grau de aproximação de Proudhon com a filosofia de Hegel, registrou em sua “Carta a J. B. Von Schweitzer”, de 24 de janeiro de 1865: “Durante minha estada em Paris em 1844, entrei em relações pessoais com Proudhon. Relembro esta circunstância porque até um certo ponto sou responsável pela sua “*sophistication*”, palavra que os ingleses empregam para designar a falsificação de uma mercadoria. Em longas discussões, muitas vezes prolongadas durante noites inteiras, eu lhe injetava hegelianismo — com grande prejuízo para ele, pois que não sabendo alemão, não podia estudar a coisa a fundo. O que eu havia começado, o sr. Karl Grün, depois de minha expulsão da França, continuou. E este professor de filosofia alemã tinha sobre mim a vantagem de nada entender daquilo que ensinava. (...) A natureza de Proudhon levava-o à dialética. Mas não tendo jamais compreendido a dialética científica, ele não chegou senão ao sofisma” (MARX, 1946). Vê-se que, de maneira mais contundente, Marx também contraria a avaliação de Tchernychévski segundo a qual Proudhon estaria a par da filosofia alemã, particularmente da hegeliana. Para mais sobre a crítica de Marx a Proudhon, ver Karl Marx, *A Miséria da Filosofia*, 1946.

período após a constituição da Confederação Alemã através do Congresso de Viena, depois da derrota de Napoleão, em 1815. A partir de então, a ciência e a filosofia alemãs teriam avançado a ponto de Hegel não mais corresponder ao presente estado do conhecimento (década de 1860). O caráter de sua filosofia, não apenas limitado, estava também vestido em trajes antiquados e conservadores para aquele novo tempo, que já possuía a sua *nova filosofia*. Proudhon, dessa maneira, estaria ligado a uma filosofia que não mais correspondia às necessidades da sua realidade e, dado o seu afastamento dos representantes do “último desenvolvimento da ciência na Alemanha”, não conseguiu solucionar em sua obra as demandas de seu tempo com uma filosofia adequada.

No entanto, a importância que a obra de Hegel teve sobre o desenvolvimento filosófico de Tchernychévski extrapola essa breve análise sobre os limites da filosofia *proudhoniana*. Cabe, portanto, demorar-se um pouco mais na relação entre o pensador russo e o *velho* filósofo alemão. Em diversos artigos escritos ao longo de toda a sua vida, Tchernychévski pretendeu expor a importância filosófica de Hegel e, particularmente, a sua influência sobre a *intelligentsia* russa. Marcadamente, a geração de Bielínski – dos anos 1830 ao final dos anos 40 – teria assimilado profundamente as contribuições do filósofo alemão, tendo inclusive auxiliado a superá-las a partir dos trabalhos de Bielínski e Herzen.

Curiosamente, o processo histórico de assimilação e posterior superação da filosofia hegeliana entre a *intelligentsia* liberal e radical, entre 1830 e início dos anos 1850, repetir-se-ia – de maneira bastante abreviada – no percurso do desenvolvimento intelectual de Tchernychévski no anos iniciais da Universidade de São Petersburgo, a partir de 1846, quando, tão rápido quanto assimilou a filosofia de Hegel, a abandonou em favor da *nova filosofia* de Feuerbach. Em um trabalho bastante posterior, de 1888, o “Prefácio à Terceira Edição de 'As Relações Estéticas da Arte com a Realidade'”, escrito no exílio, Tchernychévski dedicaria as primeiras linhas à análise histórico-filosófica da *intelligentsia* russa e à sua relação com a obra do grande filósofo alemão:¹⁴⁷

¹⁴⁷ Tchernychévski publicou a sua dissertação de mestrado “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade” em 1855, na edição de maio de “O Contemporâneo”. A publicação teria mais duas edições, uma em 1865 e outra preparada por Tchernychévski em 1888, um ano antes de sua morte, quando ainda cumpria exílio em Astrakhan. Por força da censura, no entanto, a edição de 1888 seria publicada apenas em 1906, junto à publicação de suas obras completas. Para aquela última edição, o autor havia elaborado um novo prefácio, reconhecido por seu grande valor histórico e elucidativo em relação às suas influências filosóficas. É neste “Prefácio à Terceira Edição de 'As Relações Estéticas da Arte com a Realidade'”, ora comentado, que o autor fez, pela primeira vez em sua obra, menção explícita ao nome de *Feuerbach*, banido pela censura até a Revolução de 1905. Esta obra será designada, a partir daqui, apenas de “Prefácio à Terceira Edição”.

Nos anos quarenta [1840], a maioria das pessoas instruídas na Rússia tomou um vivo interesse pela filosofia alemã. Nossos melhores jornalistas levaram ao público russo, tanto quanto isso era possível, as ideias então predominantes na filosofia alemã. Eram as ideias de Hegel e de seus discípulos. No presente momento poucos seguidores de Hegel sobrexistem na Alemanha; restam ainda menos na Rússia. Mas, no final dos anos quarenta e início dos anos cinquenta, a sua filosofia predominou em nossa literatura. Praticamente todas as pessoas de mente ilustrada simpatizavam com ela, na medida em que se familiarizavam através de exposições incompletas feitas por nossos jornalistas. Alguns poucos, tendo o hábito de ler os livros de filosofia na língua alemã, explicavam em seus círculos o que havia sido deixado de dizer nas exposições impressas russas. Estes comentadores eram ouvidos avidamente e gozavam do profundo respeito de seus companheiros em busca de conhecimento.^{lxxvi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 413)

Tchernychévski refere-se fundamentalmente ao percurso filosófico de Bielínski que, embora não dominasse o idioma alemão, “o seu conhecimento da filosofia alemã era tal que, mesmo na Alemanha, não seria possível encontrar dez homens que a compreendessem tão clara e profundamente quanto ele”^{lxxvii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 67). Como já mencionado, o papel dos *divulgadores* da filosofia alemã, professores, jornalistas, críticos literários ou pensadores livres membros da *intelligentsia*, marcaria não apenas a aproximação de Bielínski com Hegel, como a do próprio Tchernychévski e, sem dúvida, a de grande parte dos pensadores contemporâneos ávidos por conhecimento. Mais tarde, o próprio Bielínski submeteu Hegel à crítica e se desvencilharia da influência do filósofo alemão, o que, para Tchernychévski, dava-lhe ainda maior valor e sublinhava a grande contribuição do crítico russo, que seguia o passo das novas descobertas da filosofia alemã contemporânea.

Em solo russo, Bielínski pode ser tido como a maior influência na obra de Tchernychévski. Este último, inclusive, tomaria lugar na crítica literária russa como o seu sucessor. Mais de trinta anos antes do “Prefácio à Terceira Edição”, entre 1855 e 1856, Tchernychévski publicara uma série de nove “Ensaio sobre o Período Gogoliano da Literatura Russa”, importante coletânea crítica sobre a literatura russa nas décadas de 1830 e 1840 e, fundamentalmente, uma grande revisão histórica e filosófica sobre a obra de Bielínski e, em menor medida, de Aleksandr Herzen. No sexto ensaio da série, publicado em 1856, no Nº 9 de “O Contemporâneo”, no qual Tchernychévski discute particularmente as influências filosóficas de Bielínski, aquele procedeu a uma extensa análise da filosofia hegeliana.¹⁴⁸ O

¹⁴⁸ Segundo Plekhánov, um dos objetivos de Tchernychévski ao elaborar os seus ensaios, teria sido trazer de volta a filosofia para o seio dos debates da crítica literária russa, cuja presença teria se esvanecido após a morte de Bielínski em 1848. Plekhánov, citando Tchernychévski, afirma que “O interesse pela filosofia, tão forte aqui nos anos trinta e quarenta, foi completamente insignificante durante as quatro décadas seguintes. O que o próprio Tchernychévski pensou sobre esse declínio pode ser visto na sua seguinte passagem:

pensador russo, após uma breve abordagem histórica da filosofia escolástica, chegou ao que considerava as principais contribuições filosóficas de Hegel: o método dialético de raciocínio e a postulação da *verdade* como o objetivo supremo do pensamento.

Para Tchernychévski, a ciência e a filosofia até o final do século XVII estavam nas mãos de filósofos de cátedra, que cultivavam apenas a razão pura e o pensamento abstrato, presos ao método escolástico. Hegel representaria a *nova onda* filosófica trazida pelo final do século XVIII que, apesar de ainda não desposar a *verdadeira filosofia*, teria avançado sobre o “pensamento fantasmagórico” dos séculos anteriores. Segundo Tchernychévski, Hegel teria recuperado o coração, o estômago e as mãos dos homens, o mundo sensível, mas alojado todos eles no cérebro. Assim, o alemão teria dado lugar ao “concreto pensado” em detrimento do “abstrato pensado”, através de seu “método especulativo” ou “transcendental” que, no entanto, ainda não libertaria os sentidos e as outras “capacidades humanas” da supremacia do pensamento.

Pensar é apenas uma das capacidades do homem; o conhecimento é apenas um dos seus objetivos. Dessa maneira, pensar sobre problemas abstratos por si só não satisfaz inteiramente o homem. Ele também quer amar e viver; não apenas conhecer, mas também desfrutar; não apenas pensar, mas também agir. Hoje em dia, todo mundo compreende isso – tal é o espírito da época, tal é o poder da era em que tudo se explica. Mas, no século XVII, a ciência estava nas mãos de filósofos de cátedra que conheciam apenas livros, que limitavam-se a pensar sobre problemas científicos, evitavam a vida e não entendiam dos assuntos mundanos. Quando, no século XVIII, a vida exigiu seus direitos com tal vigor que acordou até mesmo os estudiosos alemães, eles perceberam a insuficiência de seus antigos métodos filosóficos, que baseavam tudo em silogismos, que tomavam concepções abstratas como a medida de todas as coisas. (...) A essência desta [nova] tentativa era que a mente, rejeitando conceitos abstratos, passaria a pensar nos chamados conceitos “concretos” – por exemplo, ao pensar sobre o homem, não basear suas conclusões sobre o velho postulado: “o homem é um ser dotado de razão”, mas em um homem de verdade, com as mãos e os pés, um coração e um estômago. Este foi um grande passo adiante. (...) Hegel foi o último e o mais importante dos pensadores que permaneceu hesitante nesta primeira fase da conversão do filósofo de cátedra em um homem vivo. O sistema que era baseado nesta substituição de conceitos mais concretos em lugar daqueles abstratos, é claro, era muito mais novo e completo do que os

“discussões filosóficas estão agora praticamente esquecidas pelas nossas literatura e crítica. Não queremos avaliar o quanto a literatura e a crítica ganharam a partir deste esquecimento – parece que elas não ganharam nada e perderam bastante”. (...) O interesse em questões filosóficas reviveu novamente aqui agora. Mas a nossa anterior e prolongada falta de preocupação com a filosofia resultou no fato de que cada ideia filosófica obsoleta é recebida aqui como uma importante descoberta filosófica” (PLEKHÁNOV, 2004, p. 248). Plekhánov problematizou a ressaca que teria sofrido a filosofia na Rússia até o início do século XX, enquanto Tchernychévski teria feito o mesmo em relação ao período imediatamente anterior à década de 1860. Nesse período, por recolocar as questões filosóficas – e políticas – no centro das discussões da crítica russa, Tchernychévski seria consagrado o sucessor de Bielínski.

antigos sistemas totalmente abstratos, que estudavam não as pessoas como elas realmente eram, mas fantasmas criados pelo método anterior de pensamento, que negava que o homem tinha qualquer capacidade e objetivo que não fosse o do pensamento e que, de todos os órgãos do ser humano, considerava apenas o cérebro como sendo digno de sua atenção. É por isso que o pensamento “transcendental” ou “especulativo” (que se esforça por basear suas conclusões em concepções de objetos reais) era merecidamente orgulhoso do fato de que era mais concreto do que o antigo método escolástico; e o antigo método de basear tudo em conceitos abstratos ficou conhecido pelo nome de “pensamento fantasmagórico” que pertencia à “mente abstrata, ou à razão” (*Verstand*).^{lxxviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953a, p. 459-461)

O “grande passo adiante de Hegel” teria sido voltar os olhos da mente para a realidade humana. Torcer diametralmente a atenção da filosofia de dentro da mente, com os seus silogismos, para fora dos olhos, para o objeto concreto *pensado*. Faltava-lhe, no entanto, o passo decisivo: apesar da grande conquista que foi contemplar o homem em sua realidade e objetividade, faltava “viver”, “amar”, “desfrutar” e “agir”, dotar o filósofo e a filosofia de vida humana. Tchernychévski assinalava em Hegel a ausência do *homem total*, que só seria representado na futura filosofia de Feuerbach. Admitia também que Hegel estava muito perto da verdade e que alguns aspectos de sua filosofia permaneceram válidos mesmo após a sua superação e que, para ser justo com a filosofia alemã, dever-se-ia incluir também Kant e Fichte na linha do desenvolvimento da filosofia hegeliana.

Os dois principais aspectos que aproximariam Hegel da *verdadeira filosofia* seriam, como já adiantado, a concepção da *verdade* como fim último do pensamento filosófico e o método dialético, que nada mais seria que o meio de se acessar inequivocamente a *verdade*. Obviamente, não é de se esperar que os filósofos anteriores se eximissem da busca da *verdade*. O que Tchernychévski pretendia salientar era que a *verdade* não poderia restar circunscrita aos silogismos escolásticos, mas que também deveria se inscrever – e principalmente – fora deles, na relação concreta entre o sujeito e o objeto reais. Para o pensador russo, os sistemas lógico-filosóficos poderiam encerrar apenas *verdades* limitadas sob medida para a ciência escolástica, mas que preteriria a *verdade imparcial* em favor da confirmação de seus “estimados preconceitos” e seus “erros convenientes”.

Contra a filosofia pregressa, Hegel teria reconstituído “o método dialético de pensamento”, que funcionaria para Tchernychévski como um “método preventivo” contra o pensamento escolástico subjetivo, que era sujeito a ceder aos preconceitos e às inclinações individuais dos filósofos e cientistas. O novo método garantiria a elucidação da *verdade* isenta

de subjetividade, pois que preconizava que o objeto fosse analisado não a partir de categorias já positivadas, mas a partir do exame de todas as variáveis que agiam sobre o objeto – fossem ela em consonância com o efeito esperado, fossem em oposição. Dessa maneira que o método dialético hegeliano foi interpretado por Tchernychévski como uma análise científica de *todos os lados*, e essa característica é que marcaria a sua aproximação com a realidade: “explicar a realidade tornara-se o dever supremo do pensamento filosófico”.

Se o estudo *verdadeiramente* científico de um objeto dependeria da análise de todas as variáveis em torno de si, das suas condições de “lugar e tempo”, Tchernychévski rapidamente compreendeu que da mesma forma o estudo de um fato, bem como da ação e do comportamento humano, dependeria da análise de todas as *circunstâncias*, do seu ambiente. Apenas assim, ter-se-ia alcançado o conhecimento *concreto*, como recomendava a filosofia hegeliana. Unindo a sua interpretação da moderna dialética hegeliana à sua assimilação da equivalência entre *verdade* e *bem* (também de matriz hegeliana), Tchernychévski teria dado origem à sua *Ética*:¹⁴⁹

“A verdade é a meta suprema do pensamento; busque a verdade, pois na verdade está o bem; seja a verdade qual for, ela é melhor do que a mentira; o primeiro dever do pensador é não recuar de quaisquer resultados; ele deve estar preparado para sacrificar suas mais caras opiniões à verdade. O erro é a fonte de toda ruína; a verdade é o bem supremo e a fonte de todos os outros bens”. Para ser capaz de avaliar a extrema importância deste preceito, comum à filosofia alemã como um todo desde os tempos de Kant, mas expresso com vigor excepcional por Hegel, é preciso lembrar quão estranhas e estreitas restrições os pensadores de outras escolas daquele período impuseram à verdade. Eles partiam a filosofar apenas para “justificar suas estimadas convicções”, ou seja, eles não buscavam a verdade, mas suporte para os seus preconceitos. Cada um tomou da verdade apenas o que lhe agradava e rejeitou toda verdade que lhe era desagradável, admitindo sem reservas que um erro conveniente lhe satisfazia muito mais do que a verdade imparcial. Os filósofos alemães (especialmente Hegel) chamaram essa prática de não buscar a verdade mas a confirmação do preconceito conveniente de “pensamento subjetivo”, filosofar por prazer pessoal e não pela necessidade vital da verdade. Hegel denunciou ferozmente este passatempo inútil e pernicioso. Como precaução necessária contra as inclinações de afastar-se da verdade a fim de acomodar os desejos e preconceitos pessoais, Hegel propôs o seu celebrado “método dialético de pensamento”. A essência deste método reside em que o pensador não deve contentar-se com qualquer dedução positiva, mas descobrir se o objeto que está analisando contém qualidades e forças opostas àquelas que lhe tinha

¹⁴⁹ Como se verá no próximo, o pensador perscrutaria o comportamento humano não apenas a partir de sua subjetividade (*vontade, desejo de prazer*), mas também das *circunstâncias externas* que agiriam sobre o indivíduo. Na ação humana, a identidade entre a *verdade* e o *bem* seria realizada no *princípio utilitarista*, que corresponderia a um só tempo à satisfação do prazer individual e à garantia do bem maior geral, de maneira a satisfazer a equação *verdade = utilidade = bem*.

apresentado à primeira vista. Assim, o pensador era obrigado a examinar o objeto de todos os lados, e a verdade apareceu para ele apenas como uma consequência do conflito entre todas as possíveis opiniões opostas. Gradualmente, como resultado deste método, as concepções anteriores e unilaterais de um objeto eram suplantadas por uma investigação completa e de todos os lados, e uma concepção viva era obtida a partir de todas as qualidades reais de um objeto. Explicar a realidade tornara-se o dever supremo do pensamento filosófico. Como resultado, uma atenção extraordinária foi dada à realidade, que havia sido anteriormente ignorada e distorcida sem cerimônia a fim de agradar os preconceitos pessoais unilaterais. Assim, a busca consciente e incansável pela verdade tomou o lugar das antigas interpretações arbitrárias. Na realidade, tudo depende das circunstâncias, das condições de espaço e tempo e, então, Hegel descobriu que as máximas gerais pelas quais o bem e o mal eram julgados sem uma análise das causas e circunstâncias que dão origem a um dado fenômeno, que aqueles aforismos gerais e abstratos eram insatisfatórios. Cada objeto, cada fenômeno tem seu próprio significado e ele deve ser julgado de acordo com as circunstâncias, com o ambiente no qual ele existe. Esta regra era expressa pela fórmula: “Não há nenhuma verdade abstrata; a verdade é concreta”, ou seja, um julgamento definido pode ser pronunciado apenas acerca de um fato definido, após analisar todas as circunstâncias das quais ele depende.^{lxxix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953a, p. 464-465)

Diante do que parecia ser uma assimilação adequada da dialética hegeliana, Plekhánov chamou atenção para os limites da interpretação de Tchernychévski. Apesar do seu esforço em reconhecer e superar o idealismo hegeliano, Tchernychévski não teria ele próprio se desvencilhado de uma leitura idealista do método dialético proposto por Hegel. Segundo Plekhánov, não bastava para se caracterizar a dialética que o estudioso se inteirasse de todas as possíveis causas que originassem ou acompanhassem o objeto ou fenômeno. Isso seria apenas um necessário ponto de partida para se alcançar um pensamento *verdadeiro*. O que diferenciava e designava a dialética hegeliana – e esta a sua principal característica e contribuição à história da filosofia – é que esta se relacionaria *apenas* com as causas e condições do fenômeno em si e não se sujeitaria às vicissitudes do pesquisador. Ou seja, a dialética hegeliana se assentaria no postulado que é o curso das coisas que influenciaria o curso das ideias e não o contrário.

A não compreensão dessa premissa básica da dialética hegeliana teria, segundo Plekhánov, custado ao pensamento de Tchernychévski uma cisão não solucionada entre materialismo e idealismo. Enquanto permaneceria materialista no campo da filosofia em geral, no campo do método, estaria circunscrito ao idealismo. Restar idealista precisamente diante do *método* filosófico acarretaria que, ao aplicá-lo nas análises histórica e social, as suas elaborações sobre a História e sobre a sociedade quedassem igualmente idealistas. Para Plekhánov, tal *limite* de seu pensamento filosófico se deveria à sua associação com o

pensamento de Feuerbach que, tal qual Tchernychévski, teria desenvolvido apenas em embrião uma *dialética materialista*.

Muito disso é correto. O método dialético é de fato bastante incompatível com “aforismos gerais e abstratos”, com base no que as pessoas julgavam fenômenos – e, infelizmente, muitas vezes ainda o fazem – sem examinar as circunstâncias e as causas que dão origem a eles. E Tchernychévski tem, certamente, toda a razão em considerar isso como uma grande vantagem do método dialético. Mas precisamente porque ele está certo neste caso, deve-se reconhecer que ele estava errado em considerar a atitude atenta para com realidade, que obriga o pensador a examinar o objeto a partir de todos os lados, como a *principal* característica distintiva do método dialético. Uma atitude atenta para com a realidade é, naturalmente, uma condição essencial para o pensamento adequado. Mas o método dialético é caracterizado primeira e principalmente pelo fato de que ele olha para as forças que determinam o desenvolvimento de um fenômeno no fenômeno em si e não nas preferências do investigador. (...) A fim de compreender plenamente a natureza materialista do método dialético, é preciso perceber que a sua força reside na consciência de que o curso das ideias é determinado pelo curso das coisas e que, portanto, a lógica subjetiva do pensador deve seguir a lógica objetiva do fenômeno sob investigação. (...) Isso também foi negligenciado por Tchernychévski, que em sua descrição desse método o reduz a um cânone – como Kant teria feito – que obriga o pensador a examinar o objeto de todos os lados. Mas a consciência da necessidade de examinar um objeto de todos os lados não é de forma alguma equivalente à consciência do fato de que o curso deste exame deve ser determinado totalmente pela lógica do desenvolvimento do próprio objeto. E o investigador que não estiver plenamente ciente desta segunda verdade pode facilmente permanecer um idealista, mesmo tendo a atitude mais atenta para com o objeto e o mais abrangente estudo sobre ele. Veremos adiante que Tchernychévski, que era um determinado materialista em filosofia, permaneceu um idealista em suas concepções histórica e social. Na filosofia, sua atenção foi atraída principalmente pela relação do sujeito com o objeto. E ele resolveu esta questão de uma forma materialista. Mas ele teve relativamente pouco interesse na questão do método a ser adotado pelo investigador que tinha uma visão materialista da relação do sujeito com o objeto. (...) Tchernychévski era materialista; mas em suas concepções filosóficas encontra-se apenas o embrião – perfeitamente viável, é verdade – da dialética materialista. Não irá nos surpreender se nos lembrarmos que a filosofia de seu professor, Feuerbach, também sofria do mesmo defeito. Apenas Marx e Engels, que também passaram pela escola de Feuerbach em seu tempo, conseguiram sanar este defeito e fazer do materialismo moderno uma doutrina essencialmente dialética.¹⁵⁰ (PLEKHÁNOV, 2004, p. 250-252)^{lxxx}

¹⁵⁰ Como se pode ver, neste aspecto, Lênin era da mesma opinião de Plekhánov: “Tchernychévski é o único verdadeiramente grande escritor russo que, dos anos cinquenta até 1888, foi capaz de manter-se ao nível de um materialismo filosófico integral e que rejeitou o miserável absurdo dos neo-kantianos, positivistas, machistas [refere-se aos adeptos de Ernst Mach (1831-1916), físico e filósofo positivista austríaco] e outros estúpidos. No entanto, Tchernychévski não logrou ascender, ou melhor, devido ao atraso da vida russa, foi incapaz de se elevar ao nível do materialismo dialético de Marx e Engels” (LÊNIN, 1972b).

Em sua obra “O Desenvolvimento da Visão Monista da História”, de 1895, Plekhánov também iria apontar e criticar outro ponto na *insuficiente* assimilação da filosofia hegeliana por Tchernychévski. Ao analisar o artigo “Crítica ao Preconceito Filosófico contra a Propriedade Comunal”, publicado em 1858 por Tchernychévski, em “O Contemporâneo”, Plekhánov constatou que o seu antecessor teria realizado uma análise da questão da propriedade aplicando apenas parcialmente o método dialético hegeliano, permanecendo *abstrata* a abordagem do seu objeto. Tchernychévski teria lançado mão da tríade tese-antítese-síntese para solucionar a questão sobre o desenvolvimento histórico da *propriedade*: esta teria se originado de forma *comunal*, passaria à forma da *propriedade privada* e retornaria, respeitando a *superação sintética* hegeliana, à forma de *propriedade social*. Seria tão somente a aplicação da lei do desenvolvimento geral à *propriedade*.

Plekhánov, no entanto, preocupava-se com uma possível conclusão da *tríade* hegeliana assim exposta, pois esta poderia sugerir que, uma vez que a Rússia ainda preservava em seu território a cultura e as instituições ligadas à *propriedade comunal*, esta poderia abreviar o seu caminho rumo ao terceiro estágio, da *propriedade social*. Por isso, taxou o raciocínio *pretensamente* dialético de Tchernychévski de brilhante, porém ingênuo e não convincente, pois deixava de lado as próprias exigências da dialética hegeliana, quais fossem a “observação do fenômeno em suas condições reais, ponderando todas as condições concretas e todas as circunstâncias de tempo e espaço”^{lxxxix} (PLEKHÁNOV, 1974). Tchernychévski teria procedido a um *salto* grandioso e por isso mesmo não teria abdicado do terreno da *abstração*.

De acordo com o trecho citado anteriormente, Feuerbach teria sido o responsável filosoficamente pela limitada apreensão da dialética por Tchernychévski. Teriam ambos incorrido no mesmo erro, que só seria superado com o advento da obra de Marx e Engels. Sendo um dos primeiros marxistas russos, evidentemente, a análise de Plekhánov sobre a obra de Tchernychévski o posicionava necessariamente em relação à obra dos fundadores do marxismo. Não apenas Plekhánov agiria assim, como os sucessivos marxistas russos que comentariam as contribuições e limitações de Tchernychévski a partir dele, de Lunatchárski a Lênin. O ponto de vista geral do marxismo russo era que Tchernychévski teria praticado um movimento duplo de aproximação – prenúncio – e afastamento da obra de Karl Marx, cujo limite era precisamente a obra de Feuerbach. Enquanto o alemão o teria superado e, com isso, elaborado o *materialismo histórico-dialético*, Tchernychévski teria estacionado no limite *aquém do arroio de fogo*.¹⁵¹

¹⁵¹ Na obra “Lutero como árbitro entre Strauss e Feuerbach” (*Luther als Schiedsrichter zwischen Strauss und Feuerbach*, 1842), escrita pelo assim chamado “jovem Marx”, o alemão brinca com o sentido literal do

A crítica de Plekhánov sugere também que, ao lado de um apropriado reconhecimento e posicionamento histórico da obra de Hegel, Tchernychévski – diferente do que ele próprio supunha – não havia assimilado integralmente e nem, portanto, superado a contribuição do grande filósofo alemão. Tal *superação limitada* da filosofia hegeliana deixaria as suas marcas no seu próprio pensamento filosófico, o que o teria impedido de ascender a uma elaboração tal qual aquela empreendida pelo marxismo. Apesar disso, em se tratando do próprio Tchernychévski, se lhe faltava a obra de Karl Marx como horizonte – da qual nem mesmo tinha conhecimento, restava-lhe como o seu próprio horizonte pleno e satisfatório a obra de Feuerbach. É interessante notar como, apesar das suas deficiências apontadas por Plekhánov, as linhas histórico-filosóficas descritas pelos dois pensadores russos até o ápice da respectiva filosofia materialista (Feuerbach para Tchernychévski, Marx para Plekhánov) equivaliam-se em certa medida. É suficiente, para constatá-lo, examinar a análise histórica e filosófica que Tchernychévski desenvolve a partir de Hegel até o advento da obra de Feuerbach. Assim, como Plekhánov, Tchernychévski havia criticado vigorosamente o grande filósofo alemão. Apesar das suas grandes contribuições, como o estabelecimento da *verdade* como princípio da ciência e da filosofia e o *método dialético do pensamento*, que teriam conferido uma *unidade sistemática* ao pensamento humano, a filosofia de Hegel ainda seria insuficiente, pois

Os princípios de Hegel eram extremamente amplos e poderosos; suas deduções eram estreitas e frágeis. Apesar de todo o seu gênio colossal, o grande pensador possuía força suficiente apenas para exprimir ideias gerais, mas não o bastante para manter-se fiel aos seus princípios e para, logicamente, extrair deles todas as deduções necessárias. Ele percebeu a verdade, mas apenas em seu contorno mais geral, abstrato e de todo indefinido. Apenas a geração seguinte seria capaz de encará-la face a face. Hegel não apenas era incapaz de extrair as deduções a partir de seus princípios, mas os seus próprios princípios não eram completamente claros para ele, eram nebulosos. A geração seguinte de pensadores deu um passo adiante e os princípios que eram expressos de maneira vaga, unilateral e abstrata por Hegel surgiram em toda a sua plenitude e clareza. Então, não restou espaço para vacilação, a dualidade desapareceu, as falsas conclusões introduzidas na ciência pela inconsistência de Hegel no desenvolvimento de suas proposições fundamentais foram eliminadas, e o conteúdo da filosofia foi posto em harmonia com as verdades fundamentais. Tal foi o curso dos

sobrenome “Feuerbach”, que pode ser traduzido como “arroio (pequeno rio) de fogo”. Apesar da crítica devastadora que faria às limitações de Feuerbach no futuro, Marx deixou registrada a importância do seu antecessor para o desenvolvimento do seu próprio pensamento filosófico: “E a vós, teólogos e filósofos especulativos, aconselho-vos: libertai-vos dos conceitos e dos preconceitos da filosofia especulativa anterior, se quereis chegar por outro caminho às coisas tais como são, isto é, à verdade. Para a verdade e a liberdade, não tendes outro caminho a não ser o que passa pelo arroio de fogo. Feuerbach é o purgatório do presente” (MARX apud REDYSON, 2011, p. 12). Observar que em Deyve Redyson, *Ludwig Feuerbach e o jovem Marx: a religião e o materialismo antropológico dialético*, 2011, o autor problematiza se o trecho anterior seria de autoria do Marx ou do próprio Feuerbach.

acontecimentos na Alemanha e da mesma forma se deu em nosso país. O desenvolvimento de concepções consistentes a partir das premissas ambíguas e totalmente inaplicáveis de Hegel teve lugar em nosso país, em parte, pela influência dos pensadores alemães que apareceram depois de Hegel e, em parte – podemos dizer com orgulho – como resultado de nossos próprios esforços. Aqui, pela primeira vez, a mente russa provou que era capaz de tomar parte no desenvolvimento da ciência mundial.¹⁵² (TCHERNYCHÉVSKI, 1953a, p. 460-462)

Tal era a importância da filosofia hegeliana em nosso país. Serviu como a ponte entre a filosofia estéril e escolástica que beirava a apatia e a ignorância e a concepção simples e lúcida da literatura e da vida, porque, como já tentamos explicar, seus princípios continham o germe dessa concepção. Mentes fervorosas e resolutas, como Bielínski e diversas outras, não podiam continuar satisfeitas com as estreitas deduções às quais se limitava a operação dos princípios do sistema de Hegel. Logo eles perceberam a inadequação dos próprios princípios daquele pensador. Assim, abandonaram a sua fé absoluta em seu sistema e seguiram adiante; não pararam, como Hegel o fez, no meio do caminho. No entanto, até o final, mantiveram o respeito por sua filosofia, com a qual tinham por certo um grande débito.^{lxxxii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953a, p. 466-467)

Indiferente à justa crítica que lhe seria feita no futuro por Plekhánov, Tchernychévski, após prestar o devido reconhecimento a Hegel, fez cair sobre o filósofo o peso e a contundência de sua própria crítica. Para a história ficaria a ironia de ter qualificado as limitações de Hegel em termos semelhantes aos que Plekhánov qualificou as suas: “abstratas”, “vagas” e “nebulosas”.¹⁵³ Mas a saída de cena de Hegel prestaria o serviço de ceder espaço à *nova filosofia*, pelas mãos tanto de novos pensadores alemães quanto de pensadores russos, como Herzen e Bielínski. Estes não teriam estacionado a meio caminho, tendo concluído o percurso deixado incompleto por Hegel.

Eis que, percorrido esta primeira trajetória de seu desenvolvimento intelectual, praticamente toda ela concentrada entre os anos 1846 e 1850, pôde-se alcançar o vértice do pensamento filosófico de Tchernychévski, a obra do hegeliano de esquerda Ludwig

¹⁵² Tchernychévski, provavelmente, refere-se aqui a Aleksandr Herzen e à sua obra “Cartas sobre o Estudo da Natureza” (*Письма об изучении природы*), publicadas nos “Anais da Pátria” entre 1845 e 1846. Herzen também era considerado por Lênin como um grande representante russo do empirismo científico no século XIX tendo, segundo o bolchevique, chegado às bordas do materialismo dialético (TCHERNYCHÉVSKI, 1953a, p. 593).

¹⁵³ Poder-se-ia perguntar em que medida a crítica de Plekhánov a Tchernychévski não seria devida também, ou precisamente, ao próprio Hegel. Ou seja, não teria Plekhánov exigido de Tchernychévski um refinamento filosófico em par com o materialismo dialético ausente na própria filosofia hegeliana? Ou ainda, algum bolchevique – como Lunatchárski – poderia ter perguntado, até que ponto a assimilação de Hegel pelo próprio Plekhánov estaria em conformidade com a filosofia do alemão? Inúmeras questões surgem a partir das discussões no campo do materialismo filosófico e de seu desenvolvimento histórico. Infelizmente, o presente trabalho não se debruçará com mais atenção sobre este instigante debate. Além da crítica póstuma feita por Plekhánov a Tchernychévski, vista acima, poderá ser conferida também, mais adiante, a crítica – também póstuma – de Lunatchárski a Plekhánov, quando aquele tratou da questão da *Ética* nos primeiros anos do regime soviético.

Feuerbach.¹⁵⁴

Segundo Tchernychévski, mesmo antes da morte de Hegel, em 1831, alguns dos seus discípulos já tinham iniciado o processo de rompimento da unidade de seu pensamento. Em 1830, Feuerbach publicou anonimamente “Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade” (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), que já anunciava certa independência em relação a Hegel e, em 1835, David Friedrich Strauss (1808-1874), com a publicação de sua visão histórica de “A vida de Jesus” (*Das Leben Jesu*), determinaria os novos caminhos da escola

¹⁵⁴ Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872) foi um importante filósofo alemão, reconhecido por seus estudos histórico-filosóficos sobre a religião. O seu pai, Paul Johann Anselm Ritter von Feuerbach (1775-1833), era um famoso jurista e acadêmico alemão – feito *nobre* em 1808 – e alguns dos seus irmãos também ocuparam posições acadêmicas de destaque. Ludwig Feuerbach nasceu em Landshut, no estado alemão da Baviera. Feuerbach interessou-se desde cedo pela religião, particularmente pela *teologia cristã especulativa* proposta pelo teólogo hegeliano Karl Daub (1765-1836), que tentava conciliar teologia e filosofia. Ingressou na Universidade de Heidelberg, em 1823, para estudar teologia, onde passaria a ter aulas com Daub. Acabou por se interessar ainda mais pela filosofia hegeliana, partindo em 1824 para a Universidade de Berlim para que pudesse ter aulas com o próprio Hegel, acompanhando as suas conferências sobre Lógica, Metafísica e Filosofia da Religião. Feuerbach possuía grande interesse pela natureza, o que o levaria, além dos estudos, a percorrer o leito do rio Reno até Colônia e também a seguir até Berlim praticamente a pé (como também o fazia Proudhon, ver nota 141). Também estudou anatomia, botânica e fisiologia na Universidade de Erlangen e, em 1828, apresentou a sua dissertação “Sobre a Infinitude, Unidade e Universalidade da Razão” (*De infinitate, unitate, atque, communitate, rationis*), na qual já despontavam as suas primeiras críticas a Hegel, apesar de tê-la enviado ao filósofo para a sua aprovação acompanhada de sua conhecida “Carta a Hegel”, de 22 de novembro de 1828. Em 1829, tornou-se professor livre-docente da Universidade de Erlangen, passando a ministrar conferências (*lectures*) sobre a História da Filosofia, Lógica e Metafísica. Em 1830, publicou anonimamente “Pensamentos sobre a Morte e a Imortalidade” (*Gedanken über Tod und Unsterblichkeit*), que lhe custaria a sua posição em Erlangen, sendo recusadas as suas conferências em 1832. Na década de 1830, publicou também três grandes coletâneas da história da filosofia que lhe valeriam grande reconhecimento: “A História da Filosofia Moderna de Bacon de Verulamio a Baruch Spinoza” (*Geschichte der neuern Philosophie von Bacon von Verulam bis Benedict Spinoza*), de 1833; “Apresentação, Desenvolvimento e Crítica de Filosofia de Leibniz” (*Darstellung, Entwicklung und Kritik der Leibnizschen Philosophie*), de 1837; e “Pierre Bayle, uma Contribuição à História da Filosofia e da Humanidade” (*Pierre Bayle. Ein Beitrag zur Geschichte der Philosophie und Menschheit*), de 1838. Desde 1833, Feuerbach já colaborava para o mais importante jornal hegeliano de então, os “Anais da Crítica Científica” (*Jahrbücher für wissenschaftliche Kritik*), que havia sido estabelecido pelo próprio Hegel em 1826. Em 1837, casou-se e retirou-se para o campo, onde passaria a administrar a fábrica de porcelana de propriedade de sua esposa, Bertha Löw (1803-1883). A partir de então, Feuerbach passou também a contribuir para o jornal “Anais de Ciência e Arte Alemãs de Halle” *Hallische Jahrbücher für deutsche Wissenschaft und Kunst*, de Arnold Ruge (1802-1880), que seria o porta-voz dos jovens hegelianos (começou a ser publicado a partir de 1838, período em que Ruge ministrava conferências na Universidade de Halle, na Saxônia). Em 1839, publicou a sua “Crítica da Filosofia Hegeliana” (*Zur Kritik der Hegelschen Philosophie*) e o *Hallische Jahrbücher* já sofria forte censura do governo, mudando sucessivamente de sede da Prússia para Dresden, então para a Suíça e finalmente para a França, em Paris, em 1844, quando passou a se chamar *Deutsch-Französische Jahrbücher*; os “Anais Franco-Alemãs”, e ser editado por, além de Arnold Ruge, Karl Marx. Depois de alguns anos de enfrentamento político com o governo prussiano, e particularmente com a censura, Feuerbach elaboraria a sua obra mais contundente, que exporia a relação entre a religião, a filosofia e a política na Alemanha da Era *Vormärz*. Após dois anos de pesquisa, publicou em Leipzig, em 1841, “A Essência do Cristianismo” (*Das Wesen des Christentums*), obra que o consagraria definitivamente e na qual propunha, entre outros temas, uma abordagem histórica e filosófica da religião e a tese da religião como projeção do indivíduo, dando corpo a certa *protopsicanálise*. “A Essência do Cristianismo” o tornaria o líder dos *hegelianos de esquerda*. Dado o radicalismo de Feuerbach, a polícia secreta prussiana certa vez chegou a invadir a sua residência e a vasculhar os seus documentos e correspondências. Nos anos seguintes, Feuerbach incrementaria a sua análise histórica à religião e a sua crítica a Hegel com as obras “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia” (*Vorläufigen Thesen zur Reformation der Philosophie*) e “Necessidade de uma Reforma da Filosofia” (*Notwendigkeit einer Reform der Philosophie*), ambas de 1842,

hegeliana, dividida entre hegelianos de direita, de centro e de esquerda.

Para Tchernychévski, Feuerbach destacava-se entre os hegelianos de esquerda, pois as suas publicações “A História de Filosofia Moderna de Bacon de Verulâmio a Baruch Spinoza”, de 1833, “Apresentação, Desenvolvimento e Crítica de Filosofia de Leibniz”, de 1837, e “Pierre Bayle, uma Contribuição à História da Filosofia e da Humanidade”, de 1838, teriam lhe guarnecido com concepções filosóficas e com uma perspectiva histórica que excediam em muito as dos filósofos pós-kantianos, além de terem lhe conferido notoriedade. Graças a tais qualidades, Feuerbach teria conseguido superar a própria filosofia enquanto área do conhecimento humano: “a filosofia ultrapassou o seu tempo, e o seu lugar deve ser ocupado pelas ciências naturais”, baseando-se na esperança de que surgissem “naturalistas capazes de tomar o lugar dos filósofos no trabalho de explicar os problemas gerais, cuja investigação até então tinha sido tarefa especial de pensadores que eram chamados de filósofos”^{lxxxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 414-415). A ciência à que se dedicariam os cientistas naturais em lugar da filosofia seria a *nova filosofia*, a *antropologia*, expressão com a qual Feuerbach designava o seu materialismo humanista. Apesar das diversas publicações anteriores de Feuerbach, é provável que o primeiro contato de Tchernychévski com a obra do alemão tenha se dado apenas a partir de 1849, na Universidade de São Petersburgo. Teria sido o *fourierista* Aleksandr Khanykov que havia lhe emprestado o livro proibido.¹⁵⁵ O próprio Tchernychévski narrou no “Prefácio à Terceira Edição”, de 1888, o seu primeiro contato com o *novo* filósofo, que se daria em 1849, estando ainda em meio à filosofia hegeliana (ele refere a si mesmo na terceira pessoa):

Ele estava familiarizado com as exposições russas do sistema de Hegel, que eram muito incompletas. Quando ele obteve a oportunidade de ler Hegel no original, ele começou a ler seus tratados. Ele gostou de Hegel no original muito menos do que as exposições russas o haviam levado a esperar. A razão

“Princípios da Filosofia do Futuro” (*Grundsätze der Philosophie der Zukunft*), de 1843, e “A Essência da Religião” (*Das Wesen der Religion*), de 1845. Durante a instalação da Assembleia Nacional de Frankfurt, em 1848, Feuerbach deslocou-se à cidade e ministrou conferências públicas (fora da Universidade, visto que as autoridades acadêmicas o negaram), que foram publicadas em 1851, sob o título de “Preleções sobre a Essência da Religião” (*Vorlesungen über das Wesen der Religion*) e lhe servem como grande resumo de toda a sua obra. Após o fracasso da Assembleia de Frankfurt, Feuerbach não voltaria a ocupar a mesma posição entre a intelectualidade radical alemã. Recolheu-se novamente ao campo e, em 1860, viu a pequena fábrica de porcelana da família falir. Mudou-se, por dificuldades econômicas, para Nuremberg, onde viveu com dificuldade e, em boa parte, graças às doações do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), ao qual havia se filiado em 1869. Debilitou-se profundamente no final dos anos 1860, tendo sofrido dois ataques cardíacos e, não resistindo a uma pneumonia, faleceu em 1872. Para mais sobre a vida de Feuerbach, ver Edward N. Zalta, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2008.

¹⁵⁵ Para mais sobre a relação de Tchernychévski com Khanykov, ver Capítulo 1 – Aspectos biográficos de N. G. Tchernychévski.

para isso é que os seguidores russos de Hegel expunham seu sistema a partir do ponto de vista dos hegelianos de esquerda. No original, Hegel mostrou-se mais parecido com os filósofos do século XVII e até mesmo com os escolásticos do que com o Hegel tal qual era mostrado nas exposições russas de seu sistema. Lê-lo era tedioso simplesmente por causa de sua óbvia inutilidade para a constituição de um pensamento científico. Foi nessa época que o jovem que desejava formar um tal modo de pensamento deparou-se acidentalmente com uma das principais obras de Feuerbach [A Essência do Cristianismo]. Ele se tornou um seguidor daquele pensador e até as preocupações mundanas o terem desviado de seus estudos científicos, ele zelosamente leu e releu as obras de Feuerbach.^{lxxxiv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 415)

Este breve testemunho de sua relação filosófica com Hegel e Feuerbach foi escrito aproximadamente 40 anos após o seu contato “acidental” com “A Essência do Cristianismo”. Tchernychévski tomou o seu desenvolvimento filosófico em perspectiva histórica, reduzindo a importância de Hegel e salientando a influência de Feuerbach. Na verdade, acabou por deixar claro que mesmo o Hegel que julgava conhecer no passado, ou era um Hegel incompleto, exposto por *divulgadores*, ou era o Hegel já submetido ao escrutínio da crítica dos hegelianos de esquerda. O seu entusiasmo visto anteriormente a respeito da *verdade* e da *dialética* hegelianas teria dado lugar a uma atitude de clara reprovação: Hegel, de fato, estaria mais para os escolásticos do século XVII do que para o grande filósofo que ele havia conhecido em meados do século XIX. A sua filosofia era *inútil* do ponto de vista científico.

Dessa maneira, a superação da *inútil* filosofia hegeliana se daria através do contato que teria com a obra de Feuerbach, de quem se tornou dedicado seguidor. Não fosse por seu “Prefácio à Terceira Edição” e pelas entradas em seu diário, no entanto, não se teria qualquer registro ou citação explícita de Feuerbach em sua obra. Por conta da censura, Tchernychévski escrevia em linguagem cifrada até mesmo em seus diários.¹⁵⁶ Dessa maneira, apenas em 1906,

¹⁵⁶ Baseado nas entradas de seu diário, o pesquisador James Scanlan sugere o seguinte percurso de Tchernychévski pelas obras de Hegel e Feuerbach: “O primeiro laço filosófico de Tchernychévski foi Hegel, cujas obras ele começou a estudar seriamente após a sua entrada na Universidade de São Petersburgo, em 1846. Mas, ao mesmo tempo, ele foi fortemente atraído pela crescente agitação revolucionária na Europa ocidental. Em julho de 1848, ele já havia resolvido que as suas simpatias voltavam-se para o partido revolucionário e leu extensamente Proudhon, Louis Blanc e Pierre Leroux. Hegel, ele logo confidenciou ao seu diário, era um inimigo do progresso, 'um escravo da ordem existente'. O seu entusiasmo pela filosofia hegeliana resfriou rapidamente, embora a princípio ele não tenha encontrado nada para substituí-la. Ao mesmo tempo, a sua forte ligação com a Ortodoxia Russa começou a declinar. Tanto na religião como na filosofia, ele já não sabia onde estava; numa entrada em seu diário de 17 fevereiro de 1849 lê-se: 'Que caos tenho na minha cabeça!' O catalisador que solucinou esse caos mental foi Feuerbach – apesar de não operar de forma tão dramática como alguns comentadores têm mantido. Quando Tchernychévski começou a ler 'A Essência do Cristianismo', no final de fevereiro de 1849, ele ficou impressionado, mas não se convenceu. No entanto, ele leu o livro e passou às “Preleções sobre a Essência da Religião” e *outras obras* e, gradualmente, crescia a sua ligação a Feuerbach. No final de 1850, ele declarou: 'O ceticismo em matéria de religião desenvolveu-se em mim a tal ponto que eu estou quase coração e alma dedicado aos ensinamentos de Feuerbach'” (SCANLAN, 1970, p. 68).

com a publicação de seu “Prefácio à Terceira Edição” e dos seus diários, pôde-se confirmar expressamente a influência do filósofo alemão sobre o seu pensamento.¹⁵⁷

De maneira semelhante a Feuerbach em “Princípios da Filosofia do Futuro”, Tchernychévski também anunciou uma *nova ciência*, uma *nova filosofia* no seu ensaio. Para o pensador russo, o pensamento de Feuerbach era, além de tudo, o mais novo advento da ciência e da filosofia na Europa ocidental contemporânea. Assim o defenderia quando rebateu os comentários críticos de Katkóv ao seu ensaio, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, em 1861:

A teoria que eu acho que é correta é o último elo em uma série de sistemas filosóficos. Se você não a conhece e não está disposto a confiar em minha palavra, eu o aconselho a tomar qualquer História da Filosofia Moderna que quiser e, em qualquer livro, você vai encontrar a confirmação do que eu digo. Um historiador vai dizer que a teoria está correta, outro vai dizer que está errada, mas todos vão dizer unanimemente que esta teoria é realmente a mais recente, que surgiu a partir da teoria de Hegel, assim como esta última surgiu a partir da teoria de Schelling. Você pode me censurar por buscar o progresso na ciência e por acreditar que a sua última palavra é a mais completa e correta. Faça como quiser. Talvez você acredite que o velho é melhor do que o novo. Mas permita que seja possível pensar o contrário. Recorde a lei psicológica segundo a qual as pessoas que estão presas à rotina chamam todo pioneiro de ignorante. Você vai entender porque o fundador da teoria à qual me vinculo é chamado de ignorante pelos adeptos das teorias precedentes (...) Mas, talvez o assunto ainda não esteja claro para você e, provavelmente, você ainda quisesse saber: quem é esse professor de quem eu estou falando? Para ajudá-lo em suas suposições, digo-lhe que ele não é um russo, não é um francês, nem um inglês, nem Büchner, nem Max Stirner, nem Bruno Bauer, nem Moleschott, nem Vogt. Quem é então? Você começa a suspeitar: “Deve ser Schopenhauer!”, exclama, depois de ler o ensaio do senhor Lavrov. É o próprio homem; você adivinhou.^{lxxxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953c, p. 162)

“O próprio homem” tratava-se certamente de Feuerbach, haja vista a proibição da

¹⁵⁷ Até 1860, Feuerbach já havia publicado praticamente toda a sua obra. A partir de 1846 começaram a ser publicadas as suas obras completas, que seriam concluídas em 1866 [Refere-se às “Obras Completas” de Ludwig Feuerbach em 10 volumes, 1846-1866 (*Ludwig Feuerbach's sämtliche Werke*, 10 Bände, 1846-1866) publicadas pelo seu editor Otto Wigand]. É provável que Tchernychévski, durante a prisão e o exílio, entre 1862 e 1889, tivesse tido acesso a esta coletânea, pois ele a cita em seu “Prefácio à Terceira Edição”. No entanto, resta ainda a dúvida sobre quais obras de Feuerbach Tchernychévski teria conhecido até 1860, ano em que elaboraria o seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, além de “A Essência do Cristianismo” e “Preleções sobre a Essência da Religião”. Dada a sua crítica ao hegelianismo de aparente tinteira feuerbachiana já presente em seus “Ensaio sobre o Período Gogoliano da Literatura Russa”, escritos entre 1855 e 1856, é provável que, nesta altura, Tchernychévski já conhecesse os textos críticos do alemão em relação à filosofia especulativa, principalmente as “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”, de 1842, e “Princípios da Filosofia do Futuro”, de 1843. Como estes livros não poderiam ser publicados nem comercializados legalmente na Rússia, é possível que tivesse tido acesso a cópias alemãs, já que dominava o idioma, ou a traduções russas clandestinas.

menção ao seu nome na imprensa pela censura czarista.¹⁵⁸ Portanto, em 1861, Tchernychévski já estava familiarizado não apenas com o próprio Feuerbach, como também com os cientistas materialistas Carl Vogt, Jakob Moleschott e Ludwig Büchner, além de outros hegelianos de esquerda, como Max Stirner e Bruno Bauer. Obviamente, a menção a Schopenhauer tratava-se apenas de uma deixa irônica em relação ao ecletismo de Lavrov.

Também é importante salientar que, durante a década de 1840, não apenas Tchernychévski seria acometido pela *onda feuerbachiana* na Rússia. Segundo Pável Ánnenkov,¹⁵⁹ ela tomaria rápida e decisivamente toda a *intelligentsia* ocidentalista, principalmente através da rápida difusão de cópias clandestinas de suas obras. Naquele período, a sua obra mais popular era “A Essência do Cristianismo”, de 1841: “O bem conhecido livro de Feuerbach (...) estava nas mãos de todos. Pode-se dizer que em nenhum lugar o livro de Feuerbach produziu tamanha impressão como no círculo ocidentalista, em nenhum lugar ele aboliu tão rapidamente os remanescentes de todas as concepções que o precederam”¹⁶⁰ (ÁNNENKOV apud SCANLAN, 1970, p. 67).^{lxxxvi}

Precisamente “A Essência do Cristianismo”, lido por Tchernychévski no início de 1849, o levaria ao encontro definitivo com Feuerbach. No prefácio à segunda edição da obra, escrito em 1843, o filósofo alemão deixou registrados os princípios e ideias que iriam animar a escrita filosófica de Tchernychévski no futuro:

¹⁵⁸ Este é um claro exemplo da utilização da *linguagem esópica*. Tchernychévski lista para o leitor os nomes de quem *não é* a sua referência, deixando assim, por aproximação, a pista de quem ela seria. Ou seja, como não se tratava de um russo, nem de um inglês, nem de um francês, só poderia ser um alemão. Então, ele lista os alemães que não seriam. De todos os nomes mais populares entre os cientistas e filósofos alemães só não havia sido mencionado o nome de Feuerbach, restando clara para o leitor instruído a referência de quem tratava. Ver nota 130.

¹⁵⁹ Pável Vassilievitch Ánnenkov (1813-1887) foi um crítico literário russo. Contribuía para as revistas “O Contemporâneo” e “Anais da Pátria” e frequentava o círculo próximo a Bielínski. Ánnenkov é reconhecido pela compilação das obras completas de Púchkin e pela publicação da primeira grande biografia do poeta russo (1855), além de por suas memórias publicadas em 1880, “A Década Notável” (*Замечательное Десятилетие 1838-1848*).

¹⁶⁰ Na Alemanha, o próprio Engels relatou a grande repercussão de “A Essência do Cristianismo” e o seu efeito devastador sobre o hegelianismo, além da grande influência que tiveram sobre ele e Karl Marx: “Veio então a *Wesen des Christenthums* [A Essência do Cristianismo] de Feuerbach. Com *um só golpe*, pulverizou a contradição, ao pôr de novo no trono, sem rodeios, o materialismo. A Natureza existe independentemente de toda a filosofia; ela é a base sobre a qual nós, homens, nós mesmos produtos da Natureza, crescemos; fora da Natureza e dos homens não existe nada, e os seres superiores que a nossa fantasia religiosa criou são apenas o reflexo [*Ruckspiegelung*] fantástico do nosso próprio ser. O encantamento foi quebrado; o 'sistema' foi feito explodir e atirado para o lado; a contradição, porque existente apenas na imaginação, foi resolvida. — Uma pessoa tem, ela própria, que ter vivido o efeito libertador deste livro, para fazer uma ideia disso. O entusiasmo foi geral: momentaneamente fomos todos feuerbachianos. Quão entusiasmamente Marx saudou a nova concepção e quanto ele — apesar de todas as reservas críticas — foi por ela influenciado, pode ler-se na *Heilige Familie* [A Sagrada Família]” (ENGELS, 1982).

E meu livro não pretende ser nada mais que uma fidelíssima tradução – expresso figuradamente: uma análise empírica ou histórico-filosófica, uma solução para o enigma da religião cristã. Os princípios gerais que eu apresento na introdução não são *a priori* forjados, produtos de especulação; surgiram com a análise da religião, são apenas, como em geral os pensamentos fundamentais do livro, exteriorizações reais da essência humana (na verdade, da essência religiosa e da consciência humana) traduzidas para ideias racionais, i.é., concebidas em expressões gerais e por isso trazidas ao entendimento. As ideias do meu livro são apenas conclusões de premissas que não são meros pensamentos, e sim fatos objetivos, atuais ou históricos (...) Em geral condeno incondicionalmente qualquer especulação absoluta, imaterial, auto-suficiente – a especulação que tira a sua matéria de si mesma. Sou astronomicamente diferente dos filósofos que arrancam os olhos da cabeça para poderem pensar melhor; eu, para pensar, necessito dos sentidos, mas acima de todos dos olhos, fundamento minhas ideias sobre materiais que podemos buscar sempre através da atividade dos sentidos, não produzo coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos a partir das coisas, mas coisa é somente o que existe fora da cabeça. (FEUERBACH, 1988, p. 26-27)

Feuerbach estava em busca de superar a religião e a própria filosofia hegeliana, gerando uma *nova filosofia*. Ao analisar historicamente a religião, o cristianismo em particular, teria concluído que esta não passaria de uma projeção do indivíduo, preso à sua ignorância original, fosse na representação de forças da natureza (panteísmo), fosse na representação de um deus (como no cristianismo). Mais tarde, o cristianismo teria dado lugar à ciência da religião, a *teologia*, que nada mais seria que a própria religião sem a sua substância. A realização final da *teologia* seria a filosofia especulativa – hegeliana – última tentativa de unir a fé à razão, a religião à ciência. Por fim, a *nova filosofia*, a *antropologia*, solucionaria as contradições próprias daquele enlace inapropriado e seria a realização da própria filosofia especulativa, a saída dos seres humanos de sua infância e a entrada na maturidade guiados pela fé em si mesmos enquanto gênero, conscientes de sua *quididade*.

No excerto citado anteriormente, Feuerbach condenava a filosofia especulativa da mesma maneira que, como visto acima, Tchernychévski havia condenado a escolástica tradicional. Se, para Tchernychévski, Hegel parecia ter superado a escolástica, rapidamente a filosofia de Feuerbach o colocava em posição de superar o próprio Hegel, apesar de suas limitações apontadas por Plekhánov. O *concreto pensado* de Hegel, rapidamente se tornaria a *atividade sensível* de Feuerbach. Se Hegel havia dado um importante passo ao contemplar a vida tal qual ela se apresentava, Feuerbach parecia vivê-la. A concretude do objeto, para Feuerbach, não se dava no pensamento, mas na sua existência mesma, real, imediata e os *sentidos humanos* seriam os instrumentos através dos quais os seres humanos a captariam e a

levariam ao seu entendimento.

O realismo filosófico de Feuerbach decretava, ou antes libertava, a existência das coisas independentes do pensamento do filósofo. Como dizia, a essência da filosofia estava na negação da própria filosofia e na dissolução da filosofia especulativa. Feuerbach parecia exigir ao filósofo o estatuto de ser humano para assim se poder construir a *nova filosofia humana*. Assim, em suas “Teses Provisórias para a Reforma da Filosofia”, de 1842, Feuerbach conclama que

O caminho até agora seguido pela filosofia especulativa, do abstrato para o concreto, do ideal para o real, é um caminho invertido. Neste caminho, nunca se chega à realidade verdadeira e objetiva, mas sempre apenas à *realização das suas próprias abstrações* e, por isso mesmo, nunca à verdadeira *liberdade* do espírito; pois *só a intuição das coisas e dos seres na sua realidade objetiva é que liberta e isenta o homem de todos os preconceitos*. A passagem do ideal ao real tem o seu lugar apenas na filosofia prática. (FEUERBACH, 2008c, p. 8-9)

O filósofo deve introduzir no texto da filosofia aquilo que no homem não filosofa, aquilo que, pelo contrário, é contra a filosofia, que se *opõe* ao pensamento abstrato, portanto, aquilo que em Hegel se reduz a simples *nota*. Só assim a filosofia se tornará a *força universal, sem antagonismos, irrefutável e irresistível*. A filosofia não deve, pois, começar por si, mas pela sua antítese, pela não filosofia. Esta essência distinta do pensamento, afilosófica, absolutamente anti-escolástica em nós, é o princípio do *sensualismo*. (FEUERBACH, 2008c, p. 11-12)

A nova, a única filosofia positiva, é a *negação de toda a filosofia de escola*, embora dela contenha em si a verdade, é a negação da filosofia como qualidade *abstrata, particular*, isto é, *escolástica*: não possui nenhum santo-e-senha, nenhuma linguagem particular, nenhum nome particular, nenhum princípio particular; ela é o próprio *homem pensante* – o homem que é e sabe que é a essência autoconsciente da natureza, a essência da história, a essência dos Estados, a essência da religião – o homem que é e sabe que é a *identidade real* (não imaginária), *absoluta*, de todos os princípios e contradições, de todas as qualidades ativas e passivas, espirituais e sensíveis, políticas e sociais – que sabe que o ser *panteísta*, que os filósofos especulativos ou, antes, os teólogos separavam do homem, e objetivavam num Ser abstrato, nada mais é do que a sua *própria* essência *indeterminada*, mas capaz de *infinitas determinações*. (FEUERBACH, 2008c, p. 17)

O princípio do *sensualismo* era o grande ponto de virada da filosofia feuerbachiana em relação à hegeliana, pois conferia à realidade imediata o estatuto da concretude, da realidade, tirando da mente do filósofo o critério da verdade. O novo critério da verdade seria a própria realidade, os sentidos humanos apenas o informariam aos seres humanos. Para Feuerbach, o

pensamento estava em contradição à própria existência humana em Hegel, pois o filósofo teria que anular os sentidos, a imediaticidade do real, para ter acesso ao *concreto pensado*. Diferente daquele, no *novo filósofo* estariam pacificados pensamento e sentido.

Assim, o que era de fato *divino* para Feuerbach, ou seja, inquestionável, indubitável, era o objeto e o fato nu, claros como o dia e que não precisasse de nenhuma mediação da mente humana para sê-lo. Aquilo que *é imediatamente*. Já que o objeto e o fato assumem um novo caráter, o filósofo, ou antes, o *homem pensante* também deveriam assumir um novo caráter diante daqueles. Como se portar diante das coisas *assim como são, nuas?* “O segredo do saber imediato é a sensibilidade” (TCHERNYCHÉVSKI, 2008b, p. 56). O *homem pensante* deve se aproximar do seu objeto com a *cabeça* e o *coração*, pois a realidade em sua totalidade requisitaria um ser em sua totalidade. Dessa maneira, não teria porque insistir no *eu indeterminado*, ou no *espírito absoluto*, que plainaram sobre o mundo sensível, uma vez que, para uma realidade total, deveria haver um ser *real e total*. O *ser da razão* feuerbachiana não seria uma entidade imaginária, mas o homem reconciliado, a unidade entre o ser e o pensar.

Em “Princípios da Filosofia do Futuro”, de 1843, Feuerbach enumerou *65 princípios*, através dos quais realizou desde um acerto de contas com a filosofia especulativa até o lançamento das bases da *nova filosofia*:

A unidade do pensamento e do ser só tem sentido e verdade, se o homem se conceber como o princípio, o sujeito desta unidade. Só um ser real conhece coisas reais; só onde o pensar não se toma como sujeito para si mesmo, mas predicado de um ser real, é que o pensamento não está também separado do ser. A unidade do pensar e do ser não é, pois, uma unidade formal de modo que ao pensar em si e para si se acrescente o ser como uma determinidade; depende somente do objeto, do conteúdo do pensamento. (FEUERBACH, 2008b, p. 68)

A nova filosofia, portanto, não teria o homem apenas como sujeito do pensamento como o seu objeto supremo, ao lado da natureza. O homem estaria no início e no fim da *nova filosofia*: a *antropologia*, que também ficaria conhecida como *materialismo humanista* ou *materialismo feuerbachiano*. “A nova filosofia faz do homem, com a inclusão da natureza, enquanto base do homem, o objeto único, universal e supremo da filosofia – faz, pois, da antropologia, com inclusão da fisiologia, a ciência universal” (FEUERBACH, 2008b, p. 71). Obviamente, as generalizações filosóficas de Feuerbach não poderiam satisfazer completamente as necessidades do *homem real*, tomado em sua totalidade. Ao *homem total*,

razão e sensação, também caberia outros atributos além do pensamento, próprios da vida social real, como a afeição e a ação política, por exemplo. Para Feuerbach, a sua ação política se confirmaria através de sua atividade jornalística – assim como para Tchernychévski, e através da publicação de suas obras históricas e filosóficas. Em 1848, motivado pelos ânimos das Revoluções de Março na Alemanha, chegou a ir até a Assembleia Nacional de Frankfurt sem, no entanto, tomar parte de alguma ação decisiva. Na verdade, acabou por se frustrar com o processo revolucionário antes mesmo de seu fracasso.¹⁶¹

O desenvolvimento histórico das teses e princípios da sua nova filosofia dar-se-ia à medida que a sua própria participação nos debates teóricos e políticos na década de 1830 e 1840 cada vez mais o faziam concluir a relação que havia entre a religião, a filosofia especulativa e o Estado prussiano. A singeleza, ou mesmo cumplicidade, da crítica hegeliana não mais atenderiam aos humores do tempo. Assim, até 1848, Feuerbach fez um movimento duplo de afastamento do hegelianismo e de aproximação com o materialismo, tornando também cada vez mais decidida a sua disputa contra a religião.

Enquanto acompanhava os trabalhos da Assembleia de Frankfurt, em 1848, Feuerbach ministrou conferências públicas nas quais, além de expor a sua *nova filosofia*, exortava estudantes e políticos a se indignarem quanto à ordem das coisas estabelecidas. Usou do púlpito para uma ofensiva final contra a religião e para expor a sua perniciosa relação com o Estado prussiano. As suas conferências foram reunidas e publicadas em 1851, nas suas “Preleções sobre a Essência da Religião”, entre as quais se pode ler:

Deixar tudo como está é a consequência necessária da crença em que um Deus governa o mundo e que tudo existe e acontece pela vontade de Deus. Cada modificação autônoma da ordem estabelecida das coisas é uma revolução criminosa. Assim como num Estado monárquico absoluto o governo nada deixa para o povo, apropriando-se de toda a atividade política, da mesma forma também Deus nada deixa para o homem na religião enquanto for um ser absoluto, ilimitado (...) um dia os homens conhecerão a arte de ser moral e feliz sem um Deus. Só então serão verdadeiramente morais e felizes, quando não tiverem mais nenhum Deus e não necessitarem mais de nenhuma religião (...) Deus é essencialmente um ideal, um protótipo do homem; e o protótipo do homem não existe para si mas sim para o homem; seu significado, seu sentido, sua meta é apenas que o homem se torne o que o protótipo representa; o protótipo é apenas a essência do homem personificada, futura e concebida como uma essência própria. Um

¹⁶¹ As reservas de Feuerbach em relação às reais possibilidades de sucesso político da Assembleia Nacional de Frankfurt foram comentadas por Tchernychévski no seu “Prefácio à Terceira Edição”. É possível que a cautelosa ação política de Tchernychévski na vida pública tenha sido influenciada pela atitude do filósofo alemão.

Deus é pois essencialmente um ser comunista, não-aristocrático; ele divide com os homens tudo o que tem e é; todas as suas qualidades tornam-se qualidades do homem, e com muita razão, pois elas surgiram do homem; elas são abstraídas do homem e no fim são dadas novamente ao homem (...) Deixemos pois os mortos e só nos ocupemos com os vivos! Se não acreditarmos mais numa vida melhor mas quisermos, não isoladamente, e sim com a união das forças, criaremos uma vida melhor, combateremos pelo menos as injustiças e os males crassos, gritantes, revoltantes pelos quais a humanidade tanto sofre. Mas, para querermos e efetuarmos isto, devemos substituir o amor a Deus pelo amor aos homens como a única religião, a fé em Deus pela fé do homem em si mesmo, em sua capacidade, pela fé na qual o destino da humanidade não depende de um ser exterior ou superior a ela mas sim dela mesma, na qual o único demônio do homem é o homem rude, supersticioso, egoísta, cruel, mas também na qual o único Deus do homem é o próprio homem. (...) [o meu objetivo é] fazer de vós, de amigos de Deus amigos dos homens, de pensadores e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (que, segundo sua própria confissão, são “meio animal, meio anjo”) homens completos. (FEUERBACH, 1989, p. 144; 178; 224; 236-237)

Uma vez ciente de sua biografia, não é difícil de imaginar com que força essas palavras quedaram sobre o caminho de Tchernychévski. Como dizia o próprio Feuerbach, o pensador russo estava diante de uma nova *religião*, erigida para um *novo homem*, para um novo tempo, no qual, acreditava-se, o livre desenrolar da *antropologia* ao lado das *ciências naturais* franqueariam o acesso dos seres humanos ao progresso. Se as contradições da sociedade alemã, sufocadas ou mantidas sob controle instável durante a Era *Vormärz*, com o auxílio da realeza austríaca, das igrejas católica e protestante e sob a conivência da filosofia especulativa, incendiavam o ambiente político da Alemanha de Feuerbach, imagina o que a sua filosofia poderia *cometer* para além da fronteira russa, que encerrava contradições ainda mais pungentes, tais quais a servidão e o analfabetismo em massa e um regime autocrático que servia de modelo para as casas reais do continente por sua eficácia repressora.¹⁶²

A recepção de Feuerbach por Tchernychévski foi temperada por seu ambiente político a ponto daquele se lhe transformar em um ídolo. De sua filosofia, a *mais nova do ocidente*, pareciam surgir as respostas não apenas teóricas como práticas, uma vez que ela própria

¹⁶² Ao passo que, em meados do século XIX, o russo enfrentava a opressão religiosa e czarista russa, no início daquele século, o alemão também enfrentou problemas semelhantes em seu território. O pesquisador Rosalvo Schütz faz uma interessante observação sobre o contexto da obra de Feuerbach: “Em primeiro lugar, vamos trabalhar a argumentação e o contexto da crítica da religião de Feuerbach. O contexto desta crítica deu-se na Alemanha que ainda se encontrava sob o domínio de um Estado cristão, onde a política era justificada teologicamente, enquanto que a Revolução Francesa já parecia ter efetivado os ideais de liberdade e autonomia frente à dogmática religiosa, idealizados pelo iluminismo. Assim, Feuerbach propõe-se a explicar a história do homem, como um processo de humanização, e não como teodiceia, a fim de contribuir na superação da situação anacrônica da Alemanha da época” (SCHÜTZ, 2001, p. 91). É interessante notar que os contextos históricos nos quais foram produzidas as obras de Tchernychévski e Feuerbach eram, de certa forma, semelhantes.

propugnava a ação do *homem pensante*. Serviu-lhe como alicerce filosófico, como a base de todo o seu pensamento político, ético e, principalmente, estético. Na arena política, destaca-se o denso entrelaçamento entre pensamento e prática desenvolvido pelos dois pensadores. Tchernykhévski não parece executar nenhuma ação que não derive de seu sistema de concepções. A própria unidade filosófica entre o pensamento e o ser, proposta por Feuerbach, é imediatamente trasladada pelo pensador russo para uma unidade política verificável, como em Mill e Proudhon, na relação entre as condições reais de existência do indivíduo (o ser) e a sua *ideologia* (o pensamento). Ou, dito de outra maneira, assim como na filosofia Feuerbach “não produz coisas a partir do pensamento, mas inversamente os pensamentos a partir das coisas”, na esfera política, de acordo com Tchernykhévski, serão as condições reais de existências (as coisas) que *produzirão* a *ideologia* (os pensamentos). De tal modo a filosofia abrange e penetra na esfera política do indivíduo e da sociedade, do *homem total*, que a última camada da unidade entre o pensamento e o ser não é outra que não a própria unidade entre a filosofia e a política. É a tecitura desse encontro entre uma e outra que Tchernykhévski pretende produzir quando, neste mesmo ensaio, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, avança para a área da filosofia prática, a sua *Ética*, verdadeira *ponte* entre a sua filosofia e a política.

Feuerbach, por seu lado, em sua obra “Necessidade de uma Reforma da Filosofia”, de 1842, confere à ação política – *impulso político* – o poder do homem de determinar a si mesmo, de se realizar enquanto gênero. Através da ação política, o homem ergueria o Estado, que nada mais seria que a união dos esforços de todos os homens, o *homem infinito, absoluto e providente*. Para Feuerbach, o próprio Estado é derivação do homem. O Estado seria o verdadeiro Deus tornado concreto do homem, portanto, sem a sua projeção fantástica, externa e sobrenatural: a sua realização plena enquanto gênero. O *impulso político* seria a própria manifestação da humanidade do homem, pois que desvelaria tudo o que se opusesse à passagem – *hierarquia política, insensatez do povo, catolicismo político* – do próprio homem.

É a crença no homem como deus do homem que explica subjetivamente a origem do Estado. No Estado, as forças do homem separam-se e desenvolvem-se para, através desta separação e da sua reunificação, constituírem um ser infinito; muitos homens, muitas forças, constituem uma só força. O Estado é a soma de todas as realidades, o Estado é a providência do homem. No Estado, os homens representam-se e completam-se uns aos outros – o que eu não posso ou sei, outro o pode. Não existo para mim, entregue ao acaso da força da natureza; outros existem para mim, sou abraçado por um círculo universal, sou membro de um todo. O Estado

[verdadeiro] é o homem ilimitado, infinito, verdadeiro, completo, divino. Só o Estado é o homem – o Estado é o homem que a si mesmo se determina, o homem que se refere a si próprio, o homem absoluto. (...) o impulso prático na humanidade é o impulso político, o impulso para participar ativamente nos negócios do Estado, o impulso para a supressão da hierarquia política, da insensatez do povo, o impulso para a negação do catolicismo político. (FEUERBACH, 2008a, p. 5-6)

A filosofia de Feuerbach foi um verdadeiro incitamento para Tchernychévski. Se, paulatinamente, Hegel lhe parecia limitado e já sem comunicação com o seu tempo, Feuerbach lhe munuiu com o vigor necessário para abandonar definitivamente a sua fé religiosa e dedicar-se à causa do homem. Tchernychévski não poderia ouvir com indiferença o chamado de Feuerbach, pretendente a “fazer de vós, de amigos de Deus amigos dos homens, de pensadores e rezadores trabalhadores, de candidatos ao além estudantes do aquém, de cristãos (...) homens completos”. Poderia mesmo ter lhe parecido que o *novo filósofo* alemão lhe falasse diretamente. Durante toda a vida intelectual de Tchernychévski, por mais que transitasse entre diversos autores iluministas e materialistas, a âncora de sustentação – e limitação – de seu pensamento foi a filosofia feuerbachiana. Plekhánov chega a dizer que o russo dividia com o alemão tanto os acertos quanto os fracassos de seus sistemas filosóficos, principalmente no que se refere à distância de ambos da *dialética marxista*: “O ponto fraco de suas concepções filosóficas era a insuficiente elaboração do elemento dialético que havia nela, que também era o ponto fraco de seu mestre Feuerbach”^{lxxxvii} (PLEKHÁNOV, 2004, p. 267).

Uma vez forjadas as bases de seu pensamento filosófico e de tal maneira convicto delas, Tchernychévski tomaria a filosofia feuerbachiana como parâmetro de verdade filosófica e científica. Quem restasse aquém deste parâmetro, suportaria o peso de sua crítica. Foi visto como a sua pena quedou sobre Lavrov, Simon, Mill e Proudhon, sentenciados por idêntico delito, a ignorância ou insuficiente assimilação da *nova ciência e filosofia*. Tchernychévski até poderia compreender as *limitações* de seus acusados, mas não os perdoaria não terem superado os obsoletos sistemas de pensamento em nome de Feuerbach. Tchernychévski lhes cobrava a execução de um movimento filosófico que ele próprio fez: a passagem da antiga filosofia escolástica para Hegel e deste para Feuerbach. Esta seria a linha desenvolvida pelo conhecimento humano e – apesar do reconhecido esforço – infelizes aqueles que não a cumprissem até o final. Para aqueles que bem sucedessem, restaria a tarefa de prosseguir a obra do filósofo alemão, preenchendo as lacunas e tratando de áreas e questões não deslindadas. O próprio Tchernychévski se colocava como tarefa a “aplicação das ideias de Feuerbach” em áreas que escaparam à observação do mestre alemão. Quando

elaborou a sua dissertação de mestrado, entre 1853 e 1855, que lhe serviria como tese de admissão na Universidade de São Petersburgo, pretendia aplicar a filosofia feuerbachiana no campo da Estética, como revela abaixo, referindo a si mesmo na terceira pessoa:

Cerca de seis anos depois de ter conhecido Feuerbach, surgiu-lhe a necessidade de escrever um tratado científico. Pareceu-lhe então que poderia aplicar as ideias fundamentais de Feuerbach nas soluções de alguns problemas em áreas do conhecimento que não estiveram no âmbito das pesquisas de seu professor.^{lxxxviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 415-416)

A sua dissertação “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade” foi publicada em “O Contemporâneo”, em 1855, e cinco anos depois publicaria o ensaio ora analisado “O Princípio Antropológico na Filosofia”, no qual mais uma vez parecia pretender aplicar e divulgar o pensamento feuerbachiano no campo da *Filosofia*, renovando-o, por exigência do próprio Feuerbach, de acordo com as novas descobertas das *ciências naturais*. No preâmbulo deste ensaio, portanto, Tchernychévski procedeu à ancoragem do seu pensamento no oceano feuerbachiano, deixando-o claro ao leitor mais atento, através da demonstração da necessária relação entre a sociedade e o intelectual (o *ser* e o *pensamento*, de modo geral) e da própria menção implícita a Feuerbach e à sua *nova e verdadeira* filosofia, a *antropologia*.

Esta breve apresentação da história do desenvolvimento intelectual de Tchernychévski, pretendeu – à maneira hegeliana – tornar *concreta* a primeira aproximação *abstrata* com o seu pensamento. Em seguida, em seu ensaio, Tchernychévski tratará das questões próprias do materialismo filosófico, como as *qualidades da matéria*, a relação entre o *ser humano* e a *natureza*, a *lei de causalidade* e sobre o método de *dedução negativa*, entre outras, que serão vistas na próxima seção.

2.2. Materialismo filosófico

Ele [Feuerbach] ainda não era velho, mas já sentia que não teria tempo para tratar, em conformidade com as ideias científicas fundamentais, aquelas ciências especiais que, portanto, permaneceram e permanecem até hoje monopólio científico dos assim chamados filósofos, porque os especialistas não têm formação adequada para trabalhar com as concepções gerais nas quais está baseada a solução dos problemas fundamentais destas áreas do conhecimento. (Para mencionar estas ciências pelos seus velhos nomes, as principais são: a lógica, a estética, a filosofia moral, a filosofia social e a

filosofia da história). É por isso que, no prefácio que escreveu para suas obras completas, em 1845, ele já dizia que as suas obras deveriam ser substituídas por outras, mas que já não possuía força para fazê-lo. Este sentimento explica a triste resposta que deu à pergunta que ele próprio se fez: “a sua concepção atual também não é obsoleta? Infelizmente, sim, sim!” *Leider, leider!* Ela é realmente obsoleta? Sim, com certeza, no sentido de que o peso da investigação dos problemas mais gerais da ciência deve ser transferido (...) para a esfera da ciência natural. Mas isto até hoje não foi feito.^{lxxxix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953e, p. 420)

Ao escrever as palavras acima, em 1888, Tchernychévski tinha em mente a sua dissertação “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade”, para a qual serviriam de prefácio para a sua terceira edição. Quando se referiu aos ramos do conhecimento que ainda precisariam de solução, referia-se especificamente à Estética, à qual se dedicou na referida dissertação. Apesar disso, não seria exagero estender estas palavras de Tchernychévski para toda a sua obra filosófica. Também em “O Princípio Antropológico na Filosofia”, o pensador russo pretendeu atualizar o pensamento de Feuerbach de acordo com as novas descobertas científicas, haja vista que o próprio filósofo o havia recomendado.

Tchernychévski apontava acima duas tarefas que haviam sido deixadas por Feuerbach: solucionar ou preencher as lacunas das áreas do pensamento humano sobre as quais não se havia debruçado e atualizar aquelas às quais já havia se dedicado. Pode-se dizer que Tchernychévski se empenhou tanto à primeira tarefa, com o seu ensaio sobre Estética, quanto à segunda, com o seu ensaio sobre o princípio antropológico na filosofia. Em relação a este último, caberia a Tchernychévski investir contra o *monopólio* da filosofia especulativa e levar – ou mesmo *arrastar* – a filosofia ao encontro das *ciências naturais*. Tratar-se-ia, portanto, não apenas de uma nova e insípida exposição filosófica, mais de uma *defesa* do materialismo feuerbachiano e da validade das *ciências naturais*. Segundo o próprio Feuerbach,

Todas as ciências se devem fundar na *natureza*. Uma doutrina é apenas uma *hipótese* enquanto não se encontrou a sua base natural. (...) *A filosofia deve de novo unir-se à ciência da natureza e a ciência da natureza à filosofia*. Esta união, baseada numa necessidade recíproca, numa necessidade interna, será mais duradoira, mais feliz e mais fecunda do que a *mésalliance* até agora existente entre a filosofia e a teologia (FEUERBACH, 2008c, p. 19)

No entanto, a sua defesa do materialismo filosófico não se daria apenas em acordo com Feuerbach. Nesta segunda parte de “O Princípio Antropológico na Filosofia”, Tchernychévski, imbuído da tarefa de atualizar as bases materiais da filosofia feuerbachiana

de acordo com a ciência vigente, requisitaria para tal a contribuição de filósofos naturalistas alemães também relacionados a Feuerbach, mas que ficariam conhecidos como materialistas *mecânicos* ou *vulgares*. Destacam-se, entre eles, os cientistas e médicos Carl Vogt (1817-1895), Jakob Moleschott (1822-1893) e Ludwig Büchner (1824-1899). Todos eles haviam escrito as suas principais obras por volta de 1850 e reuniam nelas as descobertas científicas mais recentes das mais diversas áreas (antropologia, psicologia, fisiologia, biologia, química, física e mecânica) para combater a ideia de seres ou forças extra-humanas ou supernaturais.¹⁶³ Todos, em algum momento, relacionaram-se com o pensamento de Feuerbach ou mesmo se conheceram pessoalmente (Feuerbach chegou a fazer campanha para a eleição – vitoriosa – de Carl Vogt para a Assembleia Nacional de Frankfurt em 1848). Os integrantes do “triumvirato”, como ficaram conhecidos os três famosos materialistas alemães de meados do século XIX, tornaram-se os mais populares representantes e divulgadores europeus das recentes descobertas científicas e do ateísmo e, por outro lado, tomaram à frente na disputa contra o idealismo filosófico alemão e a religião.

Sendo eles próprios cientistas, o triumvirato publicou obras de divulgação, com a pretensão de oferecerem um catálogo de descobertas científicas capaz de superar o misticismo e qualquer tendência supranaturalista. Em 1828, o médico e químico alemão Friedrich Wöhler (1800-1882) sintetizou a ureia, um composto orgânico, a partir de substâncias inorgânicas, colocando por terra a teoria da “força vital” imaterial que animava a matéria; no final da década de 1830, os cientistas alemães Matthias J. Schleiden (1804-1881), Theodor Schwann (1810-1882) e Rudolf Virchow (1821-1902) apresentaram ao mundo a moderna teoria celular, indicando que todos os seres vivos – animais e vegetais – tinham uma unidade de constituição em comum; em 1859, o naturalista inglês Charles Robert Darwin (1809-1882) publicaria o antológico “A Origem das Espécies” que, de maneira devastadora para a dogmática religiosa, suscitou a associação entre a espécie humana e outras espécies animais, fragilizando a integridade do espírito humano incorpóreo.

Sem dúvida, foi devido ao esforço desses cientistas, entre outros, que as descobertas científicas do século XIX rapidamente se popularizaram e que tomou corpo a *fé na ciência*, característica marcante do século. Parte deste avanço deveu-se ao *empirismo filosófico*, que faria da *natureza* e da *observação* os legítimos materiais de trabalho do *verdadeiro cientista*.

¹⁶³ Em 1847, Vogt publicaria as “Cartas Fisiológicas” (*Physiologische Briefe*), seguidas de “Fé Cega e Ciência” (*Köhlerglaube und Wissenschaft*), de 1855; em 1852, seria a vez de Moleschott publicar “O Ciclo da Vida” (*Der Kreislauf des Lebens*) e, finalmente, em 1855, Büchner publicaria a obra de maior sucesso entre eles, o seu “Força e Matéria” (*Kraft und Stoff*).

A exacerbação do empirismo filosófico levaria alguns destes cientistas ao *paroxismo da razão*, alguns deles alcançando, por derivações sucessivas, resultados hoje conhecidos como o *racismo científico* (ao proporem *cientificamente* a superioridade de determinadas *raças* em relação a outras) ou, em outros casos, como o *determinismo geográfico* (ao defenderem a preponderância do clima e da vegetação na formação do caráter individual).

Outra parte dos materialistas, que ganhou voz principalmente nas obras do alemão Friedrich Engels, questionaria o afastamento desses cientistas da filosofia, o que terminaria por criar uma ciência *metafísica*, suficiente por si mesma e que, apesar dos seus incontestáveis avanços, estaria desatenta aos fenômenos da vida social, além de tender a reduzir alguns fenômenos, como a consciência, a uma escala puramente mecânica. Engels, em suas obras “Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã” (1886) e “Dialética da Natureza” (publicada pela primeira vez em 1925), denominaria tal corrente materialista, representada principalmente por cientistas, de *materialismo mecânico* ou *vulgar*, tal qual aquele francês do século XVIII. Ironicamente, referia-se a Büchner como *pregador ambulante do materialismo*, para salientar a distância que o médico possuía da filosofia e da dialética materialistas.¹⁶⁴

A *intelligentsia* russa também estava a par da obra do *triumvirato materialista* e, obviamente, discutiam não apenas as novas descobertas científicas como as concepções materialistas delas decorrentes. Deve-se lembrar que a própria Rússia, por sua vez, também contribuiria para a *onda científica* do século XIX, com destaque para o trabalho do químico Dmitri Ivánovitch Mendeleiev (1834-1907) que, no final da década de 1860, proporia o modelo da *Tabela Periódica dos Elementos*. No que tange à disseminação da obra do *triumvirato* em território russo, o pesquisador James Scanlan afirma que, apesar das restrições impostas pelo czarismo à publicação e à menção daqueles autores materialistas (só seriam permitidas publicações de algumas de suas obras, em edições censuradas, a partir de 1862), o contrabando de livros e a publicação de traduções litográficas a partir do final da década de 1850 envolvia cerca de 500 estudantes e havia algumas estimativa de produção de 100.000

¹⁶⁴ Havia também entre os russos quem contestasse a atribuição exagerada dada às ciências naturais naquele período. O crítico literário Nikolai Mikhailóvski registrou que “As ciências naturais (...) têm, desde o início do nosso Renascimento, imediatamente após a guerra da Crimeia, chamado a atenção [da *intelligentsia*]. Um grande número de livros científicos foram traduzidos e apareceram muitos artigos populares sobre vários assuntos na ciência. Isto pode ser explicado, em parte, pelo fato de que, no período pré-reforma, as ciências naturais adquiriram o curioso status de um fruto meio proibido ou, em certo sentido, completamente proibido. (...) Elas forneceram o conhecimento genuíno, porque as suas evidências eram baseadas não na mera especulação, mas na observação (...) e na experiência, deixando pouco espaço para enganos. Nós necessitávamos de algo inequívoco a fim de lidar com o volume de problemas que se derramava sobre nós. Não é de se surpreender que, por vezes, esperássemos que a ciência fizesse o que não estava em sua agenda” (MIKHAILÓVSKI apud LAMPERT, 1965, p. 142. Tradução nossa).

cópias.¹⁶⁵ As obras dos cientistas alemães eram recebidas na Rússia com tanto entusiasmo quanto geraram os filósofos materialistas na França do século XVIII:

Os materialistas alemães foram o Diderot e o Holbach do Iluminismo russo atrasado e o famoso “Força e Matéria”, de Büchner, foi a sua *Encyclopédie*. “Força e Matéria”, publicado pela primeira vez em 1855, tinha sido uma sensação imediata na Alemanha; [o filósofo alemão Friedrich] Ueberweg chamou-lhe “a Bíblia do atual materialismo alemão”, e nos anos seguintes teria mais de vinte edições. Foi elaborado sob medida também para os pensadores russos mais radicais e logo teria um impacto tão dramático e explosivo na Rússia como na Alemanha. Os escritos de Vogt e Moleschott – para não falar de Feuerbach – foram, se menos emocionantes, igualmente respeitados; todos passaram a desfrutar de uma grande voga – maior, talvez, do que no seu país de origem.^{xc} (SCANLAN, 1970, p. 69)

Na crítica literária russa, destacou-se o papel de Dmitri Píssariev na disseminação das obras do triunvirato. Dmitri Píssariev, que trabalhava para a revista “A Palavra Russa”, e considerado um dos mais radicais niilistas da geração de 1860, também dedicou-se ao estudo das obras dos cientistas alemães, tendo elaborado artigos de revisão das obras de cada um deles: em 1861, revisou os “Esboços Fisiológicos” (1861) de Moleschott e as “Cartas Fisiológicas” (1847), de Vogt e, em 1862, revisou o primeiro volume de “Imagens Fisiológicas” (1861) de Büchner.

O editor e publicista Longuin Panteleiev,¹⁶⁶ que, entre 1877 e 1907, publicou em torno de 250 obras relacionadas principalmente à política econômica e às ciências naturais, relatou

¹⁶⁵ No final da década de 1850, os estudantes Piótr Grigorievitch Zaitchnevski (1842-1896) e Péricles Argiropulo (1839-1862) fundaram uma imprensa clandestina ao redor do grupo estudantil “Biblioteca dos Estudantes de Kazan”, na Universidade de Moscou. Publicavam manifestos, panfletos, além de obras de, entre outros, Nikolai Ogarióv, Aleksandr Herzen, Pierre-Joseph Proudhon e Ludwig Feuerbach. Em 1861, publicaram “A Essência do Cristianismo”, de Feuerbach, e “Força e Matéria”, de Ludwig Büchner. Os estudantes utilizavam os fundos arrecadados com a comercialização clandestina das obras para compor a caixa de assistência aos estudantes pobres, que terminavam por compor os seus *quadros* militantes. Ambos foram presos em 1861 e Argiropulo morreria no ano seguinte, assim que recebeu a sua sentença. Zaitchnevski, mesmo preso, compôs o manifesto “A Jovem Rússia”, (*Молодая Россия, Molodaia Rossia*), em 1862, que daria um importante passo político rumo à radicalização da juventude. Quando foram presos, a polícia czarista catalogou a existência de mais de 150 imprensas em Moscou, sendo que apenas 96 eram legais, o que indica que havia diversos outros grupos como a “Biblioteca dos Estudantes de Kazan” e que o acesso à literatura proibida não era tão incomum. Pode-se imaginar que, sendo assim em Moscou, a proliferação de imprensas clandestinas deveria ser ainda mais intensa em São Petersburgo, à porta do ocidente. Para mais sobre Zaitchnevski, o *jac tarde*, em 06 de abril de 1878, *enquantoobino*, ver Franco Venturi, *Roots of Revolution*, 1960.

¹⁶⁶ Longuin Fiódorovitch Panteleiev (1840-1919) foi um editor russo que se dedicou à publicação de livros e material de cunho político e científico. Trabalhou para o movimento populista “Terra e Liberdade”, sendo preso e exilado entre 1864 e 1876. De volta a São Petersburgo, em 1877, abriu uma editora que, até o ano de 1907 publicou mais de 250 obras políticas, filosóficas e literárias, com destaque para a publicação das obras de Nikolai Dobroliúbov. Nas suas “Memórias” (*Воспоминаний*, 1903) constam um importante registro de sua convivência com Dostoiévski.

que

Um belo dia... “Força e Matéria”, de Büchner, em uma tradução litografada, nos atingiu como uma verdadeira bomba. Todo mundo o lia com grande entusiasmo e, de uma só vez, os restos de crenças tradicionais foram estirpados de todos nós... As ideias sócio-políticas avançadas... tinham um círculo relativamente limitado de adeptos, mesmo entre os jovens. Muitos inclusive se desligavam deles com facilidade... Mas as ideias de Büchner e Feuerbach de uma só vez conquistaram a consciência do homem russo e nenhum dos esforços da subsequente reação tinha o poder de devolver a sociedade às crenças ingênuas do passado.^{xci} (PANTELEIEV apud SCANLAN, 1970, p. 70)

A literatura russa contemporânea também registrou a imensa popularidade do materialismo alemão entre a *intelligentsia* russa, particularmente em duas obras – críticas ao radicalismo da juventude russa – de Turguêniev e Dostoiévski. Em 1861, Turguêniev publicou “Pais e Filhos” (*Отцы и дети, Ottsi i diéti*) e apresentou o personagem *niilista* Bazárov (*Базаров*), jovem estudante de medicina, em conflito com a geração anterior. Turguêniev, em uma das cenas do romance, registrou o diálogo entre Bazárov e o seu amigo Arcádio (*Аркадий*) sobre o lamentável estado *acabado* do pai deste, Nicolau Pietróvitch (*Николай Петрович*), pois as suas ideias não mais correspondiam às da nova geração. Ao chegarem de mais uma *expedição* pela natureza, sem notarem a presença de Nicolau, Bazárov sugeriu ao amigo que o seu velho pai deveria ler Büchner, ao invés de Púchkin:

Um dia demoraram-se mais que de costume. Nicolau Pietróvitch saiu-lhes ao encontro, pelo jardim, e, aproximando-se do caramanchão, ouviu passos rápidos e as vozes de ambos os moços. Vinham do outro lado do caramanchão e não podiam perceber sua presença.

– Não conhece meu pai suficientemente – dizia Arcádio.

Nicolau Pietróvitch escutava.

– Seu pai é boa pessoa – retorquiu Bazárov –, mas é um homem acabado. Nada mais pode dar.

Nicolau Pietróvitch ouvia atentamente... Arcádio nada respondeu a seu amigo.

O “homem acabado” permaneceu ali dois minutos, imóvel, e encaminhou-se lentamente para casa.

– Há três dias percebi que ele está lendo Púchkin – disse ainda Bazárov. – Você é que pode explicar-lhe que isso não presta. Já não é criança. É tempo de deixar essas tolices. Que prazer pode ter ele em ser romântico no tempo de hoje? Deve dar-lhe um livro útil para ler.

– Que livro posso recomendar-lhe? – perguntou Arcádio.

– Que leia, por exemplo, “Força e Matéria”, de Büchner.

– Assim penso também – aprovou Arcádio. – “Força e Matéria” é uma obra escrita em linguagem acessível.

[Mais tarde, Nicolau relataria para o seu irmão Páviel Pietróvitch (*Павел Петрович*):]

Hoje estava lendo Púchkin... Parece-me que seu poema *Os Ciganos*... De repente entra Arcádio. Chega-se para junto de mim e, calmamente, com um ar de certa compaixão, arrebatou-me o livro, como se se tratasse de uma criança, oferecendo-me a seguir um outro escrito em alemão. Sorriu e levou as obras de Púchkin.

– Fantástico! E que livro lhe deu?

– Está aqui.

Nicolau Pietróvitch tirou do bolso do paletó a nona edição de Büchner.

Páviel Pietróvitch examinou-a.

– Bem – resmungou. – Arcádio Nikoláievitch preocupa-se muito com a sua educação. Já experimentou ler isso?

– Já.

– Gostou?

– Ou sou um imbecil ou tudo isso é absurdo. Acredito que sou um idiota.

– Esqueceu a língua alemã? – perguntou Páviel Pietróvitch.

– Não. Ainda compreendo bem o alemão. – Páviel Pietróvitch examinou novamente o livro e olhou para o irmão.

Ambos ficaram calados. (TURGUÊNIEV, 1971, p. 37-38)

Nestes dois breves diálogos, Turguêniev resumiu a influência da obra de Büchner sobre a juventude radical russa – *niilista*, e a força pretensamente devastadora com que arrastava tudo que lhe fosse anterior. Turguêniev satirizava a atitude dos jovens personagens – ambos estudantes de medicina – adeptos do radicalismo político e filosófico de sua geração. Para os niilistas, o romantismo do período anterior, encarnado na obra de Púchkin, deveria ceder espaço à utilidade e à ciência, que estariam representadas na obra de Büchner. Sem abrir mão do tom irônico, Turguêniev registrou como “Força e Matéria”, de linguagem fácil e acessível para os jovens – o próprio Büchner destacou em sua obra a importância de sua clareza e acessibilidade, tratava-se de uma obra absurda para a geração anterior, diante da qual se quedaram calados o pai e o tio de Arcádio. Obviamente, não foi à toa que Turguêniev selecionou “Força e Matéria” para rivalizar com o poema “Os Ciganos”: a obra de Büchner representava a tamanha repercussão e reputação que o pensamento científico e, no limite, materialista, adquiria em frente ao romantismo rousseauiano e byroniano encarnados no poema de Púchkin.¹⁶⁷

¹⁶⁷ Através de sua crítica ao niilismo, Turguêniev fez de “Pais e Filhos” um verdadeiro registro histórico-literário do pensamento político e filosófico dos jovens e radicais membros da *intelligentsia* russa à porta da década de 1860. Em outra passagem, o autor conferiu expressão literária ao movimento de abandono por parte da *intelligentsia* do *hegelianismo* em favor do *niilismo*, que também teria sido feito pelo próprio Tchernychévski, como visto anteriormente. No diálogo abaixo, Arcádio, seu pai e seu tio conversam sobre Bazárov, o *niilista*:

– Ele é niilista.

– Como? – perguntou Nicolau Pietróvitch, enquanto Páviel Pietróvitch erguia a faca com um pouco de manteiga na ponta.

– Ele é niilista – repetiu Arcádio.

Dostoiévski que, desde o seu retorno do exílio em 1859, já demonstrava certa indisposição em relação aos radicais – que passaria rapidamente à aversão, também registrou a importância do triunvirato alemão para a *intelligentsia* russa em sua obra “Os Demônios” (*Бесы*), de 1872. Em uma das passagens, o governador da província, Andriêi Antónovitch von Lembke (*Андрей Антонович фон Лембке*), preocupava-se com o desacato de um dos alferes perante o seu comandante:

No distrito (no mesmo em que Piotr Stiepánovitch se banqueteara recentemente), um alferes recebeu uma censura verbal do seu comandante imediato. Isso aconteceu perante toda a companhia. O alferes ainda era um homem jovem, recém-chegado de Petersburgo, sempre calado e sorumbático, de ar imponente, embora baixo, gordo e de faces coradas. Não suportou a censura e investiu de chofre contra o comandante, com a cabeça baixa, de forma meio selvagem, e com um guincho inesperado que deixou surpresa toda a companhia; deu um soco no comandante e mordeu-lhe um ombro com toda a força; conseguiram afastá-lo à força. Não havia dúvida de que enlouquecera, pelo menos se descobriu que ultimamente andara envolvido nas mais impossíveis esquisitices. Por exemplo, lançara para fora de seu quarto dois ícones da senhoria e cortara um deles com um machado. Em seu quarto pusera sobre suportes em forma de três atris obras de Vogt, Moleschott e Büchner, e diante de cada atril acendera velas volitivas de cera. Pelo número de livros encontrados em seu quarto poder-se-ia concluir que era um homem instruído. Se tivesse cinqüenta mil francos, talvez navegasse para as ilhas Marquesas, como aquele “cadete” mencionado com tão alegre humor pelo senhor Herzen em uma de suas obras. Quando o prenderam, encontraram em seu quarto e em seus bolsos um maço de panfletos dos mais arrojados. (DOSTOIÉVSKI, 2005, p. 337-338)

O alferes rebelde e *louco* destruía ícones religiosos e, paradoxalmente, mantinha em seu quarto obras de cada um dos cientistas alemães iluminadas por velas, tais quais os *ícones*

- Niilista – disse Nicolau Pietróvitch – vem do latim, “*nihil*”, e significa “nada”, segundo eu sei. Quer dizer que essa palavra se refere ao homem que... em nada crê ou nada reconhece?
- Pode dizer: o homem que nada respeita – explicou Pávriel Pietróvitch, voltando novamente sua atenção para a manteiga.
- Aquele que tudo examina do ponto de vista crítico – sugeriu Arcádio.
- Não é a mesma coisa? – perguntou Pávriel Pietróvitch.
- Não, não é o mesmo. O niilista é o homem que não se curva perante nenhuma autoridade e que não admite como artigo de fé nenhum princípio, por maior respeito que mereça...
- E isso está bem? – interrompeu Pávriel Pietróvitch.
- Depende, tio. Para alguns está bem e para outros não.
- Vejo que essa doutrina não se refere a nós. Somos homens do século passado e supomos que, sem os princípios – Pávriel Pietróvitch pronunciava essa palavra suavemente, à francesa; Arcádio, pelo contrário, proferia-a à russa, carregando na primeira sílaba –, sem os princípios transformados, como você disse, em artigos de fé, não é possível dar um passo, nem mesmo respirar. *Vous avez changé tout cela*, que Deus lhe dê saúde e posto de general. Ser-nos-á muito agradável apreciar a sua obra, senhores... como se chama mesmo?
- Niilistas – pronunciou claramente Arcádio.
- Bem. Antes havia *hegelistas*, hoje há niilistas. Veremos como poderão viver no vácuo, no espaço sem ar. Por enquanto, mano Nicolau Pietróvitch, toque a campainha e mande buscar meu chocolate, que já é tempo”. (TURGUÊNIEV, 1971, p. 18-19)

da ortodoxia. Além da fina ironia de Dostoiévski, a devoção do alferes a Vogt, Moleschott e Büchner também evidenciava a onipresença dos alemães nos meios radicais russos. Portanto, fosse por sua popularidade entre os críticos, na literatura ou entre os próprios integrantes da *intelligentsia*, era de se esperar que Tchernychévski não passasse ao largo da obra do “triumvirato” do materialismo alemão.

Em 1861, o pensador russo citaria nominalmente os três cientistas em suas “Pérolas Críticas”, respondendo provocadoramente à crítica de Katkóv ao seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” (ver página 133). No entanto, não há qualquer indicação explícita dos famosos cientistas alemães neste próprio ensaio. É provável que estejam presentes no ensaio as ideias e os exemplos de todos os três e que Tchernychévski devesse compartilhar com eles o vocabulário filosófico materialista. Um deles em especial, mesmo sem ser nomeado, tem uma menção marcante no texto de Tchernychévski e não passaria despercebido ao leitor atento da época: Ludwig Büchner.¹⁶⁸ Tchernychévski assimilou da obra deste último diversas passagens, exemplos e demonstrações científicas, além de suas noções materialistas, a ponto de ser possível notar clara semelhança entre a obra de um e de outro. Inclusive, é

¹⁶⁸ Friedrich Karl Christian Ludwig Büchner (1824-1899) foi um médico e pensador alemão, reconhecido por suas contribuições ao materialismo monista, com destaque para a sua obra “Força e Matéria” (*Kraft und Stoff*), publicada em 1855. Büchner nasceu em Darmstadt, no estado alemão de Hessen, ao sul da cidade de Frankfurt. Seu pai, Ernst Büchner (1786-1891) havia servido como médico junto aos exércitos de Napoleão e era, à altura de seu nascimento, o médico do grão-ducado de Hesse. Büchner graduou-se também em medicina, em 1848, na Universidade de Gießen, passando também pela Universidade de Estrasburgo, na França, e pela Universidade de Viena. Na Universidade de Würzburg, na Bavária, teve aulas de patologia com o “papa da medicina”, o médico e pensador Rudolf Virchow (1821-1902), fundador da patologia celular e que influenciaria bastante a sua obra no futuro. Büchner também se dedicava ao jornalismo político e atuou como oposição republicana durante a Era *Vormärz* (1815-1848), período que antecedeu e preparou as Revoluções de Março de 1848 na Confederação Alemã, das quais também tomou parte. Junto com o seu irmão Alexander Büchner (1827-1904), trabalhou para a eleição do cientista Carl Vogt (1817-1895) para uma cadeira na promissora e frustrada Assembleia Nacional de Frankfurt de 1848. Em 1852, tornou-se professor de medicina da Universidade de Tübingen. Em 1855, publicou “Força e Matéria – Estudos Empíricos e Filosóficos” (*Kraft und Stoff: Empirisch-naturphilosophische Studien*), uma polêmica coletânea das mais recentes descobertas científicas em par com o pensamento materialista que, devido à grande repercussão e oposição, o levaria a se afastar da universidade. Apesar da grande oposição sofrida, “Força e Matéria” foi um enorme sucesso editorial, tendo tido mais de 20 edições até a Primeira Guerra Mundial e sido traduzido para 17 idiomas. Em 1867, foi delegado dos operários de sua cidade, Darmstadt, no segundo Congresso da Associação Internacional dos Trabalhadores – a Primeira Internacional, ocorrido em Lausanne, na Suíça. Juntamente com um dos fundadores do Partido Social-Democrata Alemão (SPD), o socialista Wilhelm Liebknecht (1826-1900), Büchner fundou, em 1881, a “Liga Alemã de Livres Pensadores” (*Deutscher Freidenkerbund*), com o intuito de divulgar e promover a ciência e a filosofia materialista em oposição aos preconceitos e dogmas religiosos. A Liga tinha aproximação com o movimento operário e chegou a contar com 500.000 associados na década de 1930, quando foi fechada sob ordens de Hitler (1933). Entre 1884 e 1890, serviu como representante no parlamento local de Hessen, pelo Partido Liberal Alemão (*Deutsche Freisinnige Partei*), do qual também fazia parte Rudolf Virchow. Büchner escreveu até os últimos momentos de sua vida, deixando uma vasta obra. Além de “Força e Matéria”, publicou “A Natureza e o Espírito” (*Natur und Geist*, 1857), “Sobre a Natureza e a Ciência”, (*Aus Natur und Wissenschaft*, 1862-1884) e “Darwinismo e Socialismo” (*Darwinismus und Socialismus*, 1894). Faleceu em Darmstadt, em 1899. Büchner era irmão do médico, poeta e famoso dramaturgo revolucionário alemão Georg Büchner (1813-1837), autor de “A Morte de Danton” (*Dantons Tod*, 1835) e “Woyzeck” (1837).

mesmo interessante notar como, por força da censura czarista, os mesmos conceitos trazidos em uma escrita clara e precisa como a de Büchner são tratados cuidadosamente e em extenso circunlóquio por Tchernychévski, que se esforçava por manter-lhes o sentido perante o leitor ao passo em que os dissimulava perante a censura czarista.

Logo quando passa a tratar das questões específicas do materialismo em seu ensaio, como a relação entre o homem e a natureza, o caráter único da natureza humana e a lei de causalidade, Tchernychévski assim historicizou tais questões:

Os princípios que apenas agora foram explicados e comprovados pelas ciências naturais já haviam sido descobertos e aceitos como verdade pelos filósofos gregos e mesmo muito antes deles pelos pensadores indianos. Provavelmente, eles foram descobertos por homens com poderosas habilidades lógicas em todas as eras e entre todos os povos. Apesar disso, esses gênios dos tempos antigos não eram capazes de desenvolver e provar a verdade logicamente. Ela sempre foi conhecida em todos os lugares, mas tornou-se uma ciência apenas durante as últimas décadas. A natureza é comparada a um livro que contém toda a verdade, mas em uma língua que tem de ser conhecida se quisermos entendê-la. Usando esta analogia, podemos dizer que é muito fácil aprender qualquer língua o suficiente para ser capaz de compreender os livros que são escritos nela. Um estudo árduo e demorado, no entanto, é necessário para ser capaz de remover todas as dúvidas sobre a precisão do significado que atribuímos às palavras do livro, para ser capaz de explicar cada expressão nele e para escrever uma boa gramática desta língua. A unidade das leis da natureza foi entendida por gênios há muito tempo; mas apenas durante as últimas décadas o nosso conhecimento alcançou dimensões tais capazes de provar cientificamente a validade desta interpretação dos fenômenos da natureza.^{xcii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 80-81)

Büchner, por sua vez, no prefácio à primeira edição de “Força e Matéria”, de 1855, assim contextualizou as descobertas materialistas:

Se, de partida, podemos reivindicar qualquer crédito, é por nossa determinação em falar a verdade, independentemente das inescapáveis consequências decorrentes de nosso modo de ver a natureza. As coisas não podem ser representadas diferentemente do que elas são e nada nos parece mais perverso do que os esforços de respeitáveis naturalistas para introduzir a ortodoxia nas ciências naturais. Não nos orgulhamos de ter produzido nada de novo. Ideias similares foram difundidas em todos os tempos, em parte por antigos filósofos gregos e indianos; mas ainda se carecia da necessária base empírica fornecida pela ciência moderna. Dessa maneira, as concepções a seguir são, no que diz respeito à sua precisão, uma conquista da moderna ciência empírica.^{xciii} (BÜCHNER, 1864, p. xvii)

Complementando no prefácio à quarta edição, de 1856: “A vida em suas relações mais íntimas é, certamente, um livro de sete selos – enigma sobre enigma”^{xciv} (BÜCHNER, 1864, p. lii). O que poderia ser apenas uma coincidência formal ou de estilo, vai se tornando uma evidência da influência marcante de Büchner sobre a segunda parte do ensaio de Tchernychévski, como será visto ao longo desta seção. O próprio Büchner, no entanto, ao publicar “Força e Matéria”, não almejava a confirmação da filosofia feuerbachiana, apesar de também declarar-se seguidor do *novo* filósofo. Como médico e cientista, a Büchner interessava sobretudo a disputa no seio das próprias ciências naturais a respeito da existência ou não da chamada “força vital”.

Büchner realizou em “Força e Matéria” uma coletânea científica do século XIX, reunindo inclusive citações de naturalistas contemporâneos, entre eles Vogt e Moleschott, além do famoso médico Rudolf Virchow e do próprio Feuerbach. Através delas, deseja ratificar o postulado materialista da unidade entre força e matéria e eliminar os espaços possíveis para a ação da “força vital”, manifestação incorpórea que, segundo outros tantos cientistas, animaria a matéria.

O século XIX europeu, com as diversas descobertas científicas nas mais diversas áreas do conhecimento, parecia avançar infrene sobre tudo o que ainda restasse supersticioso ou inexplicável. A “força vital” foi um dos últimos bastiões do supranaturalismo na explicação da origem do impulso vital dado à matéria e à própria vida. Baron von Liebig,¹⁶⁹ grande químico alemão e reconhecido pela contribuição ao aprimoramento dos químicos fertilizantes, trocou com Ludwig Büchner um dos mais acalorados debates em torno da existência e da validade científica da “força vital”. Para Liebig, a química por si só não era capaz de explicar as propriedades que substâncias orgânicas adquiriam quando combinadas na forma de um organismo vivo. A única explicação possível seria através da ação de uma força invisível, intangível e imaterial que se manifestaria em certos estágios de determinados processos químicos. Esta seria a “força vital” e a sua existência determinava a necessária separação entre um mundo visível, compreensível e material e outro invisível, incorpóreo e

¹⁶⁹ Refere-se a Justus von Liebig (1803-1873), importante químico alemão, considerado um dos fundadores da química orgânica. A Liebig também é devido o reconhecimento pelo advento da indústria de fertilizantes, pois com a sua teoria dos nutrientes minerais, postulou pela primeira vez que elementos químicos inorgânicos, como nitrogênio, fósforo e potássio, seriam nutrientes essenciais para o desenvolvimento das plantas (principalmente o nitrogênio). Apesar de Liebig reconhecer o papel dos elementos químicos inorgânicos na formação de compostos químicos orgânicos, Büchner argumenta que o químico insistia na tese da “força vital”, que seria contrária às suas próprias descobertas. Segundo Büchner, Liebig afirmava que havia momentos em que operavam apenas as interações químicas, alternados com momentos nos quais agia a “força vital”. Depois da Segunda Guerra Mundial, em 1946, Justus von Liebig deu nome à Universidade de Gießen, onde lecionou e onde estudou o próprio Büchner, passando a se chamar “Justus-Liebig-Universität Gießen”.

incompreensível. Segundo Büchner,

Partindo do ponto de vista químico, Liebig surge como o defensor daquilo que equivocadamente havíamos considerado como assunto esgotado, a “força vital”, ou “uma força orgânica superior e peculiar atuando no corpo vivo”, através do qual os fenômenos da vida são produzidos, ao menos em parte, independentemente das leis gerais da natureza.^{xcv} (BÜCHNER, 1864, p. xlvi)

[No entanto], os mesmos componentes elementares entram tanto no organismo como nos corpos inorgânicos, e nenhum verdadeiro naturalista duvida que as forças são nada mais do que qualidades ou do que o movimento da matéria e que, portanto, nenhuma outra força pode agir nos seres orgânicos a não ser a que se relaciona à matéria, ou seja, as forças gerais da natureza. Que os princípios constituintes dos corpos orgânicos exibam relações diferenciadas, porque elas são tão infinitamente complicadas que a menor variação no arranjo dos átomos exhibe uma tal variedade de movimentos não observáveis em suas combinações inorgânicas e, assim, apresenta um mistério impenetrável no que diz respeito ao seu modo de ação, tudo isso não nos pode justificar a inferência de que estes componentes estão dentro do organismo privados de seus imaneses movimentos físicos e químicos e que eles obedecem a uma força orgânica peculiar, independente, consciente e superior.^{xcvi} (BÜCHNER, 1864, p. li-lii)

Até onde foi a ciência, a vida deve obedecer à orientação dada por leis químicas, físicas e mecânicas. O termo “força vital” é uma designação imprópria de efeitos naturais ainda desconhecidos para nós no conjunto de suas relações e, de acordo com Vogt, é uma mera perífrase para a ignorância. “Nós não podemos dizer”, observa Virchow, “que a formação celular não é mecânica, porque não conseguimos reduzi-la ao seu valor mecânico; pois, com o mesmo direito, o aborígine da Nova Holanda [Austrália] poderia argumentar que os motores a vapor não podem ser reduzidos a leis mecânicas”.^{xcvii} (BÜCHNER, 1864, p. lii-liiii)

Era precisamente essa divisão do mundo em duas categorias – material e imaterial, a *matéria* e a *força* possuindo diferentes naturezas – que combatiam os materialistas alemães. A visão de mundo *monista* concebia a unidade entre a *força* e a *matéria*. Segundo Moleschott, “A força não é um deus dando ao mundo o piparote que o põe em movimento, uma entidade distinta da matéria; ela é a sua propriedade inseparável, é-lhe imanente desde toda a eternidade. (...) Uma força separada da matéria e pairando livremente por cima dela não se pode absolutamente conceber.” (BÜCHNER, 1958, p. 1). Sendo assim, estas não seriam, cada uma por si, fenômenos de um mundo material de um lado e emanações de um mundo imaterial de outro. Matéria e força deveriam constituir um só, sendo a força a manifestação

determinada da matéria em determinado estado, ou uma *qualidade* da matéria. Portanto, não haveria dois mundos e, principalmente, não haveria qualquer mundo incompreensível, fantasmagórico ou divino.

Não há força sem matéria, não há matéria sem força. Como coisas em si, não são possíveis, nem mesmo concebíveis. Consideradas separadamente, são abstrações vazias servindo apenas de pôr em evidência os dois aspectos de um só e único ser, cuja essência própria nos é ainda desconhecida. A força e a matéria são, pois, no fundo, uma só e mesma coisa, encarada sob pontos de vista diferentes. (BÜCHNER, 1958, p. 2)

Büchner repete diversas vezes em “Força e Matéria”: *tudo o que há é matéria*.¹⁷⁰ Então segue uma extensa lista de fatos e comprovações científicas que o atestam, desde a química até a antropologia, passando por temas como a imortalidade da força e da matéria, as leis da natureza, a origem do universo, a *força vital*, o homem, os fenômenos do pensamento e da consciência, o livre arbítrio e a moral.

Obviamente, o alemão não deixaria de lado a questão da origem do universo, também abordada por Feuerbach em “A Essência da Religião”. Para Büchner, a concepção de uma origem do mundo, em par com as escrituras sagradas e com o senso comum à época, não era nada mais que a coroação da ideia de “força vital”:

suposições e hipóteses podem ser levantadas; mas todas essas hipóteses concordam que esta origem procede de leis e forças naturais, inerentes às próprias coisas e determinada pela natureza externa. (...) A questão da primeira origem dos seres orgânicos sobre a terra contém, de fato, a essência de toda a questão em litígio no que diz respeito à força vital.^{xcviii} (BÜCHNER, 1864, p. liii)

Segundo Vogt, “A matéria nem pode ser criada nem aniquilada” (VOGT apud

¹⁷⁰ O próprio Tchernychévski, em carta escrita aos filhos anos mais tarde, em 06 de abril de 1878, enquanto cumpria exílio em Ástrakhan, contestaria os naturalistas metafísicos e ratificar-lhes-ia a sua concepção *monista*: “Até tempos recentes, a maioria dos naturalistas se interessaram pela verdade científica menos do que deveriam. Eles sabem pouco sobre a verdade até agora; e isso me obriga a confrontá-los em grande parte. Para tornar claras quais concepções que considero corretas, eu elaborei uma caracterização da visão de mundo científica em relação aos temas da ciência natural. Os principais pontos desta caracterização são: [a] Aquilo que há é matéria. [b] Nosso conhecimento sobre as propriedades da matéria é o próprio conhecimento da matéria como matéria, que existe invariavelmente. Qualquer propriedade determinada é invariavelmente a própria matéria, considerada de certo ponto de vista. [c] A força é uma propriedade considerada do ponto de vista da sua operação. Assim, a força é a própria matéria. [d] As leis da natureza são o modo de operação da força. Assim, as leis da natureza são a própria matéria”. (TCHERNYCHÉVSKI, 1953b, p. 536-537)

BÜCHNER, 1958, p. 12). Se o mundo, tal qual se constituiu, houvesse sido criado a partir do “não-mundo”, do nada, seria mister admitir a existência de tal força que não seria ela própria também integrante do mundo. Dessa forma, Büchner rejeitava também a hipótese criacionista e admitia que o mundo estava em eterno movimento, qualidade inconcebível para o seres humanos, visto que estão presos à sua própria finitude: “a força nem pode ser criada nem destruída, (...) a força e a matéria formam pela sua reunião, desde toda e por toda a eternidade, esse conjunto de fenômenos a que chamamos “o mundo” (BÜCHNER, 1958, p. 32).

Em relação aos seres humanos, uma vez integrantes de um mundo exclusivamente material, não poderiam ser mais que seres puramente corpóreos, materiais. A cisão religiosa entre espírito (divino, puro) e corpo (terreno, pecado) não denotaria mais que o misticismo religioso descurado da ciência e da filosofia.

Partindo da relação fixa entre matéria e força como uma base indestrutível, a filosofia empírica deve chegar a resultados que descartam qualquer tipo de supranaturalismo e idealismo na explicação dos eventos naturais, considerando-os como perfeitamente independentes de qualquer força externa. A vitória final desse pressuposto filosófico não pode ser posta em dúvida. A força de suas provas encontra-se em fatos, não em frases ininteligíveis e vazias. Não há, no final, nenhuma luta contra os fatos; é como recalcitrar contra os agulhões.¹⁷¹ (BÜCHNER, 1864, p. xviii)^{xcix}

O ser humano não estaria dividido em duas metades conflitantes e, do mesmo modo, não se oporia à natureza, substrato de sua existência e ela própria também uma encarnação da matéria.

Que progresso mental pode ser comparado com o conhecimento de que o homem não é, como até aqui erroneamente assumido, física e mentalmente separado e oposto à natureza; mas que ele é o produto das forças da natureza gradualmente desenvolvidas; e, ainda, que esta natureza não é um caos de incompreensíveis forças sem uma lei, mas um todo interligado, sujeito a leis

¹⁷¹ No original em alemão, Büchner utiliza a expressão *wider den Stachel lecken*, “recalcitrar contra os agulhões” (BÜCHNER, 1864, p. xvii). Trata-se de uma expressão utilizada desde a Antiguidade para se referir à inútil e dolorosa luta dos animais de tração contra os seus agulhões. A expressão, no entanto, se consagraria no texto bíblico, nos Atos 26:14, quando Jesus advertiu a Saul (Paulo) para que não mais o perseguisse: “Saul, Saul, por que me persegues? Dura coisa é recalcitrar contra os agulhões”. Jesus sugeria que Saul não escaparia à sua divindade. Portanto, a menção bíblica feita por Büchner, apóstolo do ateísmo, confere uma fina ironia ao seu tratado materialista. Como Jesus advertiu a Saul, advertia agora aos supranaturalistas e idealistas para que não tentassem lutar em vão contra a verdade dos fatos, da matéria e da força.

eternas em um estado constante de desenvolvimento progressivo, de modo que, no percurso do tempo, os efeitos mais estupendos são produzidos por causas aparentemente insignificantes; e, ainda, que o universo, os sóis e os planetas, os magníficos organismos, do mínimo infusório [protozoário] aos gigantes antediluvianos, e até mesmo a mente humana em suas grandiosas manifestações, são compostos e originados pelos mesmos materiais e forças!° (BÜCHNER, 1864, p. xii)

A natureza, aquilo que, segundo Feuerbach, existe fora do homem e não por sua intervenção, agiria de forma própria e de acordo com as propriedades da matéria, não caoticamente. Perceber o movimento da matéria seria o mesmo que descobrir as suas *leis*, que não seriam regras estabelecidas por uma subjetividade maior e externa, mas apenas a forma como a razão humana consegue acessar o movimento de toda a matéria. Entre tais *leis*, a *lei de causalidade*, seria o elo universal entre os fenômenos.

Por fim, Büchner também combateria a visão *dualista* do homem e do mundo através de um expediente que também seria utilizado por Tchernychévski: a comparação entre as faculdades próprias do ser humano e aquelas dos animais. Se se provasse que os animais diferiam dos seres humanos apenas em grau, não em substância, não se poderia, portanto, exigir para o ser humano um espírito incorpóreo enquanto privá-lo ao animal. Ora, de acordo com Büchner:

As melhores autoridades em fisiologia e em psicologia animal estão de acordo em declarar que a diferença entre a alma dos animais e a do homem é uma questão de quantidade ou de grau, não de qualidade. O homem não tem preeminência absoluta sobre o animal: todos os seus elementos de superioridade são mais ou menos relativos. Não há faculdade intelectual que lhe pertença propriamente: é somente a intensidade e o desenvolvimento mais considerável destas faculdades e o seu jogo de conjunto mais aperfeiçoado que o elevam de uma forma tão maravilhosa acima do animal. (BÜCHNER, 1958, p. 380)

Portanto, se os animais seriam capazes até mesmo de desenvolver faculdades intelectuais, afetivas e sociais, qual seria o fundamento científico de restringir as funções espirituais ao ser humano? Dadas as semelhanças e grau de proximidades entre os seres humanos e animais em relação a algumas atividades *espirituais* (como memória, aprendizagem e cognição), não havia porque dotar um de uma aura espiritual em detrimento de outro. Tais semelhanças entre os sentidos e habilidades humanas e animais seriam, na verdade, a prova cabal de que os seres humanos eram constituídos da mesma matéria dos

animais e estavam juntos no mundo em meio à natureza. Tudo em si e ao redor era força e matéria.

Não é difícil constatar que, entre Büchner e Feuerbach, o materialismo filosófico se apresenta de maneiras distintas. É possível discernir claramente o traço do cientista naquele, do traço do filósofo neste. Büchner desce ao “rés do chão” do materialismo, enquanto Feuerbach transita melhor pelas generalizações. O médico se aproxima dos detalhes dos fenômenos de forma a extrair e demonstrar exemplos de validade do seu empirismo filosófico. Obviamente que ambos os pensadores têm pontos de contato, destacadamente o princípio do sensualismo, que deságua no empirismo, que é o critério da verdade tanto para o filósofo quanto para o cientista.

Tchernychévski, por seu lado, vale-se de ambos para fundamentar o seu ensaio e, particularmente de Büchner, para atualizar as proposições de Feuerbach à luz das novas descobertas científicas. Seguindo a recomendação do filósofo alemão, Tchernychévski propõe a união da filosofia com as ciências naturais para se tratar das questões humanas. A filosofia tomaria o *homem total* por sua verdade sensual e empírica, tal qual as ciências naturais como a fisiologia ou a química. Estas, por sua vez, enxergavam os fenômenos, inclusive os humanos, como possuindo uma natureza única, não divididos entre uma metade material e outra espiritual. Portanto, assim também a filosofia deveria tratar o homem: como um *único organismo*, esquivando-se de qualquer *dualismo*. Ao adentrar na segunda parte de seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, Tchernychévski inicia retomando esses princípios materialistas tal como vistos em Feuerbach e Büchner (*homem da medicina*):

A parte da filosofia que trata dos problemas do homem, assim como a outra parte que lida com os problemas da natureza, é baseada na ciência natural. O princípio subjacente à concepção filosófica da vida humana e de todos os seus fenômenos é a ideia, elaborada pelas ciências naturais, da unidade do organismo humano; as observações dos fisiologistas, zoólogos e dos médicos afastaram toda suposição sobre o dualismo no homem. A filosofia o vê como a medicina, a fisiologia e a química o vêem. Estas ciências provam que nenhum dualismo é evidente no homem, e a filosofia acrescenta que se o homem possuísse outra natureza, além de sua natureza verdadeira, esta outra natureza revelar-se-ia de alguma forma, mas uma vez que não se revela de forma alguma, uma vez que tudo o que acontece e se manifesta no homem provem apenas da sua verdadeira natureza, ele não pode ter outra. Esta prova é incontestável.^{ci} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 70)

O combate filosófico ao *dualismo* foi a maneira como Tchernychévski enfrentaria a

questão da religião em seu ensaio, haja vista que não poderia endereçar o seu ataque diretamente à Igreja Ortodoxa e seus dogmas religiosos, devido à censura.¹⁷² Assim como Büchner, para atacar o *dualismo* religioso, o pensador russo tomou parte no debate sobre a “força vital”. Tchernychévski, provavelmente, alicerçava-se na convicção de que os compostos orgânicos eram originados através de elementos químicos inorgânicos e que tal se daria em determinadas condições da própria natureza, não ensejadas pela mão da “força vital”.

Durante parte de seu ensaio, irá tratar da relação entre o reino mineral (inorgânico) e o reino vegetal (orgânico), defendendo que a diferença entre eles assentar-se-ia mais em uma questão de *grau*, *complexidade*, ou de *quantidade*, que propriamente de *qualidade*. Ou seja, não se trataria do reino vegetal, vivo, possuir uma centelha mágica e sobrenatural, mas sim de possuir uma organização mais complexa, porém constituída pelos mesmos elementos químicos encontrados no reino mineral.

Em suma, a diferença entre o reino inorgânico da natureza e o reino vegetal é como a diferença entre uma pequena folha de grama e uma imensa árvore; é uma diferença de quantidade, intensidade, complexidade, mas não do caráter fundamental dos fenômenos. (...) Mais uma vez, nem é preciso dizer que a semelhança existe aqui em relação ao conhecimento teórico do objeto e não para fins práticos: casas não podem ser construídas com folhas de grama, mas podem ser construídas a partir de carvalhos. (...) A análise teórica nos leva a um resultado diferente: nós descobrimos que essas coisas, tão diferentes no aspecto prático, devem ser consideradas apenas como diferentes estados dos mesmos elementos que entram em diferentes combinações químicas em conformidade com as mesmas leis. Para descobrir a identidade entre uma folha de grama e um carvalho, uma simples análise seria suficiente sem a necessidade de uma grande soma de observações ou meios precisos de investigação. Para descobrir a semelhança entre um elemento inorgânico e uma planta, muito mais esforço mental, assistido por meios muito mais poderosos de investigação, seria exigido. A química é, talvez, a maior glória da nossa era.^{cii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 79-80)

Tchernychévski esforçava-se por garantir que os mesmos átomos de carbono e

¹⁷² Tratando-se da realidade russa, Norman Pereira chama atenção para o fato de que não apenas os alemães teriam fornecido a Tchernychévski os elementos para a crítica do dualismo religioso e filosófico. O próprio Herzen também teria influenciado o pensador: “Nisto, ele [Tchernychévski] estava seguindo Herzen, que já havia escrito: “A base da visão de mundo que assegura tão bem a servidão moral do homem e a anulação de sua personalidade pode ser encontrada quase que inteiramente no dualismo. (...) [O dualismo] divide em supostos opostos o que na realidade é inseparável – por exemplo, o corpo e a alma – e opõe essas abstrações uma a outra hostilmente, reconciliando de modo não natural o que, por natureza, é apenas um em uma unidade indivisível. O dualismo é o mito evangélico do Deus e do homem, reconciliados por Cristo, traduzido para a língua da filosofia” (PEREIRA, 1975, p. 43-44).

hidrogênio que, em cadeia complexa, conformavam substâncias orgânicas e compunham as formas vivas, estavam presentes no reino mineral e dispersos na natureza na forma inorgânica. E mais, que estes últimos tinham relação com as primeiras, ou seja, não existiam paralelamente na natureza, portando *qualidades e caráter* distintos, estes formavam aquelas.

Não muito tempo atrás, parecia que as assim chamadas substâncias orgânicas (por exemplo, o ácido acético) existiam apenas em corpos orgânicos. Sabe-se, no entanto, que, em determinadas circunstâncias também surgem fora dos corpos orgânicos, de modo que a diferença entre uma combinação orgânica e inorgânica de elementos é insignificante. Os chamados compostos orgânicos surgem e existem em conformidade com as mesmas leis e igualmente originam-se das substâncias inorgânicas.^{ciii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 75-76)

Para Tchernychévski esta comprovação científica deixava claro que a química havia restituído, no século XIX, o que o misticismo humano original, a dogmática religiosa e a filosofia escolástica (e, em parte, a hegeliana) haviam separado: a unidade categórica da natureza e, por consequência, do ser humano. Em outras palavras, a ciência havia reunido a *força* e a *matéria*, relação que, como o próprio pensador russo colocou, havia sido intuída desde a Antiguidade pelos povos gregos e orientais.

Uma primeira consequência da unidade entre mundo inorgânico e orgânico, ou seja, entre a natureza e o ser humano, era que este estaria em conformidade com o funcionamento da natureza: as mesmas leis que o mundo material descrevesse em seu desenvolvimento seriam válidas e *suficientes* também para o mundo humano. As *leis da natureza*, uma vez confirmada a unidade entre a *força* e *matéria*, teriam por sua vez apenas um único caráter, de ordem material. A coexistência de duas categorias de leis fundamentais de ordens diferentes e opostas – a matéria e o espírito – estaria em contradição com os recentes achados científicos. Apenas as leis da natureza tinham legitimidade científica e elas se aplicariam também aos seres humanos, sendo estes apenas um caso particular.

As leis da natureza, por sua vez, respondiam a uma única lei em comum que, segundo as observações dos cientistas materialistas, operava em toda a matéria: tudo o que há tem precedentes. Nenhum fenômeno ocorre sem que fenômenos anteriores o tenham dado causa. A *lei da causalidade* seria a chave mestra para a ciência acessar o movimento da matéria em todos os seus fenômenos, fossem nos *naturais*, fossem nos *humanos*. Para Tchernychévski, a aplicação da *lei da causalidade* na investigação dos fenômenos humanos, particularmente dos

fenômenos *morais*, promoveria um grande avanço nas *ciências morais* (aquelas chamadas hoje em dia de *ciências humanas*, em particular a filosofia e a psicologia), obrigando-as a reinventarem o seu método e a buscarem o auxílio do método empírico das *ciências naturais* (ciências exatas e biológicas).

Até tempos recentes não havia meios científicos para deduzir precisamente estas duas categorias de fenômenos a partir de um mesmo princípio, de demonstrar fatos opostos sob uma mesma lei. Uma pedra cai no chão, o vapor ascende. Nos velhos tempos as pessoas acreditavam que a lei da gravidade que atuava em uma pedra não operava sobre o vapor. Sabe-se agora que esses dois movimentos opostos, a queda da pedra e a ascensão do vapor, devem-se à mesma causa, são regidos pela mesma lei. (...) Como em todos os aspectos da vida, as atividades humanas não são precipitadas por duas naturezas, duas leis fundamentais, diferindo ou contradizendo uma a outra. Como na vida humana em geral, todos os diversos fenômenos na esfera das motivações e condutas humanas surgem de [apenas] uma natureza, são regidos por uma lei.^{civ} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 121)

À parte a questão do método, que será discutida mais adiante, Tchernychévski ainda chama a atenção para que, apesar da unidade científica e filosófica entre a força e a matéria, a aplicação teórica deste postulado não corresponderia necessariamente à possibilidade de sua aplicação prática. No exemplo dado anteriormente, entre a grama e o carvalho, o pensador parece alertar para que não se tomasse a relação entre a ciência e a vida como uma relação direta ou mecânica. A similaridade entre os elementos químicos que compõem o mundo inorgânico e o orgânico teria validade teórica distinta que não equivaleria necessariamente à sua validade prática. Este detalhe é importante, pois evidencia que, apesar de toda a assimilação que faz do materialismo alemão do século XIX, Tchernychévski reservava um pequeno espaço crítico que impede de classificá-lo automaticamente como mais um pensador materialista vulgar. É verdade que, em certas elaborações, o russo identifica-se plenamente com os alemães e não é possível desvencilhá-lo da corrente materialista mecânica. No entanto, o compartilhamento de sua visão filosófica com a sua visão política e social permitia-lhe, por vezes, fugir da simplificação da visão cientificista e, no nível da intuição, aproximar a ciência materialista da vida social de forma dialética.

Pode-se dizer que há uma postura oscilante no pensador russo, que ora cede ao materialismo vulgar e ora insere elementos de complexificação e enriquecimento de sua visão do homem e da natureza. Por exemplo, ao conceituar a vida, Tchernychévski inicia com os mesmos fundamentos materialistas, de visão marcadamente cientificista: todos os elementos

químicos dispersos ou combinados na natureza estão em constante transformação, dando origem a tantos outros, que por sua vez se desenvolvem e perecem, dando o seu perecimento origem a outro processo de transformação e assim sucessivamente. Tudo na natureza estaria em incessante processo de renovação, o que cientificamente seria representado por um contínuo processo químico. Da mesma maneira, não seria diferente em relação ao mundo orgânico e vivo, já que nada mais seriam que formas complexas daquelas outras mais simples. Então, “as ciências naturais consideram a vida de um corpo orgânico, como uma planta ou um inseto, como um processo químico (...) todo corpo está constantemente em estado de processo químico”^{cv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 76). E se, por um lado, as ciências naturais esclareciam sobre a vida das plantas e dos insetos, por outro, a

A fisiologia e a medicina afirmam que o organismo humano é uma combinação química extremamente complexa que toma forma em um processo químico tão complexo quanto, ao qual chamamos de vida. Este processo é tão complicado, e a sua pesquisa tão importante para nós que, por conta disso, ao ramo da química que está envolvido na sua investigação foi concedido o título de uma ciência especial e é chamado de fisiologia.^{vi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 104)

Mais uma vez, Tchernychévski parece estar em consonância com Büchner quando este afirma que “os fenômenos da vida, qualquer que seja a sua complexidade, não apresentam nem mais nem menos que os movimentos da matéria, em certas condições delicadas e muito especiais” (BÜCHNER, 1958, p. 62), ou com Virchow, para quem

A vida (...) não é senão uma forma particular da mecânica e até a forma mais complicada de todas, na qual as leis ordinárias da mecânica se efetuam nas circunstâncias mais extraordinárias e mais diversas; por isso os resultados definitivos estão separados das origens por uma tão longa série de termos intermediários desaparecendo rapidamente, que a conexão não pode ser restabelecida senão com a maior dificuldade. (VIRCHOW apud BÜCHNER, 1958, p. 374-375)

Assim, Virchow, Büchner e Tchernychévski subscrevem a concepção da vida como um complexo fenômeno mecânico-químico, uma evidência do *movimento da matéria*. Destacadas de seu contexto, as citações de Virchow e Büchner podem ensejar as interpretações de praxe em relação ao reducionismo dos materialistas vulgares alemães. No entanto, é importante objetar que a limitação desses materialistas não inclui todo o conjunto de sua obra científica.

Nas citações dos cientistas acima, ambos estão corretos em afirmar que a vida encerra em si processos químicos e mecânicos. Abordando a vida apenas em sua dimensão material inicial, é plausível que suponham que é assim que ela se dá. No entanto, a *longa série de termos intermediários*, citada por Virchow, não pode ser tomada simplesmente como contingente. A vida, que tem a sua origem como fenômeno particular da matéria, engendra um sem número de outros fenômenos e repercussões que concorrem reciprocamente para determiná-la em uma escala que foge à pura mecânica. Quando se chega à vida humana, o fenômeno da própria consciência e da reprodução da vida social de tal forma agem sobre a vida de um indivíduo ou de toda a espécie que caracterizar a vida como mero fenômeno puramente mecânico-químico – aí, sim – soaria como um reducionismo materialista.

Virchow e Büchner, ao definirem a vida tal qual o fizeram, agiram mais como cientistas – entregues ao entusiasmo provocado pelas inúmeras descobertas científicas de seu tempo e animados pela disputa contra todo pensamento religioso e supersticioso – do que como filósofos, no sentindo em que lhes escapava uma visão de mundo que abrangesse não apenas a escala científica da vida material, mas também a sua escala histórica, política e social. No entanto, se havia limites de ordem filosóficas em seus percursos teóricos, não era apropriado que por conta disso se lhes desprezasse os avanços de ordem científica.

Tchernychévski, por exemplo, se por um lado estava em par com aquela definição da vida, por outro, defendia que à unidade da vida humana correspondia certa complexidade. Para ele, duas categorias de fenômenos compunham a vida dos seres humanos: fenômenos materiais, relacionados às necessidades físicas, e fenômenos morais, relacionados às atividades *espirituais* do intelecto e às atividades sociais. Estes diferentes fenômenos não se contraporiam à unidade da natureza humana, seriam apenas diferentes aspectos dela, ou diferentes *qualidades*. E, em uma sentença que revelava uma compreensão um pouco mais complexa da natureza humana, Tchernychévski concluía, depois de percorrer alguns exemplos, que a *combinação de qualidades heterogêneas é a lei geral das coisas*.

Mas ao passo em que há unidade na natureza humana, nós observamos no homem duas categorias de fenômenos: fenômenos que são chamados de ordem material (o homem come, anda) e fenômenos que são chamados de ordem moral (o homem pensa, sente, deseja). Em que relação estas duas ordens de fenômenos estão uma com a outra? A diferença entre elas não contradiz a unidade da natureza humana que é demonstrada pelas ciências naturais? As ciências naturais respondem que não há motivos para tal hipótese, pois não há objeto que possua apenas uma qualidade. Pelo

contrário, cada objeto exibe um número incalculável de diferentes fenômenos que, por conveniência, dividimos em diferentes categorias, chamando cada categoria de uma qualidade, de modo que todo objeto tem inúmeras qualidades de diferentes tipos. (...) A combinação de propriedades heterogêneas em um [mesmo] objeto é a lei geral das coisas.^{cvi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 72-73)

Dessa maneira, Tchernychévski parece desenvolver um movimento de aproximação e distanciamento seletivo do pensamento materialista vulgar alemão, sem decidir-se em definitivo por alguma tendência.¹⁷³ Tal característica do pensamento de Tchernychévski, o fato de estar *à beira de*, é assinalado por diversos estudiosos, como o próprio Plekhánov, quando destacou o seu *quase* materialismo dialético. Na formulação do seu pensamento ético, como será visto em seguida, essa característica será ainda mais marcante.

Como visto, interessava a Tchernychévski investigar os fenômenos morais a partir dos mesmos princípios dos fenômenos materiais, visto que estavam unidos pelas mesmas leis naturais, particularmente pela *lei de causalidade*. Dentre os fenômenos morais, aquelas atividades do pensamento, da imaginação, da consciência humana e mesmo do sonho guardavam especial interesse por estarem associadas tradicionalmente com fenômenos dito espirituais que representavam a intervenção da *alma* divina e religiosa sobre o corpo físico humano. Não à toa, tanto Feuerbach quanto Büchner dedicaram-se também especialmente à relação entre a *alma* e o corpo físico, o *cérebro*.

O filósofo e o cientista alemães acreditavam que, ao dotarem a alma de um suporte ou substrato físico, cairia por terra um dos principais sustentáculos do credo religioso, a sobrenaturalidade da *alma* e a sua conseqüente ligação com uma atmosfera divina, insondável à ciência humana. Valendo-se de diversos experimentos realizados em animais e mesmo em seres humanos, nos quais ficavam evidente que qualquer interrupção física entre o corpo e a cabeça de indivíduos de diversas espécies comprometeria as suas funções ditas *espirituais*, os materialistas pretendiam demonstrar que “o cérebro é a sede e o órgão do pensamento” (BÜCHNER, 1958, p. 221). Se as funções próprias do espírito – da alma – também elas tinham uma *sede* física a partir da qual se manifestavam, não restaria mais nada a ser subtraído da esfera religiosa: tudo era matéria, ou manifestação da matéria.

¹⁷³ Lampert também observou esse duplo movimento em Tchernychévski: “Apesar de sua filosofia ser monista ao considerar uma tecitura única para a realidade, ela frequentemente aparece pluralista em relação aos atributos mental e material que ele a confere” (LAMPERT, 1965, p. 146).

De onde vêm o crânio, o cérebro, daí vem também o espírito; de onde vier o órgão, daí virá também o funcionamento dele, pois como se poderia separar ambos? Se então é o cérebro, o crânio, um produto da natureza, o espírito também o é. (...) Se o espírito é uma atividade do homem, não sendo uma essência em si, ele não existe sem órgãos, não é separável do corpo e então só pode ser explicado pela essência da natureza mas não por Deus. (FEUERBACH, 1989, p. 132-133)

Feuerbach foi mais claro do que jamais poderia ser Tchernychévski. Atestada a relação entre o cérebro e alma, a questão seguinte era resolver como se dava essa associação. De que maneira a alma, ou melhor, as atividades próprias do espírito se manifestavam através de seu substrato material, o cérebro? Diversas hipóteses foram discutidas entre os materialistas, ganhando evidência muitas vezes aquelas mais simples. Para Vogt, por exemplo, o cérebro agiria como uma imensa glândula, cujas secreções seriam o pensamento, a imaginação ou a consciência: “Há a mesma relação entre o pensamento e o cérebro que entre a bÍlis e o fÍgado e que entre a urina e os rins”¹⁷⁴ (VOGT apud BÜCHNER, 1958, p. 259-260). O próprio Büchner, no entanto, não estava de acordo com este *modelo* adotado por Vogt para demonstrar a relação entre o cérebro e as suas atividades. O médico alemão dedicou todo um capítulo do seu “Força e Matéria”, *O Pensamento (Der Gedanke)*, apenas para elucidar a proposição de

¹⁷⁴ Vogt, por sua vez, apenas atualizava o mesmo entendimento do também médico e filósofo materialista francês Pierre Jean Georges Cabanis (1757-1808), para o qual os sentidos humanos – a *sensibilidade* – eram a única via de interação e apreensão do mundo exterior. Segundo Cabanis, “Para se ter uma ideia adequada das operações que resultam no pensamento, deve-se considerar o cérebro como um órgão peculiar destinado especialmente para produzi-lo; da mesma forma que o estômago e os intestinos operam a digestão, o fÍgado filtra a bile e que a parótida e as glândulas submaxilares e sublinguais produzem os sucos salivares. As impressões, ao chegarem ao cérebro, o colocam em atividade; como os alimentos que, ao alcançarem o estômago, o estimulam à secreção do suco gástrico e aos movimentos que favorecem a sua própria dissolução. A função própria de um é perceber cada impressão particular, atribuir-lhe sinais, combinar as diferentes impressões, compará-las entre si e a partir daí discernir e tirar conclusões, tal como a função própria do outro é agir sobre os nutrientes, cuja presença o estimula, para decompô-los, assimilando deles os sucos [nutritivos] para o nosso organismo. Será que os movimentos orgânicos através dos quais o cérebro executa as suas funções nos são desconhecidos? Mas a ação pela qual os nervos do estômago determinam as diferentes operações que constituem a digestão; mas a maneira como eles dotam o suco gástrico do mais ativo poder solvente não deixam também de escapar à nossa pesquisa. Observamos os alimentos alcançarem aquele órgão e adquirirem características novas: e concluimos que o estômago realmente provocou-lhes aquelas alterações. Observamos igualmente as impressões chegarem ao cérebro através dos nervos: elas estão, até então, isoladas e sem coerência. O órgão entra em ação; age sobre elas: logo as devolve metamorfoseadas em ideias que a linguagem da fisionomia e dos gestos, ou os signos da fala e da escrita manifestam exteriormente. Concluimos, com a mesma certeza, que o cérebro de alguma forma digere as impressões; ele opera organicamente a secreção do pensamento” (CABANIS, 1815, p. 127-129). Feuerbach, em artigo escrito em 1862 (publicado em 1866), também se referiu às *propriedades digestivas* do cérebro. Em seu artigo “O Mistério do Sacrifício ou o Homem é o que Come” (*Das Geheimnis des Opfers oder der Mensch ist was er isst*), o filósofo alemão fez uma análise histórica dos sacrifícios religiosos em relação com as funções sociais envolvidas naqueles rituais. Em certa altura, diz o filósofo: “O homem, no entanto, come não apenas com os seus sentidos; ele come e digere também – o que é comer sem digerir? – com o seu cérebro, com o órgão do pensamento. O cérebro é o estômago, o órgão digestivo dos sentidos” (FEUERBACH, 2007, p. 26). Tchernychévski, por sua vez, tangenciou a questão em “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Segundo o russo, “sabemos, por exemplo, o que a nutrição é. Daí sabemos aproximadamente o que, por exemplo, a sensação é: nutrição e sensação são tão intimamente interligadas que o caráter de uma determina o caráter da outra” (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 106).

Vogt.

Para Büchner, em primeiro lugar, diferentemente da bílis e da urina, o pensamento não era uma substância palpável, ponderável e visível. O pensamento é uma *atividade*, resultante de um *movimento* particular de substâncias cerebrais sob determinadas circunstâncias. Se a atividade do fígado e dos rins é aferível por seus produtos, a atividade do cérebro, de modo diverso, seria aferível por seu próprio funcionamento, não nas substâncias materiais envolvidas. O pensamento seria a sua própria *atividade*, o seu próprio *movimento*: “O pensamento não é, todavia, a própria matéria, mas é material somente no sentido que se apresenta como a manifestação de um substrato material ao qual está tão indissolúvelmente unido como a força o está à matéria” (BÜCHNER, 1958, p. 260-261). Ainda assim, restaria sem resposta a questão sobre como a atividade, ou o movimento particular de substâncias cerebrais, dariam origem ao fenômeno do pensamento, entre outros fenômenos espirituais. Büchner, no entanto, é taxativo:

De resto, importa muito pouco, para o fim destes estudos, saber se é possível, e como é possível, fazer-se uma ideia da forma como os fenômenos psíquicos resultam de combinações materiais ou de atividades da substância cerebral. Basta ter demonstrado por meio de fatos a conexão necessária, indestrutível e regular da alma e do cérebro. Basta saber que movimentos materiais operam sobre a inteligência por intermédio dos órgãos dos sentidos e aí suscitam movimentos, e que estes últimos determinam outros nos nervos e nos músculos, relação que não é possível senão no caso de uma conexão necessária entre o espírito e matéria, entre o cérebro e a alma. (BÜCHNER, 1958, p. 257)

O que importava era estabelecer a *conexão necessária* entre o cérebro e a alma, isto é, sem brechas para especulações de ordem dualista, fossem sobrenaturais ou religiosas.

A forma como o próprio Tchernychévski apresentou o caráter material dos *fenômenos espirituais* em seu ensaio foi através de uma analogia de resto também utilizada por Büchner. Impedido de endereçar a questão de modo tão direto quanto o faziam os alemães, o pensador russo apresentou as evidências dos *fenômenos espirituais* nos animais. Ficasse demonstrado que os animais também desempenhavam funções *espirituais*, quedaria mais simples comprovar que tais funções constituiriam apenas *faculdades* de certas espécies e não uma *entidade* reservada aos seres humanos.

Tchernychévski começa por combater a ideia de que os animais são incapazes de desenvolverem-se mentalmente. O pensador argumenta que ursos e elefantes aprendem a

fazer números circenses, cachorros são amestráveis e que até mesmo os peixes podem responder a pequenos estímulos quando treinados. O treinamento exerceria satisfatoriamente sobre eles a função de dotá-los de *qualidades* que antes não possuíam. Ou seja, os animais possuíam a capacidade de *aprendizado* sendo, portanto, capazes de desenvolverem as funções espirituais tais quais os seres humanos, em escala diferenciada. Somava-se a isso o fato de não apenas serem adestrados por seres humanos, como os próprios animais ensinarem tarefas uns aos outros, como os pássaros ensinavam os seus filhotes a voarem e o animais de caça ensinavam o seu ofício aos filhotes.¹⁷⁵

Tais faculdades mentais atribuídas e cultiváveis nos animais seriam a evidência de que eles também possuíam outros atributos mentais, como a memória e a imaginação. De início, essa evidência sugeria que as atividades relacionadas às funções espirituais prescindiam da existência de uma alma de caráter especial, pois mesmo os animais mais simples – apenas através de seus sentidos – conseguiam desenvolvê-las em certo grau. Por final, se apenas os sentidos garantiam aos animais o desempenho daquelas faculdades mentais/funções espirituais, era factível que com os seres humanos também assim se procedesse. Assim, da analogia entre as faculdades mentais entre animais e seres humanos, Tchernychévski alcançava o mesmo resultado obtido por Feuerbach e Büchner: os fenômenos espirituais possuíam a mesma base material que os demais fenômenos materiais. Os sentidos, que ofereceriam as primeiras informações ao processamento mental dos animais, seriam eles

¹⁷⁵ Em relação às faculdades dos animais, Büchner concede muito mais que o próprio Tchernychévski: “O amor, a fidelidade, o reconhecimento, o sentimento do dever, a religiosidade, a amizade e o amor do próximo, a compaixão e a dedicação, o sentimento do justo e do injusto, bem como a vaidade, o ciúme, o ódio, a malvadez dissimulada, a perfídia, o desejo de vingança, a curiosidade, etc., são o caráter próprio dos animais da mesma maneira que a reflexão, a prudência, a sagacidade, a previdência, o cuidado do futuro, etc. (...) O animal conhece também e recorre aos princípios e às instituições do Estado e da sociedade; conhece a escravidão e a hierarquia, a economia doméstica e a agricultura, a educação, os cuidados a prestar aos doentes e à medicina; efetua assembleias, reuniões consultivas, e até tribunais de justiça para julgar os culpados; ajusta as convenções mais precisas com a ajuda de uma linguagem completa, formada de gritos, de sinais e de gestos; lembra-se do passado, instrui-se pela experiência; numa palavra, é um ser muito diferente – e infinitamente melhor dotado – do que o comum dos homens imagina (...) Uns e outros operam em virtude da inteligência ou da razão, e também segundo o instinto, designando por essa palavra as disposições intelectuais hereditárias e as aptidões do sistema nervoso, com esta diferença: que o animal é sobretudo guiado pelo instinto, o homem pela reflexão. É uma diferença não de natureza, mas somente de grau” (BÜCHNER, 1958, p. 381-383). Tchernychévski, tratando sobre a analogia entre as faculdades animais e humanas, provou, por seu lado, que também é capaz de levar a razão ao paroxismo e ofereceu aos seus críticos um dos alvos preferidos no seu ensaio, quando equiparou o funcionamento do cérebro de uma galinha ao do físico inglês Isaac Newton (1643-1727): “Nem é preciso dizer que, ao postularmos que uma mesma fórmula teórica expressa tanto o processo que ocorre no sistema nervoso de Newton ao descobrir a lei da gravidade quanto o processo que ocorre no sistema nervoso das aves quando encontram um grão de aveia em um monte de esterco, não se deve esquecer que esta fórmula expressa apenas a essência do processo. Isto não significa que as dimensões do processo são as mesmas, que as impressões que os fenômenos produzem nas pessoas são as mesmas, ou que ambas as formas podem produzir o mesmo resultado exterior” (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 115). Tratando-se da escrita polêmica de Tchernychévski, também se pode perceber uma fina ironia ao lado do exemplo fora de proporção.

próprios a fornecerem os primeiros dados à mente humana.

Nós utilizamos o termo “faculdades mentais” em relação aos animais. Com efeito, não se pode negar que eles possuem memória, imaginação e capacidade de pensar. É desnecessário falar da memória; todo mundo sabe que não há um único mamífero ou ave que não possua esta faculdade, e que, em algumas espécies, é bastante desenvolvida. Em cães, por exemplo. Um cão reconhece um homem que não vê há muito tempo; ele é capaz de encontrar o caminho de volta para casa a partir de lugares bastante remotos. Se há a memória, deve haver também a imaginação, pois a imaginação apenas reagrupa diferentes cenas retidas pela memória. Se há atividade do sistema nervoso, ou seja, se há uma contínua mudança de sensações e impressões, as velhas concepções devem necessariamente apresentar-se em combinação contínua com as novas, e esse fenômeno é exatamente o que nós chamamos de imaginação (...) Pensar consiste em escolher, com o auxílio da memória, entre as diferentes combinações de sensações e concepções preparadas pela imaginação, aquelas que correspondem às necessidades do organismo pensante em determinado momento; consiste em escolher os meios para a ação, em escolher as concepções por meio das quais é possível alcançar um determinado resultado. Isso se aplica não apenas ao pensamento sobre objetos mundanos, mas também ao assim chamado pensamento abstrato.^{cviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 114-115)

Iniciando a partir dos sentidos, nos animais como nos homens, tomariam lugar os fenômenos da memória, da imaginação e do pensamento. O princípio sensualista é a base do materialismo de Feuerbach, de Büchner e, da mesma forma, de Tchernychévski. Os sentidos seriam a porta de interação do organismo vivo com o mundo material ao seu redor. Para Feuerbach, “Sentido não é para mim nada mais que a unidade verdadeira, não-pensada ou artificial mas existente do material e do espiritual, significando pois para mim o mesmo que realidade” (FEUERBACH, 1989, p. 20). *A nova filosofia* não deveria estar em contradição com os sentidos, pois “só onde começa o sensível cessa toda a dúvida e toda a disputa” (FEUERBACH, 2008b, p. 56). Os sentidos seriam os meios com os quais os seres humanos acessariam a realidade e que, ao gerarem pouco a pouco impressões mentais do mundo exterior, dariam lugar à imaginação, ao pensamento e à própria consciência.

Para Büchner, todos os fenômenos do intelecto humano têm origem no mundo material. De maneira semelhante à definição dada por Tchernychévski, para ele, a atividade dos sentidos acumulariam impressões exteriores a ponto de formar no cérebro uma imagem subjetiva do mundo exterior que corresponderia às ideias. Os sentidos, por último, não seriam eles próprios criadores destas imagens, mas apenas intermediários entre o mundo real e o sistema nervoso que, através de sua atividade, produziria as concepções do mundo real.

Mesmo que tais imagens ou concepções produzissem o pensamento abstrato, este ainda assim teria como referência o mundo externo real.

Não há pensamento sem uma realidade sensível. Toda a atividade intelectual baseia-se na sensação, e na reação do indivíduo que a percebe, contra o exterior. Não há ideias que não estejam ligadas a impressões atuais ou anteriores, e é no encadeamento dessas ideias umas às outras por intermédio das fibras nervosas que reside a essência da atividade intelectual. As palavras alma, espírito, pensamento, sensação, vontade, não designam de nenhum modo entidades, coisas reais, mas somente propriedades, faculdades, funções da substância viva ou resultados baseados nos fenômenos correntes da realidade material. (BÜCHNER, 1958, p. 262)

Tchernychévski, diferentemente de Büchner, admitia também ao lado dos sentidos e da consciência, uma ação inconsciente do organismo. Tal ação não impediria a manifestação consciente, mas a acompanharia, como se fosse a porção *instintiva* de cada ação. Tchernychévski, de certa maneira comparava o *hábito inconsciente* ao *instinto*, conferindo à consciência certa superioridade em relação àqueles. A manifestação inconsciente, mesmo nos animais, participaria da ação apenas como coadjuvante, pois a decisão de qualquer ação sempre se daria de forma consciente. Infelizmente, como outras questões na fronteira do materialismo filosófico, Tchernychévski toca o problema do inconsciente sem se aprofundar. No entanto, ao delimitar o espaço do inconsciente meramente lateral à ação consciente, apenas como um espasmo instintivo e sem autonomia prática, Tchernychévski termina por lançar uma ofensiva – bastante consciente – contra o agnosticismo.

A inconsciência não seria um fenômeno em si, mas apenas outra face que estava presente em certas atividades da consciência. Sendo assim, nada poderia existir que fosse puramente inconsciente, pois uma vez despertados os sentidos todas as informações externas passariam necessariamente à consciência. Pode-se mesmo dizer que Tchernychévski equiparava a consciência à sensação, pois como ele próprio dizia, “a sensação é precisamente o termo que se aplica a um fenômeno que se sente; ter uma sensação inconsciente significaria o mesmo que ter um sentimento não sentido, ver um objeto invisível ou, para usar uma expressão célebre, “ouvir o silêncio”^{cix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 117).

Se a sensação apreende imediatamente a realidade, e o fenômeno da consciência é resultante (ou equivale) da sensação, estaria respondida a principal questão colocada pelos *metafísicos* e *agnósticos*. O objeto ou fenômeno disponível aos sentidos humanos,

resguardada a integridade de suas faculdades mentais, também estaria disponível à sua consciência. É isso o que Tchernychévski postula quando diz ser impossível existir uma *sensação inconsciente*. E mais, o que os sentidos percebessem e transmitissem à consciência corresponderia ao objeto ou ao fenômeno *em si*, mesmo que a investigação e a ciência aprofundassem no conhecimento daquele objeto ou fenômeno revelando e complexificando as suas inter-relações.

Para Tchernychévski, o conhecimento do fato não mudaria o próprio fato, o que também sinalizava a sua guinada em relação à filosofia feuerbachiana. Para Hegel, como visto anteriormente, o objeto conquistaria a sua concretude no pensamento, apenas quando desveladas todas as suas interações com os demais objetos e fenômenos, sendo portanto o *concreto pensado*. A primeira apreensão do objeto seria, para ele, apenas uma imagem *abstrata*. Feuerbach havia invertido essa relação entre o *concreto* e o *abstrato*. Segundo Feuerbach, para a filosofia hegeliana “o que é, pois, tal *como é* – portanto, o verdadeiro na sua verdadeira expressão, *parece superficial*; o que é, expresso tal como não é – portanto, o verdadeiro expresso *sem verdade e de modo inverso, parece ser profundo*”. De modo diverso, a *nova filosofia* deveria ser “o conhecimento do *que é*. Pensar e conhecer as coisas e os seres *como são* – eis a lei suprema, a mais elevada tarefa da filosofia. (...) A *veracidade*, a *simplicidade*, a exatidão são as características formais da filosofia *real*” (FEUERBACH, 2008c, p. 9). Como também já foi visto, para Feuerbach, a essência deste novo comportamento filosófico era justamente o *princípio do sensualismo*.

Na verdade, a questão da cognoscibilidade do real não era uma questão propriamente materialista, visto que para o materialismo tal questão nem mesmo se colocava, mas uma questão endereçada aos materialistas pelos pensadores e filósofos de outras correntes, particularmente as correntes idealistas neo-kantianas. Tchernychévski respondia à questão agnóstica neste seu ensaio com outra questão, carregada de ironia:

Por sua própria natureza, a sensação pressupõe necessariamente a existência de dois elementos do pensamento fundidos em um só. Em primeiro lugar, há o objeto externo, que cria a sensação. Em segundo lugar, o ser que é consciente da sensação. Ser consciente da sensação é ser consciente de estar em um determinado estado. Ser consciente do estado de um determinado objeto significa, é claro, ser consciente do próprio objeto. Por exemplo, eu sinto uma dor na minha mão esquerda; ao mesmo tempo, eu também sinto que tenho a mão direita; ao mesmo tempo eu sinto que eu, de quem esta mão esquerda é uma parte, existo, e, com toda a probabilidade, também sinto que a dor é na *minha* mão. Ou talvez não seja eu quem sinta a dor? Ou, se eu

sinto a dor, eu a sinto não na *minha* mão, mas na mão de alguns chineses no Cantão? Não é ridículo argumentar sobre tais coisas, discutir se o sol é um sol, a mão uma mão e sobre questões semelhantes?^{cx} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 118. Grifos do autor)

Em outro ensaio, “O Caráter do Conhecimento Humano”, que elaboraria no exílio em 1885, Tchernychévski voltaria à questão da cognoscibilidade do real, travando um debate ainda mais acirrado com as concepções idealistas.¹⁷⁶ Tchernychévski exasperava-se, pois acreditava que os próprios naturalistas, por superficialidade teórico-filosófica, estavam sob o risco de serem *contaminados* por uma teoria do conhecimento subjetivista e, no limite, irracional e ilógica. Ironicamente, o autor cunhou a filosofia idealista (o neo-kantismo e o subjetivismo idealista) de *ilusionismo* e denunciou a influência que esta estaria exercendo à época sobre os naturalistas. Ao postularem que era possível acessar apenas os conceitos das coisas e não as coisas em si, era o próprio princípio do sensualismo que era negado pelos *ilusionistas* e, com ele, segundo Tchernychévski, a própria existência do organismo humano:

Nós sabemos que nós somos pessoas? Se sabemos, então nosso conhecimento da existência do organismo humano é um conhecimento imediato, conhecimento que possuímos sem nenhuma dose de nenhum tipo de suposição; este é o conhecimento do ser de si mesmo. E se possuímos o conhecimento de nosso organismo, então nós temos conhecimento das roupas que vestimos, da comida que comemos, da água que bebemos, do trigo do qual fazemos o pão, do utensílio no qual o fazemos; de nossas casas, dos campos onde crescem o trigo, das florestas, olarias, pedreiras de onde obtemos o material para construir nossas casas, etc., etc. Em resumo: se nós somos pessoas, então nós possuímos conhecimento de um incalculável número de coisas; conhecimento imediato, direto delas; das coisas em si. Nós obtemos esse conhecimento a partir de nossa vida real. (...) Dizer que nós possuímos apenas conceitos das coisas, mas não conhecimento direto das coisas, significa negar nossa vida real, negar a existência de nosso organismo. Isto é exatamente o que faz o ilusionismo. O ilusionismo considera que não possuímos, nem podemos possuir, um organismo.^{cx} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953g, p. 170-171)

A trajetória lógica que Tchernychévski descreve é bastante simples: os objetos e fenômenos existem em si; os organismos vivos, incluindo o ser humano, interagem com os objetos e fenômenos através de seus sentidos; os sentidos assimilam os objetos e fenômenos em si, tal qual existem; os seres humanos mentalmente sadios possuem *consciência* dos

¹⁷⁶ O ensaio “O Caráter do Conhecimento Humano” (*Характер человеческого знания*) foi publicado em 1885, nos números 63 e 64 do jornal “Gazeta Russa” (*Русские ведомости*). Nele, Tchernychévski denuncia e critica a “ameça agnóstica” sobre o naturalismo, baseado nas questões levantados por cientistas como Rudolf Virchow e Emil du Bois-Reymond (1818-1896) sobre a cognoscibilidade do real.

sentidos. A conclusão lógica imediata, portanto, é que os seres humanos têm consciência dos objetos e fenômenos tais quais existem em sua realidade.¹⁷⁷ Negar-lhes essa propriedade significaria romper algum elo daquela cadeia lógica, o que romperia todos os demais. Assim, negar-lhe a consciência das coisas em si seria a princípio negar-lhes a atividade dos sentidos e, em último caso, negar-lhes a própria existência enquanto organismo vivo – acusação que é feita pelo próprio Tchernychévski. Isto posto de maneira apenas conceitual poderia obnubilar a questão da *validade* do conhecimento sensual imediato. Ou seja, os sentidos humanos não poderiam errar? Precisamente a ciência não confirmaria dia após dia que o que o sentido afirma como verdade hoje torna-se um mero *preconceito* amanhã?

Para Tchernychévski, a limitação e a falibilidade da cognição humana não interfeririam na essência concreta, material e prática do conhecimento. As novas e constantes descobertas científicas não anulariam a concretude do conhecimento já consagrado, nem seriam capazes de negá-lo em sua essência. Apenas agregariam novo conhecimento. Tal dinâmica, determinada pela própria natureza humana, conferiria um caráter *relativo* ao conhecimento humano, sem, no entanto, negar a sua validade. Tchernychévski lança mão de um exemplo *científico* para confirmar a sua tese da cognoscibilidade do real:

O termômetro nos forneceu o conhecimento da temperatura exata à qual ferve a água e a temperatura exata à qual ela congela. Isto nós não sabíamos antes. Que mudanças este novo conhecimento trouxe em relação ao nosso conhecimento anterior? Tudo o que sabíamos anteriormente era que, quando a água fica muito quente, ela ferve e que quando fica muito fria, congela. O conceito indefinido “a água ferve quando é bastante aquecida e congela quando é bastante esfriada” deixou de ser verdade? Não, permanece verdadeiro. O novo conhecimento o mudou apenas naquilo em que o tornou mais definido que antes. A química nos forneceu um conhecimento inteiramente novo, a saber, que a água é composta por oxigênio e hidrogênio. Nós não tínhamos conhecimento disto antes, sequer o mais indefinido. Mas a água deixou de o ser porque aprendemos a sua origem, da qual não conhecíamos nada antes? Não. A água é a mesma agora do que antes desta descoberta ter sido feita. E tudo o que sabíamos sobre a água

¹⁷⁷ Lembrar sobre o que postulou Feuerbach sobre a natureza: “Entendo sob natureza o cerne de todas as forças, coisas e seres sensíveis que o homem distingue de si como não-humanas. (...) Ou, falando praticamente: natureza é tudo o que se mostra ao homem (com exceção das sugestões supranaturalísticas da crença deística) imediatamente, sensorialmente, como a base e o objeto de sua vida. Natureza é luz, é eletricidade, é magnetismo, é ar, é água, é terra, é animal, é planta, é homem enquanto ser que age espontânea e inconscientemente – nada mais, nada místico, nada nebuloso, nada teológico compreendo na palavra natureza. Com essa palavra faço apelo aos sentidos. Júpiter é tudo o que tu vês, disse um antigo; natureza, digo eu, é tudo o que tu vês e que não se origina das mãos e dos pensamentos humanos. Ou, se quisermos penetrar na anatomia da natureza, ela é o cerne ou a essência dos seres e das coisas cujos fenômenos, exteriorizações ou efeitos (nos quais exatamente a essência e existência se revelam e dos quais constam) não têm seu fundamento em pensamentos, intenções e decisões mas em forças ou causas astronômicas, cósmicas, mecânicas, químicas, físicas, fisiológicas ou orgânicas” (FEUERBACH, 1989, p. 81-82).

permanece verdadeiro agora. A única mudança que o novo conhecimento trouxe em relação ao antigo foi ter adicionado a definição da composição da água. (...) Que ampliação do nosso conhecimento sobre a água, ou sobre qualquer outra coisa, causaria uma mudança nas propriedades da água que temos conhecimento? Permanecerá a água um líquido na temperatura ambiente como agora, não importa quanto se amplie o nosso conhecimento sobre ela? Ou a ampliação de nosso conhecimento irá alterar os fatos? A gravidade específica da água numa dada temperatura mudará como resultado de nosso conhecimento sobre isso, ou sobre qualquer outra coisa? Ela era a mesma que é agora, quando não éramos capazes de determiná-la; agora somos capazes de determiná-la com um bom grau de acurácia, mas não com completa acurácia; o que irá nos fornecer o nosso ainda mais amplo conhecimento sobre ela? Apenas uma determinação mais precisa do que já conhecemos com bom grau de acurácia.^{cxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953g, p. 179-180)

Büchner complementa e questiona: “Que haja para o conhecimento humano limites insuperáveis, é aquilo que nunca ninguém duvidou. Mas segue-se daí que devemos abandonar as investigações gerais relativas ao ser com a ajuda dos meios – e não possuímos outros – que nos fornecem os sentidos?” (BÜCHNER, 1958, p. 425-426) Para o cientista alemão, equiparar os limites da cognição humana à incognoscibilidade seria o mesmo que rejeitar toda a concepção humana em geral e conceber a existência de ideias sem base real. Seria dissociar o objeto do pensamento, a substância do espírito e, portanto, a matéria da força. Tratar-se-ia, para Büchner, apenas de um não senso, de uma arbitrária *hipótese no ar*.¹⁷⁸

O autor de “Força e Matéria” ia mais longe que o próprio Feuerbach em seu empirismo filosófico. Para ele, a verdadeira filosofia não seria mais que a realização das ciências experimentais: seria a própria consciência que as ciências experimentais paulatinamente tomam de si mesmas. Portanto, qualquer filosofia que se opusesse às evidências das ciências experimentais – ao princípio do sensualismo – estaria restrita à

¹⁷⁸ Büchner vociferava: “Os metafísicos são pessoas singulares. Não se esgotam sobre os assuntos que menos compreendem. Querem furar de lés a lés o mistério da natureza, 'como se fossem os espiões da Divindade' (*Rei Lear*). Há entre eles tantas opiniões quantas cabeças, e acham-se reduzidos, como muito judiciosamente diz Bacon, 'ao estado de mochos, que só vêem claro nas trevas das suas fantasias e ficam cegos pelas luzes da experiência, tanto menos capazes de perceber a verdade quanto ela mais brilhante for'. Possuem um talento extraordinário – como o faz notar Spiller – para enredarem da forma mais completa as coisas mais simples; exprimem prolixamente as ideias mais claras e submergem-nas sob um fluxo de palavras e de fórmulas pomposas, sábias na aparência, mas ocas ou incompreensíveis, de tal arte que o homem de bom senso não sabe para que lado se há-de virar. Mas indo ao fundo das coisas, é geralmente muito fácil convencer-se de que nisso não há, segundo a expressão de Helvétius, 'senão um dilúvio de palavras espalhado sobre um deserto de ideias', e que esse 'imbróglio a propósito do ser e do nada' (Suhle) serve unicamente para ocultar ao leitor ou ao ouvinte inexperiente a incrível pobreza das ideias. Pode-se aplicar muito bem às obras desses filósofos, no domínio da inteligência, o provérbio árabe que Schopenhauer já citou por sua intenção: 'Bem ouço o tique-taque do moinho, mas não lobrigo a farinha'. Nestes últimos tempos, para conjurar, como já se disse, a invasão das concepções materialistas ou monistas resultantes dos progressos enormes das ciências positivas, atiraram-se a Kant, o velho pedagogo da Escola e sobre a sua famosa teoria do conhecimento, barateando assim o que há um século se realizou '*in philosophicis*'” (BÜCHNER, 1958, p. 280).

ignorância ou ao fanatismo e jamais poderia almejar a verdade e a clareza. Aqueles que alegavam a incognoscibilidade do real, os *fanáticos da ignorância* – estariam para a nova filosofia assim como a religião estava para o homem primitivo. Representariam apenas a suas projeção antropomórfica sobre o desconhecido, que o afastaria da verdade enquanto a ciência não o iluminasse.

Os entusiastas ou os fanáticos da ignorância são, no seu gênero, tão intolerantes como os da fé, e tanto mais perigosos que sabem cobrir-se com as aparências da realidade objetiva, enquanto que no fundo escolhem essa posição mista sobretudo, ao que parece, pelo receio ridículo de incorrerem na arguição de ateísmo, e porque não têm a coragem de ser consequentes em suas ideias. Se, nas coisas da religião e nas que ultrapassam os limites do conhecimento sensível, não tivéssemos nada de melhor a fazer senão deitar-nos de joelhos diante da sombra que projeta a nossa própria ignorância, haveria que duvidar de todo o estudo, como o nota um escritor inglês. Mas olhando para isso de perto, descobre-se que o famoso “Unknowable”, o incognoscível dos nossos modernos “agnósticos”, não é outra coisa senão o antigo “bom deus”, querido dos teólogos, que já se viu aparecer na história da filosofia sob tantos disfarces diversos. Quer lhe chamem “Vontade” (Wille), “Inconsciente” (Unbewusste), “Coisa em si” (Ding an sich), “Alma universal” (Allseele), “Razão do Mundo” ou “Incognoscível”, isso não faz diferença; é sempre a mesma ideia fundamental, a mesma aberração do antropomorfismo, a mesma entidade obscura, gerada por esse terror do desconhecido que dominava já no homem grosseiro dos tempos primitivos, e que continuará a dominar nos homens civilizados, até que o sol da ciência e a noção generalizada da existência de uma ordem independente e natural das coisas façam do “*Fiat lux!*” uma verdade. (BÜCHNER, 1958, p. 427-428)

A aceitação do agnosticismo entre os próprios naturalistas transformou-se em mais uma frente de batalha filosófica dos materialistas, com a particularidade de que esta, diferentemente do pensamento supersticioso ou da religião, formava-se dentro da própria ciência. Para Tchernychévski, a persistência deste enclave idealista, ou *metafísico*, como dizia Büchner, em meio às ciências naturais e morais, apenas retardaria o avanço das pesquisas científicas, a descoberta da *verdade* e a sua disseminação.

Nas últimas linhas de seu ensaio, Tchernychévski se pergunta: “o que é o princípio antropológico nas ciências morais [na filosofia]?” (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 133). Então resume que este corresponderia à concepção da unidade do ser humano. A *antropologia* seria uma *ciência* para a qual todo fenômeno que acomete o organismo humano é ele também material e humano e as leis de tais fenômenos seriam apenas casos especiais das leis da natureza. As ciências morais, portanto, tendo como base os mesmos princípios e métodos das

ciências naturais, adquiririam o mesmo estatuto *científico* e a mesma *validade*. A *antropologia* era a *verdade* da filosofia, a filosofia de seu tempo.

E por mais lentamente que a crença na verdade se espalhe entre as pessoas, devido à sua atual falta de treino em amar a verdade, ou seja, em apreciar os seus benefícios e a inevitável nocividade de toda falsidade, a verdade espalhar-se-á entre elas, uma vez que, não importa o que pensem sobre ela, por mais que possam temê-la, por mais que possam amar a falsidade, no final das contas, a verdade corresponde às suas necessidades, enquanto a falsidade mostra-se insatisfatória. Do que as pessoas necessitam as pessoas vão aceitar, por mais equivocadas que possam estar em tentarem afastar o que lhes é imposto pela necessidade. Será que o camponês russo que, até agora, tem sido um mau camponês, nunca se tornará um bom camponês? É claro que irá. Esta convicção não se baseia em nenhuma hipótese transcendental sobre as qualidades do povo russo, nem em uma concepção ufanista de suas qualidades nacionais, da sua superioridade intelectual em relação aos outros, da sua engenhosidade ou habilidade, mas simplesmente no fato de que cresce a necessidade no camponês russo em conduzir a sua lavoura com mais sabedoria e prudência do que antes. Não se pode escapar ou fugir da necessidade. Da mesma forma, o homem não vai escapar da verdade, porque no estado atual das relações humanas ela está, ano após ano, tornando-se uma necessidade cada vez maior e mais imperativa.^{cxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 135)

Tchernychévski conclui assim o seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, conferindo à verdade filosófica e científica um papel histórico, transformando a *verdade* em uma *necessidade imperativa*. O pensador, nas suas últimas linhas, raciocina como um autêntico iluminista e escorrega ele mesmo no pensamento metafísico ao propor que a verdade, por sua própria força e vontade, fazer-se-ia sentir sobre os homens, simplesmente porque era necessária – imperativa.¹⁷⁹ Para Plekhánov, Tchernychévski encerrava o seu ensaio evidenciando não apenas o limite de seu pensamento filosófico, como também de seu pensamento político. Apesar de deixar registrada a sua justa crítica aos eslavófilos por acreditarem em *hipóteses transcendentais sobre a superioridade do povo russo*, Plekhánov o teria repreendido por dirigir a sua exortação política ao camponês russo, em contradição com a concepção marxista que a dirigiria ao proletariado (naquele momento ainda incipiente na Rússia).

¹⁷⁹ Veja que com Büchner não se passou de maneira distinta. Para não deixar dúvidas sobre as suas raízes iluministas, ele cita o próprio Voltaire: “A humanidade nada pode perder, só pode ganhar – no ponto de vista intelectual e moral – com a difusão da ciência e das luzes e com o desaparecimento das ideias supersticiosas; seria renegar a história e a razão recusarem-se a reconhecê-lo. (...) A ciência e a filosofia – isto é, a concepção natural e científica do Mundo – não poderiam fazer outra coisa senão declarar que a verdade (...) está acima de todas as coisas divinas e humanas, e que não há razões bastante fortes que permitam repeli-la. 'A verdade tem direitos imprescritíveis – diz Voltaire – como é sempre tempo de a descobrir, nunca é intempestivo defendê-la’” (BÜCHNER, 1958, p. 421).

Se, por um lado, Plekhánov relativizava o alcance do pensamento filosófico de Tchernychévski, por outro, as suas *contribuições à intelligentsia* radical russa, obviamente, não seriam vistas como tais pelo regime czarista. A *verdade* para Tchernychévski seria caso de *polícia* para o czarismo. Num incrível diálogo entre os tempos, o próprio Feuerbach, que também em seu tempo sentiu o peso da censura e da vigilância policial, adiantaria em mais de 20 anos o destino que tomaria a vida de Tchernychévski:

O tom das “altas sociedades”, o tom neutro e impassível das ilusões e falsidade convencionais é exatamente o tom dominante, o tom normal da época – o tom no qual devem ser tratadas e discutidas não somente as questões propriamente políticas, o que se subentende, mas também as religiosas e científicas, i.é., o mal da época. *Aparência* é a essência da nossa época – *aparência* é a nossa política, *aparência* a nossa moral, *aparência* a nossa religião, *aparência* a nossa ciência. Quem diz a verdade atualmente é *impertinente*, “imoral” e quem é *imoral* é *amoral*. *Verdade* é para a nossa época *imoralidade* (...) é também não-cientificidade – verdade é o limite da ciência. Assim como a liberdade de navegação da Renânia alemã se estende *jusqu'à la mer*, estende-se a liberdade da ciência alemã *jusqu'à la verité*. Quando a ciência chega à verdade, torna-se verdade, aí deixa ela de ser ciência e torna-se um objeto da polícia – a polícia é a fronteira entre a verdade e a ciência. Verdade é o homem e não a razão *in abstracto*; a vida, não o pensamento que permanece no papel, que só encontra a sua existência completa e correspondente no papel. Por isso os pensamentos que se transportam imediatamente da pena para o sangue, da razão para o homem, não são mais verdades científicas. Ciência é essencialmente apenas um jogo inofensivo, mas também inútil da razão inerte; ciência é somente uma ocupação com coisas indiferentes para a vida e para o homem, ou, mesmo que se ocupando com coisas não indiferentes, é entretanto, uma ocupação tão indiferente que por ela ninguém se preocupa. Indecisão na cabeça, inação no coração – insinceridade e falta de escrúpulo, em resumo, falta de personalidade é então atualmente a característica necessária de um sábio genuíno, recomendável e aprovado – pelo menos do tipo de sábio cuja ciência o coloca em contato com os pontos fracos da época. Mas um sábio de senso incorruptível da verdade, de caráter decidido e que exatamente por isso acerta o alvo em cheio no primeiro tiro, que agarra o mal pela raiz, que mostra sempre o centro da crise, da decisão – um tal sábio não é mais sábio – que Deus o conserve! – é um iconoclasta – rápido com ele então para a forca ou pelo menos para o pelourinho! (FEUERBACH, 1988, p. 24-25)

Um ano após a publicação de “O Princípio Antropológico na Filosofia”, Tchernychévski seria preso e passaria o resto de sua vida na prisão e no exílio. Acredita-se que um dos motivos de sua prisão tenha sido este próprio ensaio. Logo após a sua publicação sucedeu intenso debate editorial entre “O Contemporâneo” e “O Mensageiro da Rússia”, que o criticava. Esse debate teria exposto as posições de Tchernychévski às autoridades russas, o que teria levado o cerco a se fechar em torno do pensador russo, primeiramente com a

suspensão da revista “O Contemporâneo” e, em seguida, com a sua prisão.

2.3. Epistemologia e método

Para Feuerbach, se as ciências naturais ainda não conseguiam explicar a totalidade dos fenômenos materiais e humanos e revelar todos os seus detalhes e as suas relações, deixando sobrar lacunas no conhecimento científico, tais lacunas não deveriam ser ocupadas por sugestões de cunho supernatural ou religioso. Na época das grandes descobertas das ciências, a ignorância não mais deveria justificar a superstição e o misticismo. Seria apenas uma medida do estado vigente do conhecimento, a qual deveria ser confiada ao desenvolvimento do próprio conhecimento, cabendo unicamente a este superá-la. Assim, sendo a ignorância apenas um estado transitório a cargo da ciência, uma verdadeira variável do tempo e da ação humana, o filósofo alemão combatia a sua eternização na forma de suposições fantásticas e de dogmas religiosos.

Assim como o cientista, diante do desconhecido, o *novo filósofo* deveria apenas atestar a sua ignorância e continuar o seu trabalho em vista de saná-la. Não se envergonhar de não saber, pois o rápido desenvolvimento da ciência indicava que nenhum fenômeno restaria sem explicação, por mais complexo que fosse. Por exemplo, nos momentos em que as ciências naturais e a filosofia se aproximavam e se questionavam, como na explicação da origem da vida, caberia a ambas a *honestidade* e a *modéstia* de alegarem apenas o conhecido e não positivarem o desconhecido através de ideias e categorias estranhas às estritas forma e relação da matéria.

“A origem da vida é inexplicável e inconcebível”. Que seja assim; mas esta incompreensibilidade não justifica extrairmos daí as conclusões supersticiosas que a teologia extrai das deficiências do conhecimento humano, nem em ir além da esfera das causas naturais: nós apenas podemos dizer, “não podemos explicar a vida a partir destes fenômenos e causas naturais que são conhecidos por nós, ou no nível em que são conhecidos por nós” – mas não podemos dizer, “a vida não pode ser totalmente explicada pela natureza”, sem já ter esgotado o oceano da natureza até a última gota. Esta incompreensibilidade não justifica explicarmos o inexplicável através da suposição de seres imaginários, nem em enganarmos e iludirmos a nós mesmos e aos outros com uma explicação que nada explica. Não justifica transformarmos a ignorância das causas naturais materiais na inexistência de tais causas e endeusarmos, personificarmos e representarmos a nossa ignorância em um ser destinado a destruir tal ignorância, mas que no entanto não expressa nada além da natureza de tal ignorância, a deficiência de razões

positivas e materiais para a sua explicação. Pois do que mais se trata o ser imaterial, incorpóreo, não natural e extramundano a quem nós remontamos toda a vida, senão da expressão exata da ausência teórica das causas materiais, corpóreas, naturais e cósmicas? Mas ao invés de sermos honestos e modestos o suficiente para dizermos francamente: “Nós não conhecemos nenhuma razão, não sabemos como explicar isto, não temos informações nem meios”, altera-se, através da atividade da imaginação, tais deficiências, tais negações, tais espaços vazios em nossa mente, em seres positivos, em seres imateriais, isto é, em seres que não são materiais nem naturais, porque não se conhece quaisquer causas materiais ou naturais. Enquanto a ignorância se contenta com os seres imateriais, incorpóreos e não-naturais, a sua companheira inseparável, a pródiga imaginação, que sempre se entrega ao trato com os seres da mais alta perfeição, imediatamente eleva essas pobres criaturas da ignorância à estatura de seres super-materiais e sobrenaturais.^{cxiv} (FEUERBACH, 2004)

Como sempre deixou claro, o principal interesse de Feuerbach era interpretar histórica e filosoficamente a religião, o que para ele seria a personificação do próprio ser humano, convertendo e projetando a sua ignorância em perfeição. No entanto, é importante observar que não apenas a dogmática (a fé) e o pensamento religioso (a teologia) estavam na mira do materialismo feuerbachiano. A crítica à positivação de categorias estranhas à perspectiva materialista sobre os fenômenos atingia qualquer tentativa que fosse de encontro aos seus princípios essenciais (princípio do sensualismo, lei de causalidade e unidade do pensamento e do ser) em nome da conservação de tradições filosóficas, preconceitos ou preferências individuais. Ou seja, Feuerbach também se munia contra a filosofia especulativa, para a qual a sua filosofia representava a sua superação (*realização*). O conhecimento de base sensual e empírica era a única legítima salvaguarda contra a ignorância. Quaisquer tentativas aquém desta perspectiva materialista resultaria em superstição – no sentido religioso – ou em idealismo – no sentido filosófico.

Por isso, para Feuerbach, a filosofia deveria compartilhar com as ciências naturais uma base materialista comum. Era a filosofia que deveria buscar se aproximar das ciências naturais para legitimar a sua validade. A sua recomendação era para que o filósofo não atuasse como um “monarca absoluto” que tornava as coisas reais apenas quando pensadas, mas que, ao contrário, tomasse a observação do objeto através do sentidos como a própria realidade a ser investigada. Apenas tomando de empréstimo das ciências naturais o empirismo, a filosofia se realizaria plenamente. Como citado anteriormente, “todas as ciências se devem fundar na natureza. Uma doutrina é apenas uma *hipótese* enquanto não se encontrou a sua base natural (...) A filosofia deve de novo unir-se à ciência da natureza e a ciência da natureza à filosofia”. (FEUERBACH, 2008c, p. 19). Para a *nova filosofia*, ao objeto concreto real do

cientista natural corresponderia o fato histórico real do filósofo:

não retiro minhas ideias das névoas obscuras de especulações infundadas mas produzo-as sempre baseando-me em fenômenos históricos e empíricos e que, portanto, exatamente por isso, apresento, desenvolvo, dou corpo e ilustro minhas ideias sempre com fatos reais como exemplos e não, pelo menos de início e de imediato, através de generalizações. (FEUERBACH, 1989, p. 76)

Portanto, Feuerbach transferia ao seu pensamento filosófico o princípio do empirismo das ciências naturais e dotava o fato histórico real com a mesma concretude que o objeto concreto real tinha para o naturalista. O pensamento não produziria a realidade, o *concreto pensado*, mas apenas a observaria, interpretando-a através da razão humana. Dessa maneira, as generalizações filosóficas não estabeleceriam uma nova e *verdadeira* realidade, mas tão somente a expressariam quanto mais próximas – e fiéis – estivessem do fato histórico real.

O compartilhamento da abordagem e do método empírico entre as ciências naturais e a filosofia em Feuerbach, no entanto, não atingiu o limite daquele proposto por Büchner. Como já salientado, em Feuerbach persistiam categorias e ponderações do pensamento filosófico que foram negligenciadas pelo cientista, que tomava a filosofia exclusivamente como tributária das ciências naturais. A base natural que Feuerbach contestava para a filosofia – tendo por princípio geral a unidade do pensamento e do ser – alcançou em Büchner o paroxismo, a sua expressão máxima, quando proclamou que a filosofia não deveria ser mais que a realização das próprias ciências naturais:

Segundo a nossa opinião não pode haver, fora destas ciências [refere-se às ciências naturais], filosofia que tenha alguma pretensão à verdade ou à clareza; a ignorância, o fanatismo e a tolice não têm mais reais, mais cruéis inimigos. Toda a solução de um problema filosófico que não tem em conta os resultados obtidos por essas ciências, é falsa e sem valor. (...) Por isso, segundo a opinião de autores distintos, toda a filosofia não consistiria, no fundo, senão na consciência delas próprias à qual chegam pouco a pouco as ciências experimentais. (BÜCHNER, 1958, p. 426-427)

Mais enfático que o próprio Feuerbach, por mais votado ao empirismo (e expressando a sua tendência *mecanicista*), Büchner invertia a relação entre a filosofia e as ciências naturais. Se antes era o refinamento do pensamento filosófico e da abstração que animavam o mundo real, objeto das ciências naturais, agora era o mundo real em si que era o objeto imediato das ciências naturais que, por sua vez, ao se realizarem, ou seja, ao tomarem *consciência delas próprias*, dariam corpo em última instância à filosofia. A filosofia abstrata

daria lugar à filosofia concreta, sensual e tributária exclusiva das ciências naturais. Seria ela própria a ciência natural levada à sua última instância.

Esse trânsito da filosofia, do absoluto da abstração à individualidade do fato, dar-se-ia apenas através de sua aproximação ativa e adoção dos métodos das ciências naturais. Büchner, citando Virchow, advogava a boa influência das ciências naturais sobre a filosofia:

[o] desenvolvimento sem precedente das ciências naturais, não só por suas descobertas e suas invenções, mas ainda pelo método e pelos processos empregados nas investigações que se lhe referem, abriram ao pensamento novos horizontes; fizeram-no descer das regiões nebulosas e infecundas da especulação metafísica ao terreno da vida e da realidade, ou noutros termos, permitiram substituir à filosofia das palavras a filosofia dos fatos. “Se a filosofia – diz Virchow – quer ser a ciência da realidade, é preciso que siga o caminho das ciências naturais e procure na experiência os objetos de suas investigações e de seus conhecimentos. Tornar-se-á então, não só no seu conjunto, mas no seu método, uma ciência natural; não pode daí divergir senão por seus fins, no sentido de que quase todas as escolas, prosseguem num fito transcendente, que é o conhecimento do plano do Universo e a investigação do absoluto, enquanto que o estudo da Natureza não se ocupa senão de objetos concretos e procura como fito supremo de seus esforços conhecer a essência da individualidade. Porque o exemplo de todos os tempos lá estava para provar quanto é estéril a tendência prematura para o abstrato, e quão infecundo e desolado é o caminho que vai ter ao absoluto”. (BÜCHNER, 1958, p. 422-423)

Tchernychévski também se dedicaria à discussão da relação entre as ciências naturais e a filosofia, focando principalmente no empréstimo do método daquelas por esta. Em “O Princípio Antropológico na Filosofia”, não há uma distinção entre as ideias de Feuerbach e Büchner a esse respeito, nem uma sinalização das ideias originais de Tchernychévski. No entanto, percebe-se de imediato a semelhança e a descendência das argumentações. Apesar disso, o ponto de partida do pensador russo era diferente do dos materialistas alemães.

Em seu ensaio, Tchernychévski iniciou esta discussão estabelecendo a diferença até então vigente entre as ciências exatas (as ciências naturais) e as ciências morais (entre elas, a filosofia). Haveria uma distinção básica que justificava a existência de uma linha demarcatória entre aquelas ciências. As ciências exatas proporcionariam resultados unívocos, aceitáveis amplamente tanto pela comunidade científica quanto pela sociedade em geral e, no limite, inquestionáveis, enquanto as ciências morais poderiam proporcionar apenas uma plêiade de opiniões diversas, em torno das quais não se poderiam articular univocamente os resultados das investigações dos diversos cientistas.

Como o caráter de cientificidade de qualquer área do conhecimento era definido pela univocidade e aceitabilidade universal de seus resultados, além de pela sua presumibilidade a

partir de leis e axiomas postulados e exaustivamente comprovados, as ciências morais estariam, por seu próprio objeto e pelas próprias características de seus resultados – mais argumentativos que positivos – alijadas do paradigma científico.

A palavra “ciência” em inglês de forma alguma cobre todos os ramos do conhecimento que este termo abrange entre nós e entre as outras nações continentais. Por ciência, os ingleses entendem: matemática, astronomia, física, química, botânica, zoologia, geografia – aqueles ramos do conhecimento que chamamos de ciências exatas ou aqueles intimamente ligados a eles. Mas eles não aplicam este termo à história, psicologia, filosofia moral, ou à metafísica. É importante dizer que há, de fato, uma tremenda diferença entre essas duas metades do conhecimento em relação às características dos conceitos que prevalecem em cada uma delas. Na primeira metade [as ciências exatas], todo homem que é minimamente ilustrado já se livrou de todos os preconceitos infundados e todas as pessoas de pensamento racional já reconhecem as concepções fundamentais desses assuntos. Nosso conhecimento sobre esses ramos da vida é muito incompleto, mas, em todo caso, todo mundo conhece o que sabemos conclusivamente nesses ramos, o que ainda não sabemos e, por último, o que foi definitivamente refutado pela pesquisa empírica. Por exemplo, se se disser que o organismo humano precisa de comida ou de ar, ninguém irá contestar. (...) É inteiramente diferente na filosofia moral, por exemplo. Não importa o que se diga, algumas pessoas inteligentes e letradas sempre sairão à frente e dirão o oposto. Se, por exemplo, se diz que a pobreza tem um efeito ruim sobre a mente e o coração do homem, muitas pessoas inteligentes irão objetar e dizer: “Não, a pobreza aguça a mente, ela a obriga a buscar meios para preveni-la; a pobreza enobrece o coração, redirecionando os nossos pensamentos das fatuidades do prazer para as virtudes da paciência, do auto-sacrifício, da solidariedade para com as necessidades e as desgraças dos outros”. Mas se, pelo contrário, se diz que a pobreza tem um efeito benéfico sobre o homem, também haverá muitas pessoas inteligentes, talvez até mais do que no primeiro caso, que irão objetar e dizer: “Não, a pobreza priva o homem dos meios para o seu desenvolvimento intelectual, impede o desenvolvimento de um caráter independente, leva à falta de escrúpulos na escolha dos meios para prevenir a pobreza ou simplesmente para manter a vida; é a principal fonte da ignorância, do vício e do crime”. Em resumo, não importa que conclusão se possa presumir esboçar nas ciências morais, descobre-se que esta, a sua oposta, e muitas outras, que não coadunam nem com a primeira, nem com a conclusão oposta, nem com alguma outra, possuem defensores entre pessoas inteligentes e ilustradas. O mesmo se aplica à metafísica e à história, a qual nem as ciências morais, nem a metafísica podem dispensar.^{cxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 88-89)

Tchernychévski problematizou a dicotomia entre as ciências exatas, cujos resultados encarnariam uma *verdade* irrefutável, e as ciências morais, cujos resultados não passariam de *opiniões*, haja vista a ampla possibilidade de refutação e de apresentação de novas interpretações. O que faltaria então às ciências morais para que estas tivessem o mesmo estatuto das ciências exatas? Se a *nova filosofia* estava alicerçada na *verdade* dos sentidos e da

unidade entre pensamento e ser – no materialismo filosófico tal qual o assimilava, Tchernychévski buscava identificar um procedimento que conferisse aos resultados das ciências morais esse mesmo caráter de *verdade* e irrefutabilidade. Tal novo procedimento para as ciências morais não seria *descoberto*, mas tomado de empréstimo do método empírico das ciências exatas.

Para o pensador russo, naquele próprio instante em que elaborava o seu ensaio, ocorria a consolidação científica das ciências morais graças à sua assimilação dos métodos e princípios científicos antes específicos e exclusivos das ciências exatas. É importante frisar que esse processo não se devia à descoberta ou à elaboração de novos e específicos métodos de investigação e de validação de resultados por parte das ciências morais. A aquisição do postulado científico lhes custaria a sua subsunção aos métodos próprios das ciências exatas.

Estaria acontecendo naquele momento com as ciências morais o que já acontecera antes entre as ciências exatas ou naturais. Por exemplo, tomando a ciência matemática como base, ele considerou que, através de séculos de trabalho, esta teria conferido autenticidade e cientificidade à astronomia e, também graças à sua intervenção (*numeração e medição*) teriam alcançado o grau científico a *acústica* e a *ótica*. A *regência da matemática* teria alcançado a química que, por sua vez, disseminou-a entre as ciências orgânicas, como a *fisiologia*, a *zoologia* e a *anatomia*, o que teria perturbado o sistema de crenças tradicionais e abalado os alicerces da própria filosofia. Naquele momento, portanto, teria chegado a vez das ciências morais também ingressarem na comunidade *verdadeiramente* científica.

Não faz muito tempo que as ciências morais não possuíam as condições que poderiam justificar o título de ciência que sustentavam, e os ingleses estavam corretos quando as privavam do título que não mereciam. Esta situação mudou consideravelmente hoje em dia. As ciências naturais já se desenvolveram em tal extensão que elas proveem material para a solução exata também dos problemas morais. Todos os pensadores progressistas entre aqueles que estão estudando as ciências morais começaram a tratar tais questões com a ajuda de métodos precisos similares àqueles pelos quais os problemas das ciências naturais são tratados. Quando falamos sobre as controvérsias entre diferentes pensadores nas ciências morais em qualquer problema moral, estamos nos referindo aos antigos, mais comuns, mas agora já obsoletos métodos de investigação e concepções e não ao caráter que as ciências morais estão atualmente adquirindo entre os pensadores progressistas. (...) Na sua forma atual, as ciências morais diferem das assim chamadas ciências naturais apenas porque aquelas passaram a ser tratadas numa via verdadeiramente científica posteriormente que estas e, portanto, ainda não foram desenvolvidas no mesmo grau de perfeição que as segundas. Aqui, a diferença é apenas de grau: a química é mais jovem que a astronomia e ainda não alcançou o mesmo grau de perfeição; a fisiologia é ainda mais jovem que a química e está ainda mais distante da perfeição; a

psicologia, como uma ciência exata, é ainda mais jovem que a fisiologia e foi desenvolvida ainda menos. Mas, enquanto diferem uma da outra no volume de conhecimento exato adquirido, a química e a astronomia não diferem se se considerar a autenticidade do que foi conhecido, nem os métodos empregados para se chegar ao conhecimento exato nos assuntos específicos. Os fatos e as leis descobertos pela química são tão autênticos quanto os fatos e as leis descobertos pela astronomia. O mesmo deve ser dito sobre os resultados alcançados pela pesquisa contemporânea nas ciências morais. (...) O primeiro efeito do ingresso das ciências morais na esfera das ciências exatas foi que uma estrita distinção foi feita entre o que sabemos e o que não sabemos. O astrônomo reconhece que ele sabe as dimensões de Marte, e ele reconhece tão positivamente quanto que ele não sabe a composição geológica daquele planeta, nem o caráter da vida vegetal e animal nele, nem mesmo se há alguma vida vegetal ou animal. (...) Da mesma forma, nas ciências morais, foi feita uma estrita distinção entre o que se sabe e o que não se sabe e, com base no que se conhece, o despropósito de algumas pressuposições anteriores em relação ao que ainda permanece desconhecido foi comprovado. É definitivamente sabido, por exemplo, que todos os fenômenos no mundo moral originam-se um dos outros e de circunstâncias externas em conformidade com a lei de causalidade e, nesta base, todas as hipóteses de que pode haver algum fenômeno que não surja de um fenômeno precedente ou de uma circunstância externa são consideradas falsas. Por isso, a psicologia contemporânea não aceita, por exemplo, as seguintes pressuposições: “em um caso um homem realiza uma má ação porque ele queria realizar uma má ação; em outro caso, ele realiza uma boa ação, porque ele queria realizar uma boa ação”. Ela diz que a má ação, ou a boa ação, certamente foram causadas por algum fato moral ou material, ou pela combinação dos fatos, e que a “vontade” é apenas a impressão subjetiva que acompanha em nossas mentes o surgimento de pensamentos ou ações a partir de pensamentos, ações ou fatos externos anteriores.^{cxvi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, 92-94)

Tchernychévski estabelecia que, na medida em que as ciências morais se valessem do mesmo método das ciências exatas, as diferenças entre elas não seriam mais relacionadas à irrefutabilidade de seus resultados. Partindo ambas do mesmo método, seriam igualmente *autênticas* e forneceriam resultados *verdadeiros*. Não mais se distinguiam pela validade ou não de suas descobertas e postulados, mas apenas pelo grau de avanço em relação à utilização do método empírico. Quanto mais tempo tivessem manejado o método, mais próximas da *perfeição*. Gradualmente, as *novas* ciências morais conquistariam a mesma maturidade científica das demais e os seus resultados, apesar da recente utilização dos princípios e métodos, já poderiam ser validados cientificamente.

O pensador russo fez uma analogia desse processo de desenvolvimento das ciências com o desenvolvimento econômico e político dos Estados Unidos à época. Para ele, o estado intelectual das ciências no final do século XVIII era equivalente à tímida situação política dos Estados Unidos naquele momento. A partir de então, ambos os *estados* teriam se desenvolvido rapidamente e, da mesma forma que os Estados Unidos avançavam sobre as novas e selvagens

regiões do oeste convertendo-as em regiões civilizadas, as ciências exatas conquistavam e aprimoravam novos ramos da ciências através do compartilhamento do seu método. Os franceses da Louisiana, os *spaignarts* do Novo México, até os “bêbados irlandeses” e os “miseráveis alemães” tornaram-se verdadeiros descendentes de George Washington e Thomas Jefferson.¹⁸⁰ Esse mesmo processo de “civilização” ocorreria com as ciências morais ao se associarem às ciências exatas.

Em um ensaio posterior a “O Princípio Antropológico na Filosofia”, também publicado na revista “O Contemporâneo” (número 6, volume 81, 1860), “O desenvolvimento gradual das doutrinas filosóficas antigas em relação com o desenvolvimento das religiões pagãs” (*Постепенное развитие древних философских учений в связи с развитием языческих верований*), Tchernychévski extrapolou a análise da relação entre as ciências exatas e as ciências morais e fez uma analogia do avanço do conhecimento em geral em direção à *verdade* com o avanço de uma campanha militar em direção à vitória. O pensador russo terminou por esboçar uma teoria do conhecimento, segundo a qual o desenvolvimento intelectual de uma sociedade se daria em duas etapas básicas: avanço e distribuição.

Na campanha militar, a linha de frente de combate seria a responsável por travar as mais decisivas batalhas e as maiores vitórias e por fazer avançar toda a tropa. A retaguarda, no entanto, não avançaria com o mesmo ritmo que a linha de frente, o que exigiria que, para o avanço contínuo, esta aguardasse aquela e com ela distribuísse os espólios de guerra. Assim, a dinâmica da campanha militar teria uma etapa de avanço da linha de frente e reaproximação da retaguarda. Para Tchernychévski, o mesmo processo se daria com o desenvolvimento do conhecimento. As conquistas intelectuais de Aristóteles, Homero e Sólon e os avanços das sociedades gregas e atenienses o confirmavam.¹⁸¹ Os povos que avançavam intelectualmente

¹⁸⁰ Tchernychévski referia-se à compra do Estado da Louisiana dos franceses pelos americanos ocorrida em 1803, à anexação do Estado do Novo México aos Estados Unidos em 1848 (após vitória sobre o México na Guerra Mexicano-Americana) e aos grandes fluxos migratórios de irlandeses (costa leste) e alemães (região centro-oeste) para o país que ocorreram entre os séculos XVII e XIX, motivados principalmente pela miséria ou pela perseguição religiosa (os alemães compõem hoje a etnia de maior contingente populacional nos Estados Unidos). Os emigrados teriam de tal forma assimilado – e construído – a cultura norte-americana que poderiam ser considerados herdeiros dos pais fundadores da nação, George Washington (1732-1799), herói da independência e primeiro presidente do país, e Thomas Jefferson (1743-1826), autor da Declaração de Independência de 1776.

¹⁸¹ Tchernychévski exemplificou a relação de similaridade entre o avanço militar e o avanço do conhecimento através de uma analogia histórica com as épocas em que viveram três dos grandes pensadores gregos, Aristóteles, Homero e Sólon. De acordo com o pensador russo, os “antepassados de Aristóteles, antigamente, viviam no mesmo estado dos Hotentotes [refere-se à população tribal nativa do sudoeste da África, que remonta há mais de 2.000 anos] e compartilhavam com eles as mesmas concepções. Mas o avanço intelectual entre algumas tribos tornou-se mais rápido e a grande maioria da humanidade ficou atrás deles. Os gregos descritos por Homero já estavam muito além dos Trogloditas [denominação de origem grega, “cavadores de caverna”, com a qual os historiadores gregos designavam as populações africanas que margeavam o Mar Vermelho], dos Lestrigões [refere-se ao povo mítico, de gigantes canibais, retratado na Odisséia, de Homero, que teria atacado a frota de Ulisses e deixado restar apenas a sua embarcação na volta

arrastavam consigo, em um processo mais lento, os demais.

Assim tem sido até então e segue sendo-o agora; mas não se deve concluir que sempre continuará dessa maneira. Voltemos à nossa primeira comparação. Apenas uma pequena parte da composição original do exército tem força para sustentar as insígnias em riste em um rápido avanço; ela sozinha combate as batalhas e logra as conquistas. Os demais companheiros desses combatentes ou estão no hospital ou estão exauridos, desgarrados na retaguarda. Mas em algum momento essa distância se estreita. A pequena dianteira do vasto exército decide a batalha, as conquistas são feitas, o inimigo é subjogado, os vencedores descansam. Todos os dias multidões de retardatários se juntam a eles a fim de compartilharem os espólios da vitória. No final da campanha todo o exército está novamente agrupado em torno das suas insígnias como no início. O movimento intelectual deve terminar da mesma maneira. A verdade que foi conquistada acaba por ser tão simples e inteligível para todos, tão adequada para as necessidades das massas, que é muito mais fácil aceitá-la do que lutar para descobri-la. (...) Vemos que a teoria de toda ciência se torna mais simples à medida que se torna mais perfeita. (...) No início, as pessoas de destacado desenvolvimento intelectual surgem das fileiras das massas e, devido ao seu rápido avanço, as deixam cada vez mais para trás. Mas, ao atingir alto grau de desenvolvimento, a vida intelectual das pessoas avançadas assume um caráter que se torna mais e mais inteligível para as pessoas comuns, e que corresponde cada vez mais às exigências elementares das massas. Em sua relação com a vida intelectual das pessoas comuns, o segundo e superior movimento histórico da vida intelectual consiste em uma reversão gradual para aquela mesma unidade da vida nacional que existia no início, e que havia sido destruída durante a primeira metade do movimento. As pessoas avançadas cujas atividades fazem desenvolver a ciência proporcionam que seus resultados permeiem a vida de todo o povo.^{cxvii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953h, p. 188-190)

Por simples que pareça a primeiro momento, é importante reconhecer o decisivo movimento filosófico efetuado através desta analogia feita por Tchernychévski. Ao comparar o avanço intelectual com o avanço de uma manobra militar, Tchernychévski retirava o desenvolvimento intelectual do campo da abstração. Na verdade, tratava-se de uma manobra anti-hegeliana, pois não seria o espírito ou a ideia absoluta que se desenvolveria através dos homens, mas os próprios homens que lutariam, conquistariam e dariam corpo ao conhecimento. Ou seja, o desenvolvimento intelectual não seria um processo que se passaria puramente no campo das ideias. Ao contrário, seria um processo *por demais* humano, nos quais os indivíduos particular ou socialmente seriam capazes de movimentar tantos interesses, tantas forças e tanta energia quanto uma batalha de guerra. Tchernychévski postulava que a

à Ítaca] e de outras tribos descritas na *Iliáda* e na *Odisséia* como selvagens miseráveis, ferozes por causa de sua imensa pobreza intelectual e material. Depois de mais alguns avanços, a maioria dos gregos, por sua vez, ficou atrás das tribos avançadas. No tempo de Sólon, os atenienses tinham progredido muito além do estado em que viviam no tempo de Homero, ao passo que os espartanos mal tinham dado um passo adiante, e outras tribos não tinham feito qualquer progresso. Depois de mais alguns avanços, a mesma coisa se repetiu com a tribo ateniense” (TCHERNYCHÉVSKI, 1953h, p. 185. Tradução nossa).

conquista da *verdade* tratava-se assim de um *movimento histórico* e não linear, posto que se dividia em *metades* distintas e com dinâmicas particulares, o rápido avanço inicial e a distribuição gradual ao final. Apenas vista dessa maneira, a sua analogia perde o seu primeiro caráter de precipitação ou ingenuidade e adquire o caráter do seu humanismo filosófico em contraposição à filosofia do Espírito Absoluto.

O mesmo se daria na relação com as ciências morais e as ciências exatas. Para Tchernychévski, estas teriam avançado à dianteira da ciência e estariam esperando o avanço da retaguarda, onde até então permaneceram as ciências morais. Graças às pessoas avançadas, oriundas das próprias massas, a *verdade* também tomaria as ciências morais e se disseminaria entre as pessoas comuns. Obviamente, Tchernychévski referia-se ao papel militante e divulgador de pessoas como ele que, vindas das fileiras das pessoas comuns, teriam se destacado intelectualmente e em seguida retornado às massas para também lhes fazer avançar. Quanto mais avançassem as ciências, mais simples seriam para a educação do povo e mais corresponderiam às suas necessidades, o que faria da marcha da ciência rumo à *perfeição* o mesmo caminho da *simplicidade* e da *necessidade*.¹⁸² A ciência surgia em relação com os seres humanos em sua epistemologia o que, a princípio, conferia a ela o seu caráter humano e, em seguida, terminava por vincular necessariamente a sua filosofia à sua ética.

Ora, a correspondência entre a *verdade* científica e a *necessidade* social seria destaque assim não apenas em sua elaboração epistemológica. Tal relação – consequentemente – também daria corpo às suas concepções éticas. A propósito, a íntima relação entre filosofia, ética e política, como será visto no próximo capítulo, talvez fosse o traço mais marcante da vida e da obra de Tchernychévski, de modo que se torna uma complexa tarefa o desentrelaçamento de uma atividade da outra. Por exemplo, no trecho citado anteriormente, o pensador russo estabeleceu que, ao utilizarem os mesmos e promissores procedimentos das ciências exatas, tornara-se fato definitivamente sabido que a universalidade da lei de causalidade alcançaria também os fenômenos morais, ou seja, que todo fenômeno moral

¹⁸² Segundo o norte-americano William Woehrlin, biógrafo de Tchernychévski, as concepções do pensador russo tendiam a uma universalidade iluminista, negligenciando diferenças políticas ou de *classe*: “No entanto, baseando seus próprios pontos de vista tão firmemente sobre a validade absoluta e universal das ciências naturais, ele deu a entender que suas ideias transcendiam esse tipo de limitação partidária. Ele se sentia o expoente de ideias que eram universalmente verdadeiras por seu próprio direito, embora ele também acreditasse que seus novos pontos de vista influenciariam a luta mais abrangente em prol dos direitos e do bem-estar das pessoas comuns [“prostoliudin”, *простоллюдин*]. A sua própria concepção representava a única conclusão possível da racionalidade devidamente aplicada, e a mesma racionalidade demandava uma nova organização da sociedade. Escrevendo sobre a Europa ocidental, mas referindo-se também à Rússia, Tchernychévski insistia que, com o tempo, as pessoas comuns iriam perceber que essas novas ideias correspondiam às suas necessidades” (WOEHLIN, 1971, p. 135, tradução nossa). É importante notar que o papel conferido ao tempo no saneamento da ignorância e na satisfação da necessidade era semelhante àquele designado por Feuerbach, como visto anteriormente.

também se originaria de um antecedente ou das circunstâncias externas. Aplicando-se a lei da causalidade à psicologia, por exemplo, não se poderia mais explicar uma boa ação como tendo um caráter essencialmente diferente de uma má ação. Ambas seriam abrangidas pela mesma lei de causalidade e, assim como esta explicaria a boa ação, haveria também explicações para a má ação através da mesma lei, analisando-se os antecedentes e as externalidades. Em bom russo, o que dizia era que não poderia haver um deus que governasse as boas ações e um antideus que regesse as más. As ciências morais eram capazes de elucidar tanto as boas quanto as más ações sem recorrer ao sobrenatural e proporcionariam a libertação da ética religiosa tradicional. Rapidamente, como demonstrado acima, a filosofia dava lugar à ética.

A *virada* empírico-científica das ciências morais, no entanto, não seria capaz de promover por completo a aplicação das soluções teóricas recém-descobertas. Para Tchernychévski, a dificuldade de se aplicar o conhecimento adquirido na solução de problemas práticos e reais não era uma característica exclusiva das ciências morais, sendo também sentida pelas ciências exatas. O pensador apontava que, no entanto, em relação a este impasse, haveria certa vantagem em prol das ciências morais. Enquanto as ciências exatas poderiam recorrer unicamente à *natureza externa* para solucioná-lo, as ciências morais poderiam recorrer tanto à *natureza externa* quanto ao próprio homem. Ou seja, o fato das ciências morais, em sua atividade, agregarem aos fenômenos naturais os fenômenos humanos, proporcionava-lhe um privilégio do ponto de vista da solubilidade de seus problemas: neles, apenas metade respondiam às forças autônomas da natureza, a outra metade dependia exclusivamente da força e da vontade humanas. Os problemas filosóficos, éticos e morais ainda insolúveis teriam à sua disposição a própria vontade e atividade humanas e apenas a apatia e a ignorância poderiam prevenir o alcance de suas soluções. Portanto, mais uma vez, percebe-se o quanto a própria epistemologia em Tchernychévski é concebida e elaborada em relação com a atividade humana, gozando esta última até de privilégios em relação às determinações da *natureza externa*.

Por outro lado, do ponto de vista estritamente científico, os problemas insolúveis encontrados tanto pelas ciências exatas quanto, principalmente, pelas ciências morais, poderiam ainda lançar mão do método que cunhou de *dedução negativa*. As dificuldades inerentes das ciências morais em afirmar fatos e provas, em reconstituí-los e em atestar resultados tais quais as ciências exatas seriam satisfatoriamente contornadas pela maior facilidade em negá-los. Como Tchernychévski ironizou em sua obra, não seria necessário descer ao centro da Terra para se confirmar que não há inferno. As demais verdades científicas

disponíveis ao cientista o tornariam capaz de presumir a inexistência do inferno com alto grau de confiabilidade. Assim se poderia proceder também no tratamento científico dos demais problemas morais.

O método da *dedução negativa* serviria como uma salvaguarda provisória contra as hipóteses de ordem sobrenatural para explicar o objeto ou fenômeno ainda desconhecido. Enquanto a ciência não pudesse positivar o conhecimento de um dado fenômeno, os fenômenos já conhecidos, aplicando-se o método da dedução negativa, serviriam como testemunhos do que o desconhecido não poderia ser. Tivesse o objeto ou fenômeno desconhecido outro caráter que não o material ou humano, ou seja, tivesse o desconhecido um caráter *fantástico*, este deveria se manifestar. Como não havia evidências de sua manifestação, a falta de sua expressão indicava a sua impossibilidade epistemológica, a sua não validade científica ou mesmo a sua inexistência.

Em “Força e Matéria”, Büchner já havia incitado essa discussão epistemológica quando tratou da tese da origem do universo. Para ele, o mundo material sempre deveria ter existido, pois a hipótese de sua criação demandaria a existência de uma força primitiva criadora que correspondesse ao não-mundo (o nada). Como não houvesse sinais dessa força e não fosse adequado admitir que tamanha força surgisse apenas no momento da criação e, em seguida, não mais se manifestasse, Büchner concluiu que tal força não existia e que, portanto, o universo existiu e existirá por toda a eternidade. O cientista alemão finalizaria a sua demonstração com uma sentença que poderia ter ensejado a *dedução negativa* proposta por Tchernychévski: “Uma força criadora que não se manifesta e não dá nenhum sinal da sua presença, não pode existir, e em todo o caso é para nós inconcebível. *De non apparentibus et non existentibus eadem est ratio*”¹⁸³ (BÜCHNER, 1958, p. 11).

Nas palavras do próprio Tchernychévski,

Diz-se que as ciências naturais não alcançaram tal grau de desenvolvimento a ponto de proporcionarem uma explicação satisfatória para todos os importantes fenômenos da natureza. É verdade; mas os oponentes da corrente científica na filosofia extraem dessa verdade uma dedução totalmente ilógica quando dizem que as lacunas deixadas na explicação científica dos fenômenos naturais justificam a preservação de reminiscências da visão de mundo fantástica. O fato é que os resultados obtidos através da

¹⁸³ A expressão *De non apparentibus et non existentibus eadem est ratio*, do latim, significa literalmente “o que não aparece e o que não existe possuem a mesma razão”. Na verdade, refere-se a uma máxima jurídica, segundo a qual a corte só pode se manifestar sobre fato conhecido por meios legais. “Se a corte não pode tomar conhecimento oficial de um fato, é o mesmo que se o fato não existisse” (BROOM, 1845, p. 69), que se complementaria com outra máxima semelhante, *quod non apparet non est*, “o que não aparece não existe”. Büchner transferiu a máxima para o âmbito da filosofia, garantindo que o fenômeno que não se manifestasse não era passível de existência.

análise das partes e os fenômenos que já foram explicados pela ciência são provas suficientes do caráter dos elementos, forças e leis que operam em outras partes e fenômenos que ainda não foram totalmente explicados. Se houvesse qualquer coisa nas partes e nos fenômenos não explicados diferente do que foi encontrado nas partes já explicadas, então, as partes explicadas não sustentariam o caráter que sustentam agora. Tomemos qualquer ramo das ciências naturais, a geografia, por exemplo, ou a geologia, e verifiquemos qual caráter o conhecimento que ainda não adquirimos sobre várias partes do objeto investigado por aquelas ciências pode ter, e qual caráter ele não pode ter. No atual estágio de desenvolvimento da geografia, ainda não temos informações satisfatórias sobre os países próximo aos pólos, sobre o interior da África, sobre o interior da Austrália. Sem dúvida, essas lacunas no conhecimento geográfico são bastante vexatórias para a ciência e, com certeza, é necessário preenchê-las até mesmo para os propósitos da vida prática, porque é bastante possível que algo novo e útil para a vida seja encontrado nesses países. (...) [Mas] até que esses países estejam completamente explorados, não podemos dizer exatamente quais coisas e fenômenos serão encontrados lá. No entanto, já podemos dizer com certeza quais coisas e fenômenos não serão encontrados lá. Perto dos pólos, por exemplo, um clima quente e uma vegetação exuberante não serão encontrados. Esta dedução negativa não deixa restar dúvidas, porque se a temperatura média dos pólos fosse alta, ou mesmo moderada, o norte da Sibéria, a parte norte das possessões britânicas na América e os mares adjacentes aos pólos não estariam no estado em que estão agora. Na África Central, o frio ártico não será encontrado porque, se o clima na parte central do continente africano fosse frio, as condições climáticas na zona sul da Argélia, no Egito superior e em outros países que fazem fronteira com a África Central não seriam o que são agora. Não sabemos exatamente quais rios serão encontrados na África Central ou na Austrália Central, mas podemos dizer com certeza que, se rios forem encontrados lá, eles vão correr para baixo e não para cima. (...) Se dissermos que nos pólos, ou na África Central, ou nas entranhas da terra, existem corpos de tal e qual categoria, que fenômenos de tal e qual tipo acontecem lá, será apenas uma hipótese, talvez até equivocada. Não podemos adivinhar se há água ou terra nos pólos. Se houver mar lá, nós não podemos dizer se está sempre coberto de gelo ou às vezes não. Se houver terra lá, não podemos dizer se é coberta com gelo eterno ou se, por vezes, possui algum tipo de vegetação. Conclusões positivas sobre essas questões seriam apenas suposições sem validade científica. Mas conclusões negativas, tais como, por exemplo, que parreiras ou carvalhos não podem crescer nos pólos, que nem macacos nem papagaios podem viver lá, tais conclusões negativas têm validade científica completa. Elas não são hipóteses ou conjecturas, são conhecimento definitivo baseado na relação dos fenômenos que ocorrem em países na superfície da Terra, os quais já conhecemos, com os fenômenos não investigados nas partes desconhecidas. (...) No estágio atual da ciência, as conclusões positivas a respeito do caráter do desconhecido que podemos extrair do caráter do conhecido ainda estão na fase de especulação, estão abertas à disputa, e podem ser equivocadas. As conclusões negativas, no entanto, são bastante válidas. Nós não podemos dizer o que o desconhecido pode vir a ser, mas já sabemos o que ele não é.^{cxviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 81-83)

De início, Tchernychévski posicionou-se em par com Feuerbach quando, como visto anteriormente, este sentenciou que a ignorância não justificava a superstição no campo da

crença religiosa nem mesmo o idealismo no campo da filosofia. O russo parecia mesmo ter tomado de empréstimo as próprias palavras do filósofo alemão quando afirmou que as lacunas da ciência não poderiam ser preenchidas por concepções fantásticas. No entanto, foi um pouco além ao propor a dedução negativa como método para se escapar de tais concepções sobrenaturais. O conhecido, com suficiente garantia, poderia fornecer o caráter negativo do desconhecido e as descobertas tanto das ciências exatas quanto das ciências morais já podiam “comprovar” que o desconhecido ou ignorado no campo da ciência e da filosofia não poderiam ter um caráter sobrenatural, distinto do caráter material de tudo o que já se conhecia. Como sugerido por Feuerbach, a *verdade* seria uma variável do tempo e da ação humana e o desconhecido, tão logo operasse sobre ele as ciências, também adquiriria o caráter do conhecido, prescindindo das explicações religiosas ou idealistas.

Mais adiante em seu ensaio, Tchernychévski reduziria o método da dedução negativa a uma fórmula e postularia que tal método tinha uma importância especial para as ciências morais. Segundo o pensador, os erros ou imprecisões que as ciências exatas teriam cometido no passado eram *apenas* de ordem material e a sua repercussão não era capaz de causar graves danos à sociedade. Diferentemente, os erros ou imprecisões das ciências morais, por vincularem os seus resultados a preconceitos individuais, a concepções supersticiosas e religiosas ultrapassadas ou a uma filosofia e a uma ética que não mais correspondiam às necessidades de seu tempo, poderiam causar sérios prejuízos à sociedade em geral. De acordo com a fórmula da dedução negativa:

A é intimamente ligado a *X*; *A* é *B*; daí se segue que *X* não pode ser *C* ou *D* ou *E*. (...) Temos dito que estas deduções negativas são importantes em todas as ciências, mas são de excepcional importância nas ciências morais e na metafísica, porque os erros que elas removeram eram bastante prejudiciais para estas ciências. Antigamente, quando as ciências naturais eram ainda pouco desenvolvidas, a baleia foi erroneamente classificada como um peixe e o morcego classificado como um pássaro; mas, com toda a probabilidade, nem uma única pessoa foi prejudicada por consequência disso. Devido à mesma causa, no entanto, isto é, à incapacidade de submeter uma coisa à análise exata, opiniões equivocadas surgiram na metafísica e nas ciências morais que causaram às pessoas muito mais prejuízos do que a cólera, a peste e todas as doenças infecciosas.^{cxix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 106-107)

Os possíveis erros das ciências morais seriam de ordem não apenas material, mas também social. As ciências morais teriam em suas mãos, de maneira mais direta, segundo Tchernychévski, a possibilidade de, através de suas pesquisas e descobertas, promoverem a psicologia, a filosofia, a ética e as teorias políticas. Estariam de maneira mais próxima ligadas

à construção das possibilidades e do destino dos seres humanos. Por isso, os erros nas ciências morais poderiam comprometer não apenas uma experiência laboratorial, como o desenrolar da própria história humana. Tal relação entre a *ciência* e a *história* remetia mais uma vez à relação entre *verdade* e *necessidade* em Tchernychévski, já antes identificada.

Ao lado de suas reflexões epistemológicas sobre o lugar e o papel das ciências morais em meio às demais ciências e da elaboração e proposição de seu método de dedução negativa, Tchernychévski – também de acordo com Feuerbach e Büchner, como se verá – consideraria o método de apresentação ou exposição das novas descobertas e verdades científicas e filosóficas como sendo fundamentais para a própria ciência, pois, como visto, a *perfeição* (a verdade) estaria de mãos dadas com a *simplicidade*.

Em suas “Pérolas Críticas – Segunda Coleção – Pérolas coletadas dos ‘Anais da Pátria’” (“O Contemporâneo”, julho de 1861), Tchernychévski treplicou as críticas do editor Dudychkin, dos “Anais da Pátria” (também de julho de 1861), a um artigo publicado anteriormente por Maksim Antonóvitch (“Os Dois Tipos de Filósofos Contemporâneos”, *два типа современных философов*, “O Contemporâneo”, abril de 1861), no qual este revisara o mesmo texto de Lavrov comentado por Tchernychévski em “O Princípio Antropológico na Filosofia”, o “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”.

Em sua tréplica a Dudychkin, Tchernychévski criticou a percepção geral que o mesmo possuía da filosofia. Ao criticar Antonóvitch, Dudychkin teria comentado, negativamente, que “nenhum esforço mental é necessário para entender tudo o que o diz o senhor Antonóvitch. A lucidez de seu artigo contagiou a todos”.^{cxv} Para Tchernychévski, Dudychkin se equivocava ao avaliar como demérito a clareza explicativa de seu colega de redação. O editor dos “Anais da Pátria” estaria preso a uma concepção de filosofia que só a considerava enquanto tal quando fosse inacessível e ininteligível. Dudychkin não haveria tomado conhecimento da *nova filosofia* ou negava assimilá-la por não corresponder a certo padrão rebuscado e refinado da filosofia anterior. Tchernychévski endereçou-se diretamente a Dudychkin:

Você já ouviu muito sobre a filosofia ser um assunto de quebrar a cabeça. Você já tentou ler artigos filosóficos, como aqueles escritos pelo senhor Lavrov e fracassou completamente em entender alguma coisa. Mas, em sua opinião, o senhor Lavrov era um bom filósofo e, por isso, o seguinte silogismo formou-se em sua mente: “Eu não entendo filosofia; por isso, o que eu entendo não é filosofia”. Precisamente, é isto o que você diz: o senhor Antonóvitch escreve com lucidez; portanto, não há filosofia em seu artigo. (...) Mas tudo o que é dito sobre o artigo do senhor Antonóvitch, de passagem, por assim dizer, é que ele é tal qual os artigos de Tchernychévski sobre o princípio antropológico – não pode haver qualquer filosofia nestes artigos, pois eles são lúcidos.^{cxvi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953c, p. 148-149)

Tchernychévski buscava, através de uma escrita o mais simples possível – apesar do circunlóquio esópico exigido pela censura – e através de frequentes exemplificações, tornar o leitor de seus artigos capaz de, da mesma forma como efetuavam deduções lógicas rotineiramente em suas experiências empíricas cotidianas e individuais, efetuarem generalizações filosóficas com base naquele mesmo empirismo do dia-a-dia. Ao leitor instruído, hábil logicamente, a filosofia não esconderia qualquer segredo. Bastava, para acessá-la, que esta fosse devidamente divulgada e houvesse interesse por parte do leitor. Se a ciência tornava-se mais simples à medida que mais elaborada e mais *perfeita*, o dever fosse do cientista, fosse do divulgador, era popularizá-la.

A reação de Dudychkin à simplicidade do artigo de Antonóvitch que, perplexamente, poderia ser lido e compreendido sem grande esforço intelectual, marcou também as críticas que Ludwig Büchner receberia ao seu “Força e Matéria”. No prefácio à terceira edição de sua obra, de 1855, o cientista alemão defendeu-se da crítica que recebeu por pretender à popularização da ciência através de seu livro:

Temos sido repreendidos, até mesmo por pessoas que aprovam os nossos pontos de vista, pela tendência popular de nosso trabalho. Não deveríamos considerar essa censura como mal fundamentada, se o nosso trabalho realmente pretendesse ser meramente popular; mas que ele se destina somente a um público instruído, deve ser admitido até por aquele que apenas o tenha olhado de relance. A expressão “inteligível no geral” foi utilizada, de nossa parte, apenas com a intenção de transmitir a ideia de que o nosso modo de exposição contrastará com aquele do jargão filosófico, tão ininteligível para qualquer um que não seja ele próprio uma divindade filosófica. Que nós não tivéssemos vontade de escrever para este sacerdócio filosófico, mas nos voltado a todos cuja educação os torna capazes de refletir sobre as questões por nós discutidas é, acreditamos, perfeitamente legítimo.^{cxvii} (BÜCHNER, 1864, p. xlii)

Para Büchner, era importante evitar o mais possível a linguagem técnica filosófica que impregnava especialmente a filosofia alemã. Se a sua ciência e a sua filosofia lidavam com objetos e fatos reais, não haveria porque tratá-los filosoficamente de modo distinto do que eles eram na realidade. Inclusive, os objetos e fatos não deveriam ser tomados como propriedade exclusiva das ciências, mas como propriedade comum dos seres humanos, pois nada mais seriam que fenômenos em torno de sua existência. Portanto, uma ciência que se expusesse de maneira confusa não compartilharia do próprio caráter de simplicidade e imediaticidade que possuía a realidade e que deveria possuir a própria ciência: “*Simples veri sigillum* – a simplicidade é o selo da verdade” (BÜCHNER, 1958, p. 13). Segundo o médico alemão,

exposições que não são inteligíveis para um homem instruído sequer valem a tinta com que são impressas. Tudo o que é claramente concebido deve ser claramente expresso. As névoas filosóficas que envolvem os escritos dos estudiosos parecem destinadas mais a esconder do que a expor seus pensamentos.^{cxviii} (BÜCHNER, 1864, p. xix)

É provável que Feuerbach tenha sido a fonte inspiradora tanto de Büchner quanto de Tchernychévski. Tanto em “A Essência do Cristianismo”, quanto em “Preleções sobre a Essência da Religião”, o filósofo defendeu a clareza e a simplicidade como métodos. Como mencionado anteriormente, Feuerbach deixava claro que partia do fato histórico e empírico à generalização. Na exposição de seu pensamento, a filosofia deveria se expressar no mesmo *idioma* dos fenômenos. Tratar-se-ia de um idioma de acordo com as coisas e não um idioma *indefinido* e *anônimo*, mas aquele que traduzisse a verdadeira filosofia em carne e osso – *succum et sanguinem*. Para ele, a nova filosofia seria tão mais verdadeira quanto mais se aproximasse do homem real, afastando-se das *cabeças pesadas e doutrinadas* dos filósofos tradicionais. Seria tão mais filosofia quanto mais não fosse filosofia.

O seu método deveria ser tal qual o da “química analítica” (FEUERBACH, 1988, p. 20). Todos os seus argumentos deveriam ser apresentados com as provas documentais possíveis e as suas conclusões apenas adviriam a partir da análise daqueles documentos. Em “A Essência do Cristianismo”, Feuerbach tomaria as próprias escrituras bíblicas e relatos produzidos pela própria doutrina religiosa para decifrá-la à luz da nova razão filosófica. Com isso, considerava o seu trabalho como objetivamente fundado e as conclusões validadas não pelo simples dizer ou pensar do filósofo, mas pelo fato documentado.¹⁸⁴

¹⁸⁴ O fato ou documento histórico como ponto de partida para a elaboração filosófica levou a filósofa portuguesa Adriana Veríssimo Serrão a caracterizar o seu método como hermenêutico, pois seria não apenas a sucessão histórico-cronológica dos fatos, mas também a sua interpretação à luz do presente que marcariam o método feuerbachiano. Segundo Serrão, a hermenêutica feuerbachiana define-se por “uma metodologia suficientemente precisa que integra o procedimento analítico e o procedimento sintético como componentes indissociáveis do ato interpretativo, sendo a relação direta com o texto o requisito primeiro de toda a interpretação. (...) Feuerbach caracteriza de “orgânico” ou “genético” este método, que se poderia talvez com maior propriedade designar de maiêutica, uma vez que faz surgir verdade, levando um filósofo a falar a partir dos seus textos. Ou ainda de dialética interpretativa, fundado que está num vai-vem de duas direções inversas mas complementares. O movimento analítico é ascendente e centrípeto: parte do manifesto para o latente, para chegar ao ponto onde se encontra a origem, a raiz de uma filosofia. O movimento sintético é descendente e centrífugo: faz crescer o núcleo da doutrina, alargando-o harmoniosamente a partir de dentro, de si mesmo, do seu fundamento” (SERRÃO, p. 71,73). De acordo com o filósofo brasileiro André Luís Sousa, Feuerbach teria desenvolvido dois métodos complementares em sua elaboração histórico-filosófica: o método genético-crítico e o método histórico-crítico, ambos visando à compreensão do fenômeno religioso (no caso, o cristianismo) e a sua explicação. Para Sousa, “o método genético-crítico consiste basicamente em dois passos básicos e de ordem didática: 1º) delinear os elementos constitutivos da religião (procurar o código genético da mesma, bem como o que a torna possível, o que conduz à distinção entre a essência falsa e a essência verdadeira da religião); e [2º] identificar tais elementos um por um, por intermédio de uma redução do composto ao simples. (...) Pode-se intitular de genético-crítico no sentido que se trata de uma imersão na origem da religião, de decifrar o seu sentido autêntico. Para tanto, não se utilizam elementos

Apesar da elaboração filosófica de Feuerbach partir da análise de uma doutrina consagrada, que tomava tanto a religião propriamente dita quanto a teologia e parte da filosofia, o seu objetivo não era voltado para si mesmo, mas para a compreensão do homem em geral. De fato, é sobre o homem em geral que fala Feuerbach quando analisa o fenômeno religioso. De forma que a própria religião é posta em função do homem, como projeção de suas fragilidades e de seus desejos. Portanto, fazer filosofia para o homem em geral demandava uma nova forma de expressão filosófica, não erudita, mas que também não fosse vulgar.

Na verdade sempre tomei por critério da verdadeira forma literária e didática não o erudito, o filósofo das faculdades, abstrato e particular, mas sim o homem universal; o homem em geral – não este ou aquele filósofo – é que sempre foi para mim o critério da verdade; sempre considerei o mais alto virtuosismo do filósofo uma auto-negação do filósofo, porque este nem como homem nem como escritor mostra o filósofo, i.é., é filósofo somente quanto à essência, mas não quanto à forma, somente um filósofo tranqüilo, mas não genuíno e por isso tomei como uma lei em todas as minhas obras, assim também nesta, a maior clareza, simplicidade e precisão na medida em que o assunto permitir, de forma que todo indivíduo culto e especulativo possa entender, pelo menos quanto ao essencial. (FEUERBACH, 1988, p. 34-35)

Por fim, haveria um outro aspecto no método feuerbachiano que marcaria decisivamente a obra de Tchernychévski. A Feuerbach, o trabalho com a razão não exigia do filósofo a sua anulação ou a sua imparcialidade diante do fato ou objeto pesquisado. Tomando o filósofo por homem completo, era legítimo que estivessem presentes em sua elaboração científica as suas afecções particulares e a sua própria conjuntura histórica. Não apenas legítimo, como, do contrário, o filósofo estaria novamente abstraindo-se ou tentando se eximir da sua própria realidade (material, pessoal e política), atitude que, de antemão, não o habilitaria à *nova filosofia*. Foi visto anteriormente que o próprio Tchernychévski dedicou

exteriores, mas permite-se que 'a religião fale por ela mesma', ou seja, que os documentos históricos sejam o critério básico de decifração e, em seguida, de crítica. (...) O método histórico-crítico tem como pretensão compreender e explicar os textos de modo sistemático, tendo em vista recuperar as condições históricas concretas em que nasceram ou se transmitiram os textos” (SOUZA, 2013, p. 36-37, 41). É importante salientar que o fato histórico e a sua interpretação têm abordagens distintas entre Feuerbach e Tchernychévski. Enquanto para o primeiro, o fato histórico era que dava origem às suas generalizações, ao seu pensamento filosófico geral, ou seja, o fato era anterior e constitutivo da teoria, para o segundo, o fato histórico surgia (ao menos em “O Princípio Antropológico na Filosofia”) posteriormente à teoria já estabelecida. No seu ensaio, Tchernychévski lançou mãos de fatos históricos apenas como caráter de exemplo para uma teoria que já havia sido elaborada – a filosofia feuerbachiana. Os seus fatos não geraram uma nova filosofia, assim como a análise das escrituras bíblicas geraram a crítica feuerbachiana ao cristianismo e lançaram os fundamentos de sua obra. Os fatos históricos serviam a Tchernychévski apenas como exemplos comprobatórios e não como elementos constitutivos da elaboração filosófica, como foram para o filósofo alemão.

toda a introdução do seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” para demonstrar como, mesmo os grandes filósofos elaboradores de grandes teorias generalizadoras, como Kant e Hegel e, principalmente, aqueles pensadores dedicados ao pensamento político, como Jules Simon, Proudhon e Mill, deixaram evidente em suas vida e obra a sua própria condição humana – as suas histórias progressas de vida, as suas relações familiares, as suas relações de *classe* e as suas relações e afiliações políticas.¹⁸⁵

Para Feuerbach, tal relação entre o *homem pensante* (o filósofo tornado homem) e a sua totalidade marcaria a própria relação entre o *presente* daquele pensador e o *passado* pesquisado. Olhar para o passado, mesmo que objetivamente, seria sempre uma atitude *interpretativa*, posto que aquele seria visto com os olhos – e necessidades – do presente. Nesse sentido, a filosofia teria um papel diferente da história que, para o alemão, *apenas* reconstituiria o passado em direção ao presente. Ao contrário, a filosofia olharia para o passado já de posse do presente:

Não concludo, como os historiadores, o presente pelo passado mas vice-versa. Considero o fato de que eu, ainda que inconsciente e espontaneamente, sempre julgo e conheço o passado de acordo com meu estágio presente, e por isso cada época possui sua história diversa do passado em si morto, imutável. (FEUERBACH, 1989, p. 81)

Tchernychévski assimilaria tal relação entre presente e passado da filosofia e do método de Feuerbach, principalmente devido à forte presença da política em suas vida e obra, que lhe exigia reflexões e soluções para as contradições sociais russas e, até mesmo, para os impasses da própria realidade europeia em meio às convulsões sociais e políticas de meados do século XIX.

O pensador russo também teceu considerações sobre a ciência da história, para o qual, sendo uma ciência moral em meio a tantas outras, caberia uma função particular: reproduzir a vida de acordo com as verdades factuais e, mais, explicá-la segundo o juízo do historiador. No seu ensaio “O Caráter do Conhecimento Humano” (1885), no qual tratou da cognoscibilidade do real, Tchernychévski também tratou do *grau de autenticidade* da ciência da história e como esse seria atestado pela própria vida social presente:

Tome-se, por exemplo, uma das ciências na qual a dose de inautenticidade é

¹⁸⁵ Mais uma vez, segundo Serrão, de acordo com o método feuerbachiano, “não haverá, pois, que recusar a intervenção da subjetividade em nome de uma pretensa cientificidade, nem de se ser neutro para se ser objetivo. Torna-se mesmo permitido ao intérprete exprimir a sua afetividade, sem a qual nada mais restaria do que a repetição de um esquema canônico, uniformemente aplicado a qualquer texto e autor, tendencialmente idêntico em todos os manuais” (SERRÃO, 1995, p. 75).

maior, a saber, a história. “Os atenienses derrotaram os Persas em Maratona” é autêntico ou duvidoso? [...] Os detalhes de nossa informação sobre, digamos, a batalha de Maratona, podem e devem ser verificados e muitos deles que parecem ser bastante autênticos podem provar ser duvidosos e inverídicos. Mas a essência de nosso conhecimento sobre a batalha de Maratona tem sido há muito verificada por todo homem instruído, verificada por sua leitura não apenas de histórias que se referem diretamente a essa batalha, mas por toda a sua leitura, por todas as suas conversas, por todo o seu conhecimento sobre o mundo civilizado, não apenas do passado, mas também, e principalmente, da vida presente do mundo civilizado, a vida na qual ele próprio está tomando parte. Se a batalha de Maratona não tivesse sido travada e se os atenienses não a tivessem vencido, toda a história da Grécia seria diferente, o curso inteiro da história subsequente do mundo civilizado teria sido diferente e nossa vida presente seria diferente.¹⁸⁶ (TCHERNYCHÉVSKI, 1953g, p. 183, 184)^{cxixiv}

Dessa maneira, as percepções e necessidades do presente auxiliavam na definição do passado. A história daria conta tanto do passado quanto do presente. Era também o presente que legitimava o próprio conhecimento histórico. O atual estado das coisas, tal como é apreendido pelos estudos ou mesmo pelo senso comum, era o que conferia o caráter de realidade à história e de verdade à filosofia.

¹⁸⁶ Tchernychévski referia-se à histórica Batalha de Maratona, ocorrida em 490 A.C., entre gregos e persas. A batalha é considerada a primeira invasão persa da Grécia, a partir da qual se seguiriam as Guerras Greco-Persas ou as Guerras Médicas (que durariam todo o século V A.C). Devido ao apoio dado pelos atenienses aos insurgentes da cidade persa de Jônia entre 499 e 493 A.C. contra o Império Persa, o rei Dario decidiu retaliar-se e lançou as suas forças contra Atenas em 490 A.C. Apesar de sua superioridade militar, os persas foram encurralados e derrotados pelos atenienses na região de planície da cidade grega de Maratona (a leste de Atenas). A batalha é reconhecida como um marco civilizatório para todo o ocidente, não apenas pelo triunfo grego sobre a poderosa e lendária força persa, como porque, a partir daquela vitória, pelos dois séculos seguintes, dar-se-ia o florescimento das cultura e civilização clássica grega que seria o berço de toda a cultura ocidental. Reza a lenda que, após a vitória sobre os persas, o mensageiro grego Feidípides correu 42km entre Maratona e Atenas para divulgar a boa nova, ao que, tendo feito, teria caído morto de exaustão. O seu feito teria dado origem à prova de corrida olímpica que no início (1896) era disputada no mesmo percurso entre Atenas e Maratona e que passaria a ser denominada de *maratona*.

3. Ética em Tchernychévski

Tchernychévski reservou a segunda parte de ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” para tratar, principalmente, da Ética.¹⁸⁷ O autor, provavelmente em atenção à censura, não nomeou declaradamente as fontes do seu pensamento ético-filosófico. Apesar disso, a leitura de seu texto deixa claras três importantes origens de suas concepções no terreno da Ética. Em primeiro lugar, o pensamento ético de Tchernychévski segue a linha de seu pensamento filosófico, portanto, está vinculado ao seu *materialismo humanista feuerbachiano*. Neste próprio ensaio, filosofia e ética estão sobremaneira articuladas e pode-se mesmo dizer que estão entrelaçadas de uma maneira orgânica. À medida que o materialismo humanista substituiu as concepções próprias da sua formação religiosa, os campos da moral e da ética não poderiam passar incólumes a essa transformação. Os seus preceitos morais e éticos, e até mesmo o seu comportamento pessoal, obviamente, também eram influenciados por sua formação e também cederiam espaço para as suas novas concepções. Portanto, a sua guinada ao materialismo filosófico repercutiu em suas concepções éticas e tal transformação pode ser destacada como a primeira origem de seu pensamento ético.

Em segundo e em terceiro lugares, a Ética em Tchernychévski recebeu influência decisiva da escola utilitarista, particularmente da escola inglesa, com destaque para as obras de Jeremy Bentham¹⁸⁸ e John Stuart Mill,¹⁸⁹ assim como do utilitarismo ligado ao

¹⁸⁷ Como visto no capítulo anterior, o ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” foi publicado em “O Contemporâneo” em duas partes, em 1860, nas edições de número 4, volume 80 (abril) e de número 5, volume 81 (maio).

¹⁸⁸ Jeremy Bentham (1748-1832) foi um importante filósofo e jurista inglês. Dedicou-se aos estudos sobre a Ética e sobre a Filosofia do Direito, tendo escrito em 1780 a obra *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (“Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação”), publicada apenas em 1789. Nesta obra ele conceitua e sistematiza o *princípio da utilidade* em relação à Ética e à sua aplicação jurídica, com a qual ganhou o reconhecimento de fundador moderno do *utilitarismo*. Acredita-se que a sua ligação filosófica com a escola utilitarista tenha se dado através do filósofo e jurista italiano Cesare Beccaria que o teria aproximado da obra de Helvétius. Bentham foi professor do industrial reformador Robert Owen (1771-1858), do historiador e economista James Mill (1776-1836), bem como de seu filho, o filósofo e economista John Stuart Mill.

¹⁸⁹ John Stuart Mill (1806-1873) foi um destacado filósofo e economista inglês, considerado o filósofo do liberalismo econômico. Foi membro do Parlamento Britânico entre 1865 e 1868, pelo Partido Liberal. Era filho de James Mill (secretário de Jeremy Bentham) e foi criado desde a infância sob os preceitos do *utilitarismo*. Bentham também seria seu professor e, em diálogo com esse e com seus opositores, elaborou diversos artigos sobre o *princípio da utilidade*, culminando com a publicação de sua obra *Utilitarianism* (“O Utilitarismo”) em 1863. No entanto, é o seu tratado econômico *Principles of Political Economy* (“Princípios da Economia Política”), publicado em 1848, que é considerado a sua obra mais importante.

materialismo iluminista francês, através das obras de Helvétius¹⁹⁰ e Holbach.¹⁹¹ O critério utilitarista de avaliação do *bem* e do *mal* é o *princípio da utilidade*, ou *da maior felicidade*, segundo o qual uma ação é julgada boa ou má de acordo com as suas consequências.¹⁹² O princípio da utilidade, de acordo com a concepção moderna de Bentham, ao estabelecer um critério ético para o julgamento das ações humanas, pretendeu fazê-lo sob uma base racional, científica e externa ao agente – a consequência da ação –, procurando se afastar das concepções éticas tidas como subjetivistas e religiosas que, para os utilitaristas, possuíam uma base moral interna ao agente – a intenção da ação –, que não permitiria a sua aferição por métodos científicos. A adoção de princípios éticos utilitaristas por Tchernychévski, percebe-se, é um prolongamento de seu cientificismo, bem como de seu materialismo. Tanto a sua Filosofia como a sua Ética possuíam o mesmo princípio, a fé na razão, e o mesmo objetivo, a tarefa de se erguer as novas bases para a ação e para o pensamento humanos.

Se se queria uma Ética de acordo com a ciência racional (e empírica), esta deveria adotar os seus mesmos princípios e métodos, o que era uma preocupação de todos os pensadores da escola utilitarista. Deveria estabelecer um princípio simples, único e geral, capaz de abranger todos os conflitos éticos humanos, assim como a lei da gravidade abrange todos os corpos de massa. Através de proposições simples e de demonstrações, Tchernychévski ergueu ao longo de seu ensaio a sua Ética baseada na razão, na filosofia

¹⁹⁰ Claude Adrien Helvétius (1715-1771) foi um intelectual e filósofo francês, pertencente à escola do utilitarismo e do materialismo iluminista. Helvétius descendia de uma família de médicos, sendo o seu pai, Jean Claude Adrien Helvétius (1685-1755), o Primeiro Médico da Rainha Marie Leszczyńska (1703-1768), rainha consorte da França entre 1725 e 1768. Helvétius frequentava, portanto, a corte francesa, tendo contato com os grandes nomes do período iluminista, como Voltaire (1694-1778) e Montesquieu (1689-1755). Em 1758, lançou o seu tratado filosófico *De L'esprit* (“Do Espírito”) como crítica ao anterior *De l'esprit des lois* (“O Espírito das Leis”), de Montesquieu (1748). O tratado recebeu influências do materialismo filosófico de Denis Diderot (1713-1784), o qual, por sua vez, a partir de 1751, lançaria a sua *Encyclopédie, ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* (“Encyclopédie, ou Dicionário Racional das Ciências, das Artes e Ofícios”), um dos marcos do Iluminismo francês. *De L'esprit* foi considerado herético por seu conteúdo “ateísta” e foi queimado publicamente sob ordens da Igreja e do Estado franceses, o que levou o seu autor a se retratar repetidas vezes. O pensamento filosófico e utilitarista de Helvétius exerceu influência marcante sobre os filósofos Cesare Beccaria, Jeremy Bentham, John Stuart Mill e, como veremos, também sobre Nikolai Tchernychévski.

¹⁹¹ Paul-Henri Thiry, Barão d'Holbach (1723-1789) foi um filósofo francês pertencente ao Iluminismo. Em 1753, Holbach herdou uma imensa fortuna com as mortes de seu pai e de seu tio, o que o possibilitou manter um dos mais notáveis *salões* em Paris, onde se reuniam entre 1750 e 1780 os mais destacados contribuidores da *Encyclopédie: a coterie holbachique*, a “confraria holbachiana”. Atendiam à sua confraria, o próprio Diderot, o filósofo e matemático Jean le Rond d'Alembert (1717-1783), Helvétius, o filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), intelectuais ingleses, como o filósofo e economista Adam Smith (1723-1790) e o filósofo David Hume (1712-1776) e o líder americano Benjamin Franklin (1706-1790). Holbach recebeu grande influência filosófica de Diderot (para quem prestava importante auxílio financeiro) e contribuiu com artigos para a *Encyclopédie*. Em 1770, lançou a sua obra mais importante, o tratado filosófico *Système de la Nature ou Des Lois du Monde Physique et du Monde Moral* (“Sistema da Natureza, ou das Leis do Mundo Físico e do Mundo Moral”) sob o pseudônimo de Jean-Baptiste de Mirabaud. Nessa obra, Holbach combatia a religião e propunha uma ética não religiosa, de acordo com princípios utilitaristas. Acredita-se que o próprio Diderot tenha redigido capítulos da obra.

¹⁹² Por conta disso, o utilitarismo também é designado na filosofia como uma escola *consequencialista*.

materialista e no princípio da utilidade.

Por exemplo, o seguinte dilema é colocado: o homem é um ser bom ou mau? Muitas pessoas quebram a cabeça na tentativa de resolver esse problema. Quase a metade delas decide que o homem, por natureza, é bom; outras, que também constituem quase a outra metade, decidem de outra forma: elas dizem que o homem é, por natureza, mau. Ao largo dessas duas posições opostas e dogmáticas existem vários cétricos que zombam de ambas e dizem que o problema não tem solução. No entanto, assim que se submete a questão à primeira análise científica tudo se torna tão claro quanto possível. Um homem gosta do que é agradável [lhe dá prazer] e não gosta do que é desagradável [não lhe dá prazer] – isso se dá, poder-se-ia pensar, sem sombra de dúvidas, posto que o predicado tão somente repete o sujeito: *A* é *A*, o que é agradável para um homem é agradável para um homem; o que é desagradável para um homem é desagradável para um homem. Bom é aquele que faz o bem aos outros, mau é aquele que é ruim para os outros – da mesma forma, isso é claro e simples, poder-se-ia pensar. Vamos agora combinar essas simples verdades; teremos a seguinte dedução: um homem é bom quando, a fim de obter prazer para si mesmo, ele confere prazer aos outros. Um homem é mau quando, a fim de obter prazer para si mesmo, ele é obrigado a desagradar aos outros.^{cxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 98-99)

Como visto anteriormente, Tchernychévski se aproxima das questões éticas através de uma abordagem racional. A Ética lhe surge como um ramo das ciências morais, uma *ciência moral aplicada*, sujeita aos mesmos métodos científicos e aos mesmos procedimentos dedutivos. Como ciência, à Ética caberia deduzir e estabelecer racionalmente uma lei simples, única e geral, aplicável a todos os casos e conflitos em que estivesse em questão.

Ao indagar se “o homem é um ser bom ou mau?”, ele não propõe, como poderia parecer inicialmente, apenas uma questão moral, mas também uma questão científica. Em primeiro lugar, Tchernychévski argumenta que a escolha de uma das opções sugeridas pela questão, “o homem é bom” ou “o homem é mau”, implicaria a existência de duas leis distintas e contraditórias para o mesmo fenômeno moral, o comportamento social humano. Seria tratar a Ética como uma questão de opinião, o que a afastaria do panteão científico. Em segundo lugar, a questão colocada implicaria em outra, sobre a existência ou não de uma natureza ética nos seres humanos: o comportamento ético lhe é inato, está vinculado à sua essência? Se sim, se o critério ético está registrado em seu *ser*, como a ciência poderia acessá-lo e comprová-lo? Afirmar que a Ética é um atributo do *ser* seria validar um axioma por demais arriscado para o seu cientificismo e para a sua filosofia materialista, pois a abordagem essencialista deixaria brechas para aproximação das concepções religiosas e também deixaria a sua abordagem científica órfã de um parâmetro externo de aferição que, afinal de contas, é o que lhe

conferiria o estatuto de ciência.

Tchernychévski finalmente responde à questão “o homem é um ser bom ou mau?” através do princípio utilitarista: o homem busca o prazer e evita a dor. A adoção da ética utilitarista preencheria o seu requisito científico. Segundo a sua filosofia materialista, o ser humano, assim como os demais seres vivos, estão em constante relação com o ambiente externo, constituem-se através desta relação e respondem a ela no primeiro momento através do instinto de preservação da espécie. As diversas sensações, particularmente a de prazer e de dor, forjaram-se a partir desta primeira relação instintiva. Nos seres humanos, sensação e pensamento compartilhariam uma rede de interconexões e determinações variadas até atingirem os fenômenos do raciocínio, da consciência e da moral. O prazer e a dor, portanto, seriam as sensações mais elementares e basilares da cadeia de sensações dos seres vivos e, nos seres humanos em particular, os sinalizadores imediatos para a ação. O prazer e a dor constituiriam a camada sensorial das ações puramente instintivas voltadas para a conservação da espécie. Dessa maneira, a dedução utilitarista implicaria em outra (paradoxalmente essencialista): o ser humano interessa-se primeiramente por si mesmo. O *ser* é um ente egoísta.

Para Tchernychévski, o *ser egoísta* é anterior ao *ser ético*.¹⁹³ O *egoísmo* seria uma condição natural e essencial do ser humano, a partir do qual precipitariam as suas ações. Por isso que, para ele, afirmar que o homem busca o prazer e evita a dor não era condição suficiente para se estabelecer um critério ético para a avaliação de suas ações. Tratava-se apenas de atestar a sua condição. A Ética entraria em cena a partir de um critério externo ao agente e a partir da relação de sua ação com o mundo exterior. A satisfação do seu prazer gera prazer ou evita a dor nos demais seres humanos? Se sim, a sua ação é boa. A satisfação do seu prazer provoca dor ou limita o prazer nos demais seres humanos? Se sim, a sua ação é má.

A aparente simplicidade da formulação anterior incute duas concepções fundamentais e estratégicas para o seu pensamento materialista. Em primeiro lugar, retira da subjetividade do indivíduo-agente o *fato ético*. O critério de julgamento da ação humana não poderia residir em qualquer fase anterior à ação. A Ética deixaria, portanto, de ser uma decisão de foro íntimo, uma manifestação de forças imperscrutáveis e estranhas à razão (como advogava a abordagem essencialista e religiosa). Apenas através de um padrão externo aferível a Ética poderia passar ao domínio da razão. A Ética se estabeleceria através do julgamento da *ação consumada* e de seus efeitos médios, ou seja, aqueles necessários e suficientes para se formar

¹⁹³ As designações *ser egoísta* e *ser ético* não estão presentes no ensaio ora analisado de Tchernychévski, “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Tais designações são empregadas neste trabalho apenas como categorias analíticas das concepções éticas do autor.

um juízo médio de valor. Portanto, de maneira aparentemente simples, a abordagem de Tchernychévski retirou a Ética do domínio tradicional da subjetividade (motivação, convicção interior, fé) e a posicionou no domínio da razão.

Em segundo lugar, na fórmula através da qual uma boa ação é tida como tal desde que a satisfação egoísta do prazer esteja ligada ao prazer geral está embutido o papel da razão na questão ética. Para Tchernychévski, assim como para Feuerbach e para os utilitaristas, o egoísmo humano essencial não se tratava de um egoísmo puramente hedonista, voltado para a satisfação do prazer e fuga da dor a qualquer custo. Obviamente, a *razão* deveria ser aplicada para ponderar as sensações deflagradoras de prazer e dor. Inclusive poderia ser admitido a economia de algum prazer ou o sofrimento de alguma dor em nome de um prazer maior.¹⁹⁴ Aplicando-se o critério da razão e através de sucessivas derivações lógicas, os utilitaristas deduziram que o prazer maior, ou o bem maior, é a maior felicidade da humanidade promovida a partir da aplicação plena da razão em todas as atividades humanas.¹⁹⁵ O bem maior seria portanto aquele útil, a própria utilidade. Tratar-se-ia, assim, de uma *egoísmo racional*,¹⁹⁶ porque comprometido com a maior felicidade da humanidade e apoiado, para tal, na razão e na ciência.

Ao lado da influência da escola utilitarista, era o próprio Feuerbach quem também lhe aproximaria da discussão ética sobre a relação entre o egoísmo, a razão e o combate à moral religiosa. O filósofo alemão diferenciava entre o *egoísmo moral* – aquele associado à mesquinhez, à mediocridade e à satisfação do interesse próprio em detrimento de outro; nas suas palavras, aquele “característico de filisteus e burgueses” – e o *egoísmo natural*, aquele conforme a natureza, guiado pelo *instinto* de conservação, pelo amor do homem por sua própria espécie.

Para Feuerbach, o egoísmo natural era intrínseco ao homem, independente de sua vontade. Era *orgânico* e *necessário*. Respeitava certo *instinto racional* que, além de buscar garantir a sua própria existência, e precisamente por conta disso, aplacaria tudo o que fosse

¹⁹⁴ O próprio Bentham designava o *princípio da utilidade* como princípio da *maior felicidade*. Ou seja, através de um cálculo utilitarista (*felicific calculus*), poder-se-ia calcular o balanço final entre o prazer e a dor gerados ou que poderiam gerar a execução de uma ação. Ver mais adiante.

¹⁹⁵ Para alguns utilitaristas, como Bentham e Beccaria, da aplicação da *razão* e da *lei*.

¹⁹⁶ A designação *egoísmo racional* expressa a associação entre uma característica que seria inata do ser humano, o egoísmo, e a faculdade da razão. Representaria uma conclusão lógica da filosofia materialista para o comportamento humano, pois não iria de encontro aos desígnios da própria natureza e não requisitaria da ação humana outra obediência que não à razão. Como princípio ético, portanto, o *egoísmo racional* incorporava a razão ao problema da moral. O *egoísmo racional* tem relações históricas com o pensamento materialista, sendo também retratado como *egoísmo*, ou apenas como *interesse* por filósofos utilitaristas como Helvétius, Holbach, Bentham, Henry Sidgwick (1838-1900) e Mill. Entre os ingleses, tal concepção também esteve presente na filosofia de Thomas Hobbes (1588-1679) e David Hume (1711-1776). Entre os alemães, destacam-se nesse sentido as obras de Ludwig Feuerbach (1804-1872) e Max Stirner (1806-1856).

não natural e não humano, como eram as *fantasias religiosas e especulativas*.

Entendo por egoísmo o fazer valer-se a si mesmo conforme a natureza e, conseqüentemente (porque a razão do homem nada mais é do que a natureza consciente do homem) conforme a razão, o afirmar-se a si mesmo do homem diante de todas as instâncias antinaturais e anti-humanas que a hipocrisia teológica, a fantasia religiosa e especulativa, a brutalidade e o despotismo político impõem ao homem. Entendo por egoísmo o egoísmo necessário, imprescindível, que, como foi dito, não é o moral mas o metafísico, isto é, fundado na essência do homem sem seu saber e querer, o egoísmo sem o qual o homem não pode viver; porque para viver devo apropriar-me constantemente do que me é conveniente e evitar o que me agride e me é nocivo, o egoísmo pois que está no organismo, na posse do material assimilável e na recusa do não-assimilável. Entendo por egoísmo o amor do homem por si mesmo, ou seja, o amor pela essência humana, o amor que é o impulso para a satisfação e aprimoramento de todos os anseios e talentos, sem cuja satisfação e aprimoramento ele não será nem poderá ser um homem verdadeiro, completo. Entendo por egoísmo o amor do indivíduo por indivíduos de sua espécie; porque o que sou sem eles? O que sou sem o amor à essência de meu semelhante? – o amor do indivíduo por si mesmo no sentido em que todo amor por um objeto, por uma coisa, é um amor indireto por si mesmo, porque só posso amar o que corresponde a meu ideal, a meu sentimento e a minha essência. Em resumo, entendo por egoísmo aquele instinto de conservação pelo qual o homem não se sacrifica, não sacrifica sua inteligência, sua sensibilidade, seu corpo (para tirar exemplos do já citado culto a animais) a asnos e ovelhas espirituais, a lobos e tigres políticos, a grilos e corujas filosóficas, aquele instinto racional que diz ao homem que é tolice e loucura deixar-se sugar o sangue do corpo e a razão da cabeça por piolhos, pulgas e percevejos meramente por auto-renegação religiosa. (FEUERBACH, 1988, p. 51)

É possível verificar que Tchernychévski desenvolveu o mesmo traçado feuerbachiano quando buscou forjar uma relação entre a ética e a razão para combater a doutrina religiosa e a filosofia idealista. No trecho acima, o filósofo também adiantou – bastante ironicamente – a sua crítica tanto ao sacrifício de animais em nome da religião, quanto ao próprio sacrifício moral humano que haveria em nome dela e da filosofia de Hegel (a coruja filosófica). Tchernychévski também elegeria o sacrifício como alvo de sua crítica, visando atingir diretamente a noção da abnegação religiosa, como será visto adiante. Por ora, é importante destacar que, para ambos, o ser humano carregava intrinsecamente, organicamente, a sua qualidade *egoísta*, que era ela própria necessária para conservação da sua espécie, uma autêntica manifestação da natureza.

Estariam, portanto, mal colocadas as sentenças “o homem é bom” ou “o homem é mau” e até mesmo a questão “o homem é bom ou mal?” O homem responde à sua condição egoísta. Sendo essencialmente egoísta e sendo as suas ações orientadas inicialmente pelas sensações de prazer e dor (*apropriar-se do conveniente e evitar o nocivo*), o ser humano só

poderia ser julgado eticamente tendo em vista esses pressupostos e na medida em que as suas ações correspondessem ao princípio da utilidade ou da maior felicidade. Apenas as suas *ações* poderiam ser julgadas eticamente como “boas” ou “más”. A Ética deixaria de ser um atributo propriamente *humano* para se tornar um atributo da *ação humana*. O que definiria, portanto, o valor ético de uma ação seriam as condições externas nas quais ela se desenvolveu e que influenciaram o agente e não o caráter do agente em si.

a natureza humana não pode ser culpada por uma coisa e elogiada por outra; tudo depende das circunstâncias, das relações (instituições). Se certas relações são constantes, espera-se que o homem cujo caráter é moldado por elas tenha adquirido o hábito de agir em conformidade com as mesmas. Dessa maneira, nós até podemos achar que Ivan é bom, enquanto Piótr é mau; mas essas opiniões se aplicam apenas aos homens individuais, não ao homem em geral, da mesma forma como nós aplicamos aos homens individuais e não ao homem em geral a aquisição do hábito de serrar tábuas, de forjar o ferro, etc. Ivan é um carpinteiro, mas não podemos dizer que o homem em geral é carpinteiro ou não é carpinteiro. Piótr pode forjar o ferro, mas não podemos dizer que o homem em geral é ferreiro ou não é ferreiro. O fato de que Ivan se tornou um carpinteiro e Piótr, um ferreiro, mostra apenas que, sob certas circunstâncias, que existiram na vida de Ivan, o homem torna-se um carpinteiro e que em outras circunstâncias, que existiram na vida de Piótr, o homem torna-se um ferreiro. Exatamente da mesma maneira, em determinadas circunstâncias, um homem torna-se bom, em outras, torna-se mau. Assim, do ponto de vista teórico, o problema das boas e más qualidades da natureza humana é resolvido tão facilmente que não pode nem mesmo ser chamado de um problema: ele contém em si mesmo uma solução cabal.^{cxvii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 99)

O comportamento ético de um indivíduo estaria em relação com as circunstâncias externas da mesma forma que estas concorreriam para a formação de um simples hábito ou para a definição de uma profissão. Só se pode compreender a simplificação da escala comparativa utilizada por Tchernychévski – hábito, profissão e moral – tendo em vista o esforço demonstrativo e pedagógico do autor. Ele deixa claro que *ser carpinteiro* ou *ser ferreiro* não constituem atributos da natureza humana. São atributos acessórios à essência humana, adquiridos sob influência das circunstâncias externas as mais diversas. Da mesma forma, ao excluir o comportamento ético da essência humana, Tchernychévski também declarou que o *ser ético* não constitui atributo de sua natureza. Constitui, sim, um atributo acessório e transmissível, de origem externa ao *ser* e em relação com ele.

Tal formulação é cara a Tchernychévski, pois responderia à pergunta sobre como se formaria o fenômeno ético, já que o ser humano se viu destituído de sua posse, ou seja, já que perdera o seu estatuto essencialista. Assim, o surgimento da Ética passaria a ser explicado

através das múltiplas determinações que operariam sobre a ação humana, assim como sobre os demais atributos externos humanos (hábito, educação, profissão). As consequências lógicas dessa formulação também eram importantes para a ética utilitarista. Se a Ética possui uma origem externa ao homem, isso significa que ela é apreensível e transmissível. A transformação ética não depende – puramente – de mudanças subjetivas individuais, mas de alterações nas circunstâncias externas que operariam em cascata sobre a Ética. O indivíduo apto a praticar ações no sentido da maior felicidade e que seria o correspondente mais próximo do tradicional “homem bom” seria aquele que estivesse em meio a condições favoráveis para tal ou que, mesmo em condições desfavoráveis, lançasse mão da razão para operar compensações entre prazer e dor para o fim de uma prazer maior no futuro (a utilidade).

Portanto, aplicando-se todas as variáveis utilitaristas, pode-se dizer que uma boa ação seria praticada quando existissem condições externas para tal ou quando o indivíduo reagisse racionalmente às condições desfavoráveis em nome da utilidade. O *ser ético* constituiria-se em uma *sociedade ética* ou na tentativa racional de construí-la.

Aos poucos vai ficando claro como a Ética, em Tchernychévski, é o laço entre a sua filosofia materialista e a ação política (e certo cientificismo). Como mencionado anteriormente, trata-se de uma *ciência moral aplicada*. Ela está justamente na fronteira onde pensamento e ação se confundem. É estabelecida como um guia científico, racional e, portanto, verdadeiro, em direção – política – à emancipação da sociedade russa do jugo obscurantista do czarismo e da ortodoxia religiosa.

A psicologia nos diz que a fonte mais abundante de manifestação das más qualidades humanas é a insuficiência de meios para satisfazer as necessidades; que o homem comete uma má ação, ou seja, prejudica os outros, na maioria das vezes, apenas quando ele é obrigado a privá-los de bens para não permanecer ele próprio sem os bens dos quais precisa. Por exemplo, em tempo de fome, quando não há comida suficiente para todos, há um grande aumento da criminalidade e de todos os tipos de más ações; pessoas roubam e enganam umas às outras por causa de um pedaço de pão. A psicologia também acrescenta que as necessidades humanas são divididas em graus extremamente diferentes de intensidade. A necessidade mais urgente de cada organismo humano é a de respirar; mas meios suficientes para satisfazer esta necessidade são disponíveis para as pessoas em praticamente todas as situações, de modo que más ações devidas à falta de ar são raramente cometidas. (...) Ao lado da necessidade de respirar (continua a psicologia) a necessidade mais urgente do homem é a comida e a bebida. Frequentemente, muitas pessoas sofrem com a escassez de artigos necessários para satisfazer tais necessidades apropriadamente e esta é a causa do maior número de más ações de todos os tipos, de quase todas as circunstâncias e instituições que são as causas frequentes das más ações. Se

apenas esta causa do mal fosse abolida, ao menos nove décimos de tudo que é ruim na sociedade humana rápido desapareceria. O crime seria reduzido a um décimo. No curso de uma geração, condutas e concepções grosseiras cederiam lugar a condutas e concepções humanas. As instituições opressivas que são baseadas na grosseria e na ignorância perderiam o seu fundamento e, rapidamente, quase toda opressão seria abolida. Dizem-nos que esta prescrição da teoria não poderia ser posta em prática antes por causa da imperfeição das artes técnicas. Não temos certeza se isso é verdade em relação ao passado, mas é indiscutível que, no presente estado da mecânica e da química, com os meios que essas ciências disponibilizam à agricultura, a terra em todos os países da zona temperada poderia fornecer muito mais alimentos do que o necessário para o suprimento em abundância de populações dez a vinte vezes maiores do que as atuais populações destes países. Assim, a natureza não cria obstáculos para o abastecimento da população inteira dos países civilizados com abundância de alimentos; a única tarefa que resta é tornar as pessoas conscientes da possibilidade e da necessidade de se esforçarem energicamente para este fim.¹⁹⁷ (...) [Mas,] por que prevalece esse desinteresse quanto à aplicação das prescrições científicas para a satisfação de uma necessidade tão urgente como a necessidade de alimentos nas sociedades humanas; que circunstâncias e relações dão origem e promovem este mau estado da economia e como as circunstâncias e as relações devem ser alteradas a fim de que o estado da economia possa ser melhorado? – mais uma vez, são novos problemas, para os quais a solução teórica é simples; e mais uma vez, a aplicação prática das soluções científicas depende do homem investir-se de certas impressões. (...) os únicos obstáculos que podem ser encontrados [para a satisfação das necessidades alimentares] hoje são obstáculos para o despertar [da razão humana] decorrentes da apatia e ignorância de algumas pessoas, da oposição deliberada de outras e, em geral, do poder que o preconceito exerce sobre a grande maioria das pessoas em qualquer sociedade.^{cxxvii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 101-103)

É de se esperar que, da mesma maneira que as circunstâncias externas concorressem para a execução de uma boa ação, estas estivessem ausentes, ou presentes adversamente, na execução de uma má ação. Uma possível situação adversa seria a escassez de meios para a satisfação da existência humana (ar e alimentação, como exemplificou Tchernychévski). Tal carência promoveria um ambiente no qual, para obter prazer – saciar-se – o ser humano devesse agir em detrimento do prazer de outro ser humano, o que, por sua vez, caracterizaria

¹⁹⁷ Tchernychévski tinha conhecimento da Teoria Populacional do economista e demógrafo inglês Thomas Malthus (1766-1834). Em seu *An Essay on the Principle of Population* (“Ensaio sobre o Princípio da População”), publicado em repetidas edições entre 1798 e 1826, Malthus defendeu que a população estaria crescendo em escala geométrica enquanto a disponibilidade de alimentos cresceria em escala aritmética, o que causaria um colapso populacional no futuro devido à fome e às doenças. No trecho citado, Tchernychévski faz uma clara alusão crítica ao trabalho de Malthus, motivado também por outras questões políticas, devidas ao conservadorismo do economista britânico, que havia – entre outras – defendido as *Corn Laws* (“Leis dos Cereais”), legislação protecionista dos grandes agricultores ingleses (contra Malthus também havia se levantado John Stuart Mill). A discussão político-econômica sobre as *Corn Laws* envolveu políticos e pensadores de toda a Europa, incluindo David Ricardo e Karl Marx, pois através dela manifestava-se uma batalha política entre os “velhos” latifundiários e a “nova” burguesia inglesa. Tchernychévski contribuiu para esse debate dentro da Rússia, fazendo menções em seus artigos sobre a questão. As *Corn Laws* foram revogadas em 1846. Tchernychévski, no futuro, criticaria também a obra do naturalista inglês Charles Darwin por identificar nela a influência malthusiana.

uma má ação.¹⁹⁸ A valoração ética negativa desta ação fundamenta-se tanto pela desarmonia entre o prazer egoísta do agente e o prazer geral quanto por sua ineficácia em relação à utilidade, à promoção da maior felicidade. Haveria uma cadeia lógica e viral entre circunstâncias externas desfavoráveis, má conduta individual e formação de instituições sociais opressivas que, segundo Tchernychévski, só poderia ser desarticulada a partir do elo causador, as circunstâncias externas adversas.

Tchernychévski crê de tal maneira que a origem da ação má e ineficaz em relação à utilidade está nas circunstâncias externas, a ponto de sugerir que a ausência dessas “circunstâncias e instituições” responsáveis pela escassez alimentar eliminaria em nove décimos todo o comportamento humano reprovável do ponto de vista ético. Extintas as condições adversas, em apenas uma geração a humanidade se reabilitaria, substituindo más ideias e maus costumes por ideias e costumes humanos. Ao situar a causa do comportamento ético fora do indivíduo, Tchernychévski sugere que qualquer alteração ética que se quisesse empreender não estaria vinculada necessariamente a uma reforma íntima do agente, mas no favorecimento das circunstâncias externas em que agiria. Uma transformação ética, portanto, não seria um fenômeno puramente individual, mas um fenômeno sobretudo social.

Agir sobre as circunstâncias externas, sociais, demandaria não somente os esforços do pensamento, mas uma ação socialmente coordenada, eficaz e dirigida a um fim comum, ou seja, uma ação política. As sucessivas derivações lógicas de Tchernychévski soltam enfim para fora do pensamento e aterrissam na esfera da ação política. A Ética é o seu último elo entre o pensamento e a ação.

É importante salientar que a ação política ganharia respaldo apenas enquanto derivação lógica de princípios e leis comprovados e verificáveis cientificamente. A ciência, o raciocínio lógico e ilustrado, é quem daria razão e legitimidade à política. É também em relação à razão que Tchernychévski denomina os oponentes da transformação social e ética: a ignorância e o preconceito. A sua Ética, talvez mais claramente que a sua filosofia, deixava também evidente a influência da razão ilustrada – do materialismo iluminista francês – sobre o seu pensamento.¹⁹⁹

¹⁹⁸ Plekhánov lembra que o próprio Feuerbach, de forma semelhante, designava o estômago – as condições materiais – como sede da má ação: “Aqui, como em toda parte, Tchernychévski é completamente fiel à Feuerbach. Para os leitores que não estão familiarizados com as obras do pensador alemão, será útil citar a seguinte passagem de um prefácio escrito por Feuerbach para uma edição de suas obras [completas], o primeiro volume das quais foi publicado em 1846: ‘O mal tem a sua sede não na cabeça ou no coração, mas no estômago da humanidade... *Eu senti os maus pensamentos saindo do meu estômago*, relatou uma mulher criminosa. Esta criminosa é o símbolo da sociedade humana moderna. Alguns têm tudo o que deseja o seu guloso apetite, outros não têm nada, nem mesmo as necessidades de seu estômago. Daí todo o mal e sofrimento, até mesmo as doenças mentais e cardíacas da humanidade’” (PLEKHÁNOV, 2004, p. 228-229).

¹⁹⁹ Diferentemente de outros autores, que alvejam criticamente os *indícios* iluministas no pensamento de

A escassez alimentar, como citou, seria socorrida por duas ciências, a mecânica e a química. A aplicação de tais ciências incrementaria a agricultura, resultando em uma larga abundância alimentar. A natureza, uma vez aplicada sobre ela a ciência, não mais compareceria como uma circunstância externa adversa. Naquela altura, a adversidade encontrada seria apenas a falta de razão: dever-se-ia conscientizar as pessoas, acabar com o comodismo (a apatia) e com a ignorância e combater o preconceito. Estes últimos eram os reais motivos da escassez alimentar, das condições externas adversas, das más ações humanas e das instituições opressivas. A simples aplicação da ciência no aprimoramento de técnicas agrícolas de produção os exterminaria em cascata: “a solução teórica para tais problemas é fácil”. Acrescenta ainda que a aplicação prática de soluções científicas dependeria do homem tornar-se imbuído de “certas impressões”.

É interessante notar como, ao lado da análise sobre o papel que a razão deveria desempenhar no tratamento de tais questões éticas e sociais, Tchernychévski suscita através desta abordagem dois conceitos que, no entanto, não desenvolveu na sequência em seu ensaio. O primeiro, o conceito de *alienação*. Sob o nome de comodismo, ignorância e preconceito, o autor sugere a existência de uma fenômeno que impede as pessoas de fazerem uso de uma solução que lhes está dada e, segundo ele, de maneira bastante evidente. O não reconhecimento ou estranhamento por parte dos indivíduos ou *classes* de instituições, fenômenos ou relações sociais nas quais interage em consequência das contradições sociais oriundas dessas próprias relações foi designado através da categoria ou fenômeno da *alienação*, bastante comum nas discussões entre os pensadores sociais do século XIX.²⁰⁰ Em

Tchernychévski, este trabalho aborda o pensamento iluminista francês apenas como mais uma influência sobre a obra do pensador russo, entre tantas outras. É bastante mais complexa a relação que Tchernychévski – poderia generalizar: qualquer pensador – estabelece com esta ou aquela escola do pensamento do que uma simples adesão ou refutação totais. O processo de assimilação intelectual e política de Tchernychévski é bastante dinâmico e comporta até mesmo contradições que, no entanto, não impedem de compreendê-lo sistematicamente. Com Feuerbach, preservadas as proporções entre as obras de um e outro pensador, também se dava o mesmo. Em relação à razão, por exemplo, a grande importância que lhe era dada pelos materialistas franceses também lhe era conferida por Feuerbach, que tantas vezes criticou os limites do racionalismo gaulês, nem por isso deixando de o assimilar dialeticamente. Para Feuerbach, “A razão é o ser neutro, indiferente, incorruptível, inegável em nós – é a luz pura, sem afeições, da inteligência. É a consciência categórica, implacável da coisa enquanto coisa, porque é de natureza objetiva – é a consciência da não-contradição, porque ela mesma é uma unidade coerente, a fonte da identidade lógica – a consciência da lei, da necessidade, da regra, do critério, porque ela mesma é a atividade da lei, a necessidade da natureza das coisas como automatismo, a regra das regras, o critério absoluto, o critério dos critérios. (...) A razão é a própria faculdade do gênero; o coração representa os casos especiais, os indivíduos, a razão, os casos gerais; ela é a força e a essência sobre-humana, i.é., a força ultra e impessoal do homem. Somente através da razão e na razão tem o homem a capacidade de se abstrair de si mesmo, i.é., da sua essência subjetiva, pessoal, de se elevar a conceitos e relacionamentos gerais, de distinguir entre o objeto e as impressões que ele causa no espírito” (FEUERBACH, 1988, p. 78). Da mesma forma que em Feuerbach, não obstante a magnanimidade da razão, o coração também agiria nos *casos especiais* segundo Tchernychévski. O pensador russo também compartilharia a ação humana entre *razão e coração*, como será visto adiante.

²⁰⁰ O fenômeno da alienação é problematizado por Hegel no início do século XIX e também está presente na obra “A Essência do Cristianismo” de Feuerbach (1841) e “O Único e sua Propriedade” de Max Stirner

seu ensaio, Tchernychévski não citou nominalmente o termo, nem deixou claro se tinha como fonte algum pensador específico. Assim como tratou a categoria da dialética,²⁰¹ Tchernychévski aproximou-se da concepção de alienação e não a desenvolveu para além de um esboço ou de uma simples menção. O mais provável é que a tenha adotado como uma concepção corrente à época, sem ter se preocupado em defini-la ou sistematizá-la de maneira adequada.

O segundo conceito suscitado é o da *vontade*. Ora, em meio a circunstâncias externas adversas, causadoras das más ações, como poderia o homem imbuir-se de “certas impressões” capazes de transformá-las em favoráveis à boa conduta, se lhe faltariam justamente estas circunstâncias externas que engendrariam a sua própria boa conduta? Seria o homem capaz de agir contraditoriamente às condições externas? Se sim, isso não colocaria em xeque a racionalidade de sua Ética? A solução desse impasse ético requer a compreensão de duas concepções sobre a vontade que aparecem esparsas e aparentemente contraditórias em seu ensaio.

O seguinte é um exemplo muito simples de uma ação motivada por nada exceto a nossa vontade: eu saio da cama. Qual pé eu coloco para fora da cama primeiro? Se eu quiser, eu coloco para fora o meu pé esquerdo; ou se eu quiser, eu coloco o direito. Mas isso só parece ser assim para um olhar superficial. Na verdade, fatos e impressões determinam qual o pé um homem coloca para fora da cama primeiro. Se não houver circunstâncias nem motivos especiais, ele vai colocar para fora o pé que é mais conveniente para a posição anatômica de seu corpo na cama. Se houver motivos especiais que superam essa conveniência fisiológica, o resultado vai mudar de acordo com a alteração das circunstâncias. Se, por exemplo, ocorre-lhe o pensamento: “Eu não vou colocar para fora o meu pé direito, mas o esquerdo”, ele agirá dessa forma. Aqui, todavia, um motivo (conveniência fisiológica) foi meramente substituído por outro (o pensamento de manifestar independência), ou talvez fosse mais correto dizer que a segunda causa, sendo a mais forte, triunfou sobre a primeira. Mas como surgiu a segunda causa? De onde veio a ideia de manifestar independência das condições externas? Ela não poderia ter surgido sem uma causa. Foi criada fosse por algo dito em uma conversa com alguém, fosse por uma lembrança de uma discussão anterior, ou algo semelhante. (...) O fenômeno que chamamos de vontade é em si um elo em uma série de fenômenos e fatos unidos por ligação causal. Muitas vezes, a causa imediata da manifestação da nossa vontade de realizar uma determinada ação é o pensamento. A propensão definitiva da vontade também se deve apenas a um pensamento definitivo: qualquer que seja o pensamento, assim será a vontade. Se o pensamento fosse diferente, a vontade seria diferente. Mas por que surgiu um determinado pensamento e não um diferente? Porque ele também surgiu a partir de algum pensamento, algum fato, em suma, de alguma causa.^{cxxviii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 94-95)

(1844). Karl Marx, talvez tenha sido o responsável pela popularização do termo, presente em suas obras “Manuscritos Econômico-Filosóficos” (1844) e “A Ideologia Alemã” (1846).

²⁰¹ Ver Capítulo 2 deste trabalho, sobre a Filosofia em Tchernychévski.

Seguindo o seu raciocínio lógico, Tchernychévski mais uma vez demonstra uma situação concreta em conformidade com a aplicação de uma lei científica. A lei em questão é a da causalidade dos fenômenos, segundo a qual todo fenômeno tem origem em um (ou mais) fenômeno antecedente. A apreciação do fenômeno da vontade – a volição – aparece apenas como um caso explicativo da lei da causalidade. No caso concreto analisado, a vontade surge em detrimento da *ação natural*, conveniente fisiologicamente. Estaria na extremidade de uma cadeia causal de acontecimentos e pensamentos anteriores, portanto, manifestar-se-ia de maneira consciente e independente dos condicionamentos puramente fisiológicos. Mesmo que a vontade frustrasse alguma expectativa fisiológica ou *natural*, esta não poderia frustrar o pensamento que lhe deu origem, nem o princípio da causalidade ao qual estaria vinculada toda a matéria. Se se for possível transportar essa análise, o fato do comportamento ético do indivíduo não corresponder às expectativas das circunstâncias externas não contrariaria necessariamente a sua formulação ética, mas seria tão somente a expressão de sua vontade. A volição também não seria em nada divorciada da razão, pois, estando vinculada ao princípio da causalidade, teria surgido a partir de acontecimentos e pensamentos anteriores, qual fosse, por exemplo, o raciocínio utilitarista:

Um exame cuidadoso dos motivos que levam às ações das pessoas mostra que todos os atos, bons e maus, nobres e vis, heroicos e covardes, são impelidos por uma causa: um homem age da maneira que lhe dá mais prazer. Ele é guiado pelo próprio interesse [egoísmo], o que o leva a se abster de um ganho menor, ou de um prazer menor, a fim de obter um ganho maior ou um prazer maior.^{cxix} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 124)

A aparente contradição da execução de uma boa ação em meio a circunstâncias externas adversas não seria mais que o aprofundamento do jogo lógico da Ética utilitarista. Em nome da utilidade ou da maior felicidade, o indivíduo poderia se abster do prazer imediato ou mesmo impingir-se alguma dor em nome de um prazer futuro, maior. A vontade se sobressairia, nesse caso, a uma resposta imediata às circunstâncias externas.

Apesar de tratar inicialmente a volição como fenômeno sujeito à lei da causalidade, portanto, sujeito à compreensibilidade se se conhecesse toda a cadeia de fenômenos que operam em sua formação (o que o próprio Tchernychévski admite, no caso da vontade, ser de difícil elucidação), o autor também considerava que fenômenos não ligados à razão operavam na manifestação da vontade. Ele os nomeia “sentimento” e “coração”. Tchernychévski também não aprofundou esses conceitos, nem os relacionou com as demais categorias e leis

que demonstra. No entanto, é surpreendente que após empreender tamanho esforço em provar a eficácia da razão nos mais diversos âmbitos da vida humana, o autor concedesse que, na propulsão da ação do indivíduo, a razão dividisse terreno com o “sentimento” ou com o “coração”: “Suas ações são baseadas no sentimento, no coração, e elas estão impulsionadas diretamente por aquela parte da atividade orgânica que se chama vontade. Portanto, quando se fala do bem, uma pesquisa especial deve ser feita sobre as leis que regem a ação do coração e da vontade”²⁰² (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 132).

Tal relação entre racionalidade e passionalidade carecia ainda de respostas ou, como dizia, encontrava-se ainda em um estado de desenvolvimento científico *imperfeito*. Vale lembrar que, em se tratando da ciência da História,²⁰² o próprio Tchernychévski já havia constatado que a racionalidade “fria” operava apenas em acontecimentos de pouca relevância histórica. Nos demais, haveria uma grande dose de passionalidade. Curiosamente, o autor concedia tanto ao fato histórico quanto à ação individual uma dupla propulsão, ou uma dupla determinação volitiva: razão e “sentimento”.²⁰³

Assim se resolveria, portanto, o impasse ético sobre a possibilidade de execução de uma boa ação em meio a circunstâncias adversas: a razão e a emoção operariam sobre o indivíduo-agente sob a forma da *vontade*. A razão, como visto, não impediria que se agisse contra a expectativa do prazer visando a um prazer futuro maior. Ao contrário, justificar-se-ia tal ação em nome da utilidade. Ou seja, a razão não obrigaria a assim proceder, mas também não o impediria. A emoção agiria concomitante à razão na formação da vontade, no momento em que a possibilidade de agir contra as expectativas das circunstâncias externas se

²⁰² Ver no Capítulo 2, Seção “A relação intelectual com a sociedade”, a discussão que o autor promove com o racionalismo de John Stuart Mill.

²⁰³ Mais uma vez, o autor aproximava-se da dialética sem, no entanto, comprometer-se com ela. É notável também que foi essa a maior aproximação que faria em seu ensaio do conceito de *liberdade*, apesar de não nomeá-lo. Feuerbach foi bastante mais adiante no tema e definiu a *liberdade racional* em relação com a natureza. Para o filósofo alemão, de acordo com a concepção materialista da natureza, a relação desta com o indivíduo não anulava a sua liberdade. A natureza ou as circunstâncias externas não eram as determinantes exclusivas da ação humana, privando-lhe de qualquer autonomia. Ao contrário, era a concepção religiosa, através da representação de um deus plenipotente que limitava a liberdade humana. Segundo Feuerbach, “por causa disso a liberdade do homem não é de forma alguma anulada, pelo menos a racional, fundada na natureza, a liberdade que se exterioriza e se afirma como autonomia, atividade, exercício, cultura, autodomínio, esforço; porque o século, as circunstâncias, as relações e os condicionamentos naturais nos quais eu nasci não são deuses, seres plenipotenciários. A natureza deixa antes o homem abandonado a si mesmo, ela não o ajuda se ele não se ajuda, ela deixa que ele se afogue se não souber nadar, mas um Deus não me deixa afundar na água, mesmo que eu não consiga me manter nela pela própria força e arte. (...) Por isso a liberdade racional se concilia bem com a natureza, com a autonomia e a iniciativa do homem, dos seres individuais em geral, mas não com um Deus todo-poderoso, que tudo conhece e predetermina intencionalmente” (FEUERBACH, 1989, p. 141). Tchernychévski, no entanto, parecia cauteloso ao tratar de temas como a liberdade, ou o livre arbítrio, como se não pudesse o fazer sem abrir concessões ao subjetivismo e à religião ou como se a questão ainda não lhe estivesse pacificada. Vale lembrar que, como evidenciado nas palavras de Feuerbach, a questão da liberdade individual em relação às circunstâncias externas e à natureza, ao lado da crítica à religião, eram bastante controversas e estavam no centro das polêmicas entre materialistas e idealistas na Europa do século XIX.

transformasse em decisão de agir.

Do ponto de vista ético e filosófico, também interessava a Tchernychévski demonstrar com isso que os elementos que pesavam sobre a ação humana não tinham origem nem qualquer determinante de ordem sobrenatural mas, como a razão e a emoção, eram abrigados no próprio ser humano e compreensíveis racionalmente. Ao “materializar” o comportamento humano, o pensador russo instituiu não apenas a motivação da ação em novas bases (não idealistas e não religiosas), como também atribuía novas bases – terrenas – para a avaliação ética desta ação, através da repercussão do ato entre os demais indivíduos. Do ponto de vista político, Tchernychévski atingia especialmente, com essas proposições, a ortodoxia religiosa russa na sua concepção espiritualista da motivação para a ação e da avaliação do comportamento humano conforme a prescrição das leis divinas.

Para Tchernychévski, as contradições da sociedade czarista em meado do século XIX, como a escassez alimentar sofrida pelos camponeses diante da ostentação da aristocracia, eram apaziguadas por concepções éticas religiosas difundidas pela Igreja Ortodoxa, como a caridade e a noção de *sacrifício pessoal* terreno em nome da felicidade além-morte. O sacrifício pessoal em nome da fé religiosa teria como pressuposto uma avaliação divina da ação que, sendo positiva, traria recompensas para o indivíduo-agente após a sua morte. Precisamente essa noção de *sacrifício*, promovida pela ética religiosa, tornou-se alvo da crítica de Tchernychévski através de sua ética utilitarista, com a qual atingiria um alicerce fundamental da religião, o instituto da recompensa divina. Para ele, combater tal concepção seria uma forma de laicizar as relações humanas e de, assim, racionalizá-las.²⁰⁴

De modo semelhante, em suas “Preleções sobre a Essência da Religião” (1851), Feuerbach também analisou tanto o sacrifício religioso, quanto aqueles em nome de outro ser humano, de toda humanidade ou do Estado, que denominou de sacrifícios morais. Para ele, tanto um como o outro evidenciavam tão somente o egoísmo humano. O oferecimento da vida de um animal ou mesmo de um ser humano em sacrifício religioso seria uma atitude de auto-abnegação apenas em aparência, pois tal ação visaria a um favor divino maior em nome de toda a espécie. “A negação é apenas uma forma, um meio de auto-affirmação, do amor próprio” (FEUERBACH, 1989, p. 63). Mesmo que o cristianismo fosse enaltecido por ter abolido o sacrifício humano, Feuerbach não o poupava:

[a religião cristã] apenas substituiu o sacrifício humano sangrento por

²⁰⁴ Segundo William Woehrlin, “Tchernychévski encarava com suspeita conceitos como piedade, altruísmo e auto-sacrifício, por causa de sua associação com a velha visão de mundo fantástica” (WOEHLIN, 1971, p. 131. Tradução nossa).

sacrifícios de outro tipo – ao invés do sacrifício humano corporal introduziu o sacrifício humano psíquico, espiritual, o sacrifício humano que, em verdade, não na aparência, mas no fato e na realidade é um sacrifício humano. (...) Mesmo quando o homem executa o sacrifício humano não em outros mas em si mesmo, quando ele renuncia a todos os bens terrestres, quando condena todas as alegrias sensuais e humanas, é essa condenação apenas um meio para ganhar e gozar a felicidade celestial e divina. Assim é entre os cristãos. O cristão só se sacrifica, só se renega, para atingir a felicidade. Ele se sacrifica a Deus, significa: ele sacrifica todos os prazeres terrestres, transitórios (porque não satisfazem ao senso supranaturalístico do cristão) em troca dos prazeres do reino celestial. (FEUERBACH, 1989, p. 66-67)

Da mesma forma, também o *heroísmo moral e patriótico* não mais afirmariam do que os desejos e intenções humanas. Neste caso, o sacrifício não era feito em nome de um ser supranatural ou teológico que, por sua vez, nada mais seria que a própria projeção humana. Ou seja, o egoísmo humano não se revelaria indiretamente através de uma representação divina, mas diretamente, pois tal sacrifício seria feito em nome do próprio ser, da própria espécie ou da pátria da qual dependia para viver: “quando imploro só pela minha pátria, imploro ao mesmo tempo por mim” (FEUERBACH, 1989, p. 71). As ações particulares, como a caridade, também seriam expressão da mesma essência egoísta.

Tchernychévski, por seu lado, também enfatizou o caráter eminentemente egoísta dos seres humanos, o que, conceitualmente, não lhe permitiria cometer qualquer *sacrifício*. Mesmo quando parecesse que, ao contrário, o ser humano era altruísta – pensava antes no outro que em si mesmo –, caridoso – dividia o que lhe pertencia sem pensar em recompensas – ou que era capaz de fazer sacrifícios – impingir-se dor ou abster-se de prazer em nome do outro –, todas as suas ações eram, na verdade, fundamentalmente egoístas.

Assim como Feuerbach, o pensador russo propôs uma ética positivamente não religiosa e racional. A caridade, o altruísmo e o sacrifício eram inúteis e ineficazes como promessas de uma vida melhor após a morte, pois não haveria um mundo para além da matéria. Esse esforço laicizante lhe chegou ao limite do paroxismo, desconstruindo sentimentos e relações humanas, como o pesar, o amor e a amizade, em nome da essência humana egoísta e da ética utilitarista.

Sobre a questão desses sentimentos [morais], as deduções práticas a partir da experiência ordinária de todos os dias contradizem em absoluto as velhas hipóteses que atribuíam ao homem uma grande diversidade de atitudes altruístas. As pessoas aprenderam com a experiência que cada homem só pensa em si mesmo, que está mais preocupado com os seus próprios interesses do que com os interesses dos outros, que quase sempre sacrifica os interesses, a honra e a vida dos outros em virtude de seu próprio interesse.

Em suma, todo mundo aprendeu que todas as pessoas são egoístas. Nas questões práticas, todas as pessoas prudentes sempre foram guiadas pela convicção de que o egoísmo é o único motivo que rege as ações de todos com quem convive. (...) Mas a dificuldade surge precisamente do fato de que a hipótese de que o homem é impulsionado em suas ações pelos interesses dos outros, uma hipótese refutada por centenas de experiências na vida diária de todos, parece ser confirmada por numerosos casos de altruísmo, abnegação e assim por diante. (...) Não vamos discutir essas ações e sentimentos que todo mundo reconhece como sendo egoístas, interesseiras, motivadas por interesses egoístas. Vamos voltar nossa atenção apenas aos sentimentos e ações que parecem ter um caráter oposto a este. Em geral, é necessário apenas examinar mais de perto uma ação ou um sentimento que parecem ser altruísta para ver que todos são baseados no pensamento do interesse pessoal, da satisfação pessoal, do benefício pessoal; eles baseiam-se no sentimento que é chamado egoísmo. Haverá muito poucos casos em que essa base não será evidente até mesmo para um homem que não está acostumado a fazer análises psicológicas. Se o marido e a esposa viveram em harmonia, a mulher muito sincera e profundamente sofrerá com a morte de seu marido; mas ouça as palavras pelas quais ela expressa a sua tristeza: “Quem vai cuidar de mim agora? O que eu vou fazer sem você? A vida será impossível para mim sem você!” Sublinhe as palavras “mim, eu, para mim”: elas expressam o significado de seu lamento, elas são a base de sua dor. Tomemos um sentimento que é muito mais elevado e mais puro do que o maior amor conjugal: o amor de uma mãe por seu filho. O seu lamento na sua morte é exatamente o mesmo: “Meu anjo! Como eu te amei! Que alegria você era para mim! Como eu cuidei de você! Quanto sofrimento, quantas noites sem dormir você me custou! Roubaram-me todas as esperanças em você, roubaram-me toda a alegria!” Aqui novamente temos os mesmos “Meu, eu, para mim”. A base egoísta é descoberta na mais sincera e terna amizade tão facilmente quanto nos exemplos anteriores e não se apresentam maiores dificuldades para descobri-la nem mesmo naqueles casos em que um homem faz sacrifícios para o objeto de seu amor. Mesmo que ele sacrifique a sua vida, a base do sacrifício é o interesse pessoal, ou o paroxismo do egoísmo. (...) Vamos examinar os casos como a devoção de um homem que abdica de todo o prazer e toda a liberdade para dispor o seu tempo para cuidar de outro homem que necessita de sua atenção. Um homem que passa semanas inteiras à beira do leito de um amigo doente faz um sacrifício muito maior do que se lhe desse todo o seu dinheiro. Mas por que ele faz este sacrifício; que sentimento o leva a fazer isso? Ele sacrifica o seu tempo, a sua liberdade, em nome do seu sentimento de amizade – enfatizamos, *seu* sentimento. Este sentimento é tão forte nele que satisfazê-lo lhe dá mais prazer do que o que ele obteria de qualquer outra ocupação, mesmo de sua liberdade. Se ele o ignorasse, se abstivesse de o satisfazer, ele sentiria um mal-estar muito maior do que o que sentiria deixando de satisfazer todas as outras necessidades. Exatamente do mesmo tipo são os casos em que um homem renuncia a todo prazer e ganho em causa da ciência ou de alguma convicção. Newton e Leibniz, que se negaram a qualquer amor às mulheres a fim de dedicar todo o seu tempo e todos os seus pensamentos à pesquisa científica foram, naturalmente, heróis por toda a vida. O mesmo deve ser dito sobre aqueles que atuam no campo político, que são geralmente chamados de fanáticos. Aqui, novamente, vemos que uma certa necessidade torna-se tão forte em um homem que este sente prazer em satisfazê-la, mesmo às custas de outras necessidades muito fortes.^{cxxxi} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 120-124. Grifo do autor)

O pesar da viúva, da mãe que perde o filho, a amizade, o amor, a dedicação abnegada à ciência ou à política seriam fenômenos altruístas – denotariam *sacrifício* – apenas na aparência. Todos eles, após uma rápida investigação científica, revelariam o caráter egoísta do ser humano que agiria apenas em busca do próprio prazer e interesse. Obviamente, a contundência de suas afirmações e a escolha de exemplos tão caros à ética religiosa e à moral popular sugerem um interesse além do puramente científico nesta demonstração de Tchernychévski. Ele promove o choque dos sentimentos mais puros, arraigados e legitimados no imaginário popular contra a sua ética racional e utilitarista a fim de demonstrar, além de seu traço polemista, que: não poderia haver mais de uma lei que governasse o mesmo fenômeno, ou seja, não poderia haver uma lei que originasse o homem altruísta e outra, o homem egoísta, o que exigiria que todo o comportamento humano derivasse de uma única fonte fenomênica, o seu egoísmo; todos os sentimentos humanos seriam derivações de sua essência egoísta, por mais que parecessem à primeira vista como opostos ao egoísmo; o *ser egoísta* não qualificaria o indivíduo como bom ou mau, mas expressaria apenas a sua condição; a ética não pesaria sobre a essência humana, mas sobre a sua ação em relações às circunstâncias externas e de acordo com o critério de utilidade ou da maior felicidade (sobre o *ser ético*) e, por último, a ética religiosa corrente não corresponderia aos preceitos da razão nem da utilidade, constituindo apenas “preconceitos” que se oporiam à melhoria das condições externas que poderiam garantir a boa conduta dos indivíduos e o fim das “instituições opressivas”.

Combater o *sacrifício* era promover a defesa de sua ética racional e utilitarista. Tratava-se de um combate público, através de seus artigos e de seu ensaio, mas – ironicamente – também de um combate privado, íntimo, que travava contra a sua própria formação religiosa. É preciso lembrar que, ao deixar Sarátov rumo a São Petersburgo em maio de 1846, Tchernychévski possuía como objetivo “servir a toda a pátria”. Em agosto daquele mesmo ano, em uma correspondência ao seu primo Aleksandr Pypin, exortava-o a unir esforços para que a Rússia cumprisse a sua missão redentora da humanidade, pois só assim,

não teremos vivido em vão; veremos então esta nossa vida na Terra com tranquilidade e, com tranquilidade, passaremos para a *vida além-túmulo*. Trabalhar juntamente com outros para a glória, que não perece, mas permanece eterna em sua terra natal, e para o bem da humanidade, o que pode ser mais elevado e mais desejável que isso? Oremos a *Deus* para que Ele conceda esse como o nosso destino.²⁰⁵

²⁰⁵ Este excerto é parte de uma citação do Capítulo 1 deste trabalho, ver página 58.

O caráter dessa exortação de Tchernykhévski, apesar de ter como fim o “bem da humanidade” que poderia se assemelhar ao princípio da utilidade ou da maior felicidade, é, no entanto, essencialmente religioso. Valores da ética religiosa, como a “elevação” dos sentimentos e a “redenção” em nome da humanidade para assim se conquistar a “tranquilidade” da “vida além-túmulo” são coroados ao final com uma oração a Deus para que assim fosse. Apenas em 1850, as entradas de seu diário passariam a tratar do seu rompimento religioso e da sua adesão ao materialismo filosófico, o que não se deu sem dificuldades. Uma vez adepto do materialismo, os fundamentos do seu serviço à pátria, a ética religiosa, deveriam encontrar outro guia de ação, baseados em sua nova filosofia. Em se tratando de Tchernykhévski, essa nova ética deveria ser tão vigorosa quanto a primeira e, além disso, teria a partir de então de ser coesa (ser fiel ao princípio da razão) e afastar-se de todo “obscurantismo”.²⁰⁶

Assim, em 1860, ao redigir o ensaio ora analisado, Newton e Leibniz já lhe ocupavam o lugar de Deus; o egoísmo, o lugar da redenção e o princípio da utilidade, o da ética religiosa. Se o seu serviço à pátria e à humanidade lhe parecia um *sacrifício* ou a busca da redenção da humanidade há 14 anos atrás, naquele momento não era mais do que a expressão lógica do seu egoísmo, assim como em tantos outros que “renuncia[ram] a todo prazer ou ganho para o bem da ciência ou por alguma convicção”. A veemência de que se valia contra a noção de *sacrifício*, por exemplo, além de ser um traço de sua personalidade em relação às suas convicções, denotava o esforço que lhe era necessário empreender contra as suas

²⁰⁶ É marcante a forma como, num curto período de tempo, entre 1846 e início da década de 1850, Tchernykhévski transportou o seu fervor em torno da ética religiosa para a ética racional e utilitarista. Segundo o russista Norman Pereira, era de novo Feuerbach quem guiava Tchernykhévski no abandono da religião em busca de uma nova ética: “Seguindo Feuerbach, Tchernykhévski justificou o abandono do cristianismo em termos de voltar o foco para este mundo: 'A imortalidade da alma é um sonho pernicioso que impede o homem de [seguir] o caminho em direção à meta mais importante da vida – a melhoria de sua própria existência sobre a terra. Eles nos seduzem com esperanças fantásticas (incompreensíveis para qualquer um) de felicidade eterna além-túmulo e insistem que, para tal, devemos sustentar todo tipo de mentira neste mundo e ter medo de resistir ao mal' (...) Tchernykhévski atacou o idealismo e a religião porque eles eram frequentemente a explicação para os horrores da realidade russa. Ele percebeu que, para ser útil, um sistema ético deveria considerar a relação do homem com a sociedade, com vista a melhorar a condição humana. Se fosse necessário negar a Deus a fim de derrubar a moralidade fraudulenta que tolerava passivamente as injustiças do mundo, então o ex-seminarista estava disposto a fazer inclusivo isto” (PEREIRA, 1975, p. 36, 39. Tradução nossa). Ainda de acordo com o filósofo e político tcheco Tomáš Masaryk (1850-1937), “Tchernykhévski enfatizou a ética filosófica na proporção em que rejeitava a religião eclesial e a ética da igreja. Hume e Kant tomaram o mesmo rumo; assim fizeram todos os grandes filósofos dos dias modernos; assim, acima de tudo, fizeram os socialistas, pois estes consideravam a ética e a religião como fundamento essencial da reforma socialista. Este é o verdadeira prisma através do qual se deve considerar o utilitarismo de Tchernykhévski e a base ética que ele forneceu para o socialismo. Ele desejava substituir o cristianismo pela moral utilitária, e essa moral deveria ser conduzida de forma consistente na vida prática, política e social” (MASARYK, 1919, p. 49-50. Tradução nossa).

próprias concepções filosóficas e éticas anteriores.²⁰⁷ Em seu romance “O que fazer?”, que seria escrito entre 1862 e 1863, o autor demandaria inúmeras páginas e situações entre os seus personagens para combater a noção de *sacrifício*.²⁰⁸ Apesar de sua verve enérgica e da defesa incondicional da razão e do materialismo filosófico, a sua Ética estava, na verdade, transformando-se diante dos olhos de seu leitor. Não por acaso, a ironia cáustica da pecha com que lhe atacavam os seus adversários, como Tolstói e Turguêniev: *seminarista*.²⁰⁹

No entanto, o trecho citado anteriormente traz outra questão lógica à sua Ética: se todas as ações expressariam tão somente o egoísmo humano, então se poderia concluir que todas teriam o mesmo valor ético? Não. Segundo Tchernychévski, “O fato das boas e das más ações serem motivadas pela mesma causa não atenua, é claro, a diferença entre elas”^{cxxxii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 124). O autor reafirma o que pode ser entendido como o duplo caráter do ser em relação à ética: o *ser egoísta* e o *ser ético*, que só se fundiriam no momento da ação humana. O *ser egoísta* seria uma condição *essencial* e *latente* do ser humano, independente da qualidade ética de sua ação. O *ser ético* conformar-se-ia apenas no momento da ação. Apenas o *ser ético* poderia ser julgado e Tchernychévski estabeleceu

²⁰⁷ Não obstante a radical transformação da ética religiosa na ética utilitarista em Tchernychévski, Ievguêni Lampert associou alguns aspectos do desenvolvimento da sua concepção utilitarista à sua própria moral religiosa. Segundo Lampert, “de fato, com toda a rigidez que as categorias causais e utilitárias impuseram em sua reflexão ética, Tchernychévski, por sua vez, também partia do viés de um homem dotado de uma aguda consciência e senso de discernimento moral. Sua tentativa de elaborar uma visão sobre quais ações são capazes de produzir o *bem maior* era, na verdade, em grande medida, uma racionalização do seu viés moral inato” (LAMPERT, 1965, p. 152. Tradução nossa). Lampert alegava que teria sido a sua própria formação religiosa que nele teria inoculado tão rígido *viés moral*: “é verdade que o cristianismo desempenhou um grande, senão o maior papel no início da vida de Tchernychévski e manteve-se, de certo modo, como um elemento em sua consciência e, em grande medida, na sua conduta. Seu modo de vida possuía o desvelo e a singeleza de espírito e propósito normalmente reservados à religião; e ele empregou a própria tenacidade transmitida por sua educação religiosa para livrar-se das restrições que aquela mesma educação tinha imposto à sua mente. Atitudes religiosas podem ser detectadas nas referências de seu diário aos radicais que, ao professarem uma filosofia otimista, comprometem-se com um mundo não obstante *hostil, hipócrita* e *sem amor*, e são ainda culpados pela “coisa mais terrível”: querer que ele seja bom” (LAMPERT, 1965, p. 166. Tradução e grifo nossos).

²⁰⁸ Em seu romance, o personagem *Lopukhov* abandona a carreira de medicina para casar-se com *Vera Pavlovna* e para, assim, libertá-la do ambiente doméstico patriarcal opressor. Em suas reflexões, *Lopukhov* nega que tivesse cometido um *sacrifício* e justifica a sua ação não como *altruísta*, mas como fundamentalmente *egoísta*: “A verdade é que o ego vem sempre em primeiro lugar; é onde se começa e onde se termina. Eu havia começado com a ideia de sacrifício – que embuste! Como se eu estivesse realmente renunciando a alguma reputação ou posição acadêmica. Que absurdo! Que diferença isso fará? Eu trabalharei da mesma forma, terei uma posição da mesma forma e servirei à medicina da mesma forma. É instigante, para um teórico, observar na prática como o egoísmo pode jogar com as suas próprias ideias” (TCHERNYCHÉVSKI, 1989, p. 150-151. Tradução nossa). Esse mesmo trecho é citado por Plekhánov na sua biografia de Tchernychévski para criticar o *egoísmo racional* defendido pelo autor.

²⁰⁹ Por último, em relação à crítica feita por Tchernychévski à noção de *sacrifício*, o historiador polonês Andrzej Walicki ainda acrescentou mais um ponto para discussão. Walicki (WALICKI, 1979) chamou a atenção de que se tratava também de uma crítica filosófica a Hegel. Segundo o historiador, Tchernychévski, influenciado pela crítica de Feuerbach ao *Espírito* hegeliano, negava a submissão do indivíduo às leis da necessidade histórica. Ao indivíduo não caberia se sacrificar em nome das leis da totalidade. Portanto, fica evidente que, fosse contra a religião, fosse contra a filosofia hegeliana, Tchernychévski havia elaborado uma crítica ao idealismo – religioso e filosófico – através de seu combate à noção de *sacrifício*.

inclusive uma escala de valoração ética para a ação deste *ser*.

Só o que é útil para o homem, em geral, é considerado como o verdadeiro bem. (...) Se houver qualquer diferença entre o bem e a utilidade, é apenas que o conceito de bem traz muito fortemente a característica de constância, durabilidade, fertilidade, de abundância de resultados duradouros e benéficos, característica que, inclusive, também é possuída pelo conceito de utilidade. (...) O bem é, digamos, o superlativo da utilidade, uma utilidade muito útil, por assim dizer. (...) O fato de que o termo bem é aplicado às fontes de inúmeros, duráveis e constantes prazeres por si só explica a importância que toda pessoa consciente atribui ao bem quando se discute assuntos humanos. Ao pensarmos que “o bem é superior à utilidade”, nós apenas estamos dizendo que “uma utilidade muito grande é maior do que uma utilidade não muito grande”, nós apenas expressamos um truísmo matemático tal qual 100 é maior do que 2; um oleandro carrega mais flores do que uma violeta. O leitor vê que o método de análise dos conceitos morais na mesma linha das ciências naturais, despindo o objeto de toda pomposidade e transferindo-o para a esfera dos fenômenos mais simples e naturais, posiciona os conceitos morais sobre um fundamento inabalável. Se por útil queremos dizer aquilo que serve como fonte de inúmeros prazeres e por bem, simplesmente o que é muito útil, nenhuma dúvida resta relativa ao objetivo que é atribuído ao homem – não por motivos e impulsos alheios, não por pressupostos problemáticos, nem por crenças misteriosas e falaciosas – mas simplesmente pela razão, pelo senso comum, a necessidade de prazer. Esse objetivo é – o bem. Somente as boas ações são prudentes; apenas aquele que é bom é racional e ele é racional apenas na medida em que ele é bom.^{cxxxiii} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 128-130)

A escala de valoração das boas ações estaria pautada em características como constância, durabilidade e fertilidade, de acordo com os princípios estabelecidos por Bentham.²¹⁰ O *bem* seria a confirmação suprema da utilidade, o seu sinônimo em escala absoluta e tão evidente quanto a mais simples constatação matemática. Sobretudo, era cara a Tchernychévski a relação direta que demonstrou existir entre *razão* e *bondade* e constituía para o autor um verdadeiro triunfo se alcançar a análise de conceitos morais de acordo com o método das ciências naturais. A sua *Ética* era positiva, liberava a razão para a ação, que se legitimava por sua equivalência com o *bem*.

O *bem* não lhe aparecia naquele momento como uma máxima espiritual (como o era em 1846), não se justificava através da ética religiosa ou de uma atitude de crença, mas através do *simples* exercício da razão. Pode-se concluir também que a sua *Ética* era *moral*, ou seja, não era *amoral*, pois designava uma *ação desejável* e não indiferente ao *bem*; e também era *normativa*, na medida em que *indicava* o *bem*, a ação derivada do exercício da razão.

²¹⁰ As características utilizadas por Tchernychévski como critérios para avaliação do bem e da utilidade, tais como a “constância, durabilidade, fertilidade e abundância de resultados duradouros e benéficos” foram estabelecidas por Jeremy Bentham em sua obra “Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação”, publicada em 1789.

Para Tchernychévski, a aplicação da Ética também não poderia estar restrita à análise da ação individual, pois as *classes*, as nações e a humanidade em geral também agiriam coletivamente e com determinados interesses. Tais interesses e as suas ações também responderiam à Ética. Assim, através de outro *truísmo matemático*, Tchernychévski estabeleceu uma escala de preponderância das ações de acordo com a sua abrangência.

Os indivíduos consideram boas as ações de outras pessoas que são benéficas para eles; a sociedade reputa como bom o que é bom para toda a sociedade, ou para a maioria de seus membros. Por fim, as pessoas em geral, independentemente de nação e *classe*, descrevem como bom o que é benéfico para a humanidade em geral. Há casos frequentes em que os interesses de diferentes nações e *classes* chocam-se uns contra os outros ou contra os interesses da humanidade em geral (...) Em tais casos, é muito fácil decidir de que lado reside a verdade teórica. Os interesses da humanidade como um todo estão acima dos interesses de uma nação individual; os interesses comuns de toda uma nação estão acima dos interesses de uma *classe* individual; os interesses de uma *classe* maior estão acima dos interesses de uma *classe* menor. Em teoria, essa gradação é incontestável; trata-se apenas da aplicação dos axiomas geométricos aos problemas sociais: “o todo é maior do que a parte”, “a maior quantidade é maior do que a quantidade menor”. As falácias teóricas inevitavelmente conduzem a danos reais. Naqueles casos em que, para sua própria vantagem, uma nação individual fere os interesses da humanidade, ou quando uma *classe* individual fere os interesses da nação, o resultado é sempre prejudicial não só para o lado cujo interesse tenha sido prejudicado, mas também para o lado que esperava ganhar com isso.^{cxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 125)

O pensador russo estabeleceu uma *hierarquia ética* entre indivíduo, *classe*, nação e humanidade, de acordo com os preceitos da razão, no caso, o axioma geométrico segundo o qual o todo é maior do que as partes. Mais uma vez, tratava-se da aplicação do método lógico-dedutivo no campo da ética e da conquista de sua legitimidade através de tal procedimento. A constituição desta hierarquia, além de representar uma evidência científica, favoreceria o exercício do razão e, portanto, do *bem*.

Assim, Tchernychévski exemplificava que a adoção de tarifas protecionistas por industriais (um *classe* minoritária) seria prejudicial tanto à nação, como à própria *classe*, como poderia ser evidenciado através do sucesso de Manchester, cidade na qual se garantia o *livre comércio* em detrimento das tarifas protecionistas. Da mesma forma, o escravismo ou a servidão praticados pelos senhores de terra colocariam o interesse de uma *classe* (os latifundiários) em choque com o interesse da humanidade em geral (o trabalho livre), o que só poderia trazer prejuízos para ambas. Os interesses da burocracia (uma *classe* minoritária), quando colocados acima dos da nação, impediriam o seu desenvolvimento intelectual e social

e assim por diante.

Em relação ao choque de interesses entre as nações e a humanidade, Tchernychévski cita inúmeros exemplos que comprovariam a validade de sua hierarquia: quando os mongóis e os tártaros (nações) tentaram conquistar a Europa (a humanidade) estes foram derrotados, pois prevaleceu a preponderância da humanidade sobre a nação; quando a França quis se impor sobre todo o mundo, com Napoleão I, foram derrotados em 1814 e 1815 (pela Rússia). Para Tchernychévski, aos indivíduos, *classes* e nações que desafiassem o seu sistema ético, estariam assegurados severas perdas, como provavam os seus exemplos históricos.

Não é à toa que os membros da *classe* que se enriquece em detrimento da nação são comparados com sanguessugas; mas lembre-se qual destino aguarda os sanguessugas que gostam de sugar o sangue humano. Somente alguns poucos entre eles não provocam a sua própria ruína por esse prazer; quase todos eles perecem e se alguns sobrevivem, eles estão sujeitos a doenças graves e permanecem vivos apenas graças ao cuidado daqueles cujo sangue sugaram.^{cxv} (TCHERNYCHÉVSKI, 1953f, p. 127)

O seu *sistema ético* fundava uma verdadeira *sociologia*, na qual estavam estabelecidos hierarquicamente o indivíduo, a *classe*, a nação e a humanidade. Não surpreendentemente, Feuerbach também já havia avaliado o Estado de acordo com o egoísmo racional. No entanto, a abordagem do alemão era mais filosófica do que sociológica, o que fazia com que as suas conclusões sempre retornassem ao homem e às suas projeções, fosse na forma fantástica da religião, fosse na forma racional do Estado.

Em primeiro lugar, postulou que o caráter da coletividade e do indivíduo era um só, de maneira que se o indivíduo se negasse, negaria também a coletividade, o Estado. Portanto, a abnegação individual em nome da coletividade só seria aceita em casos excepcionais, pois uma vez tornada regra, a comunidade dos homens seria “aniquilada se cada pessoa cumprisse a exigência dos absolutistas especulativos, religiosos e políticos, a exigência da auto-abnegação, do suicídio” (FEUERBACH, 1989, p. 71).

Se o egoísmo humano correspondia ao seu instinto de conservação da espécie, analogamente, somente o egoísmo poderia preservar o Estado:

Somente o egoísmo mantém os Estados; os Estados só se dissolvem quando o egoísmo de uma classe ou de um indivíduo não reconhece com igual direito o egoísmo de outros homens, de outras classes. Mesmo quando amplio meu amor para além dos limites de minha pátria sobre os homens em geral, mesmo desse amor geral à humanidade não está excluído o amor próprio, porque nos homens eu amo minha essência, minha espécie; são carne da minha carne e sangue do meu sangue. (...) Sempre que o homem

combate o egoísmo humano no sentido evoluído, seja na religião, na filosofia ou na política, cai ele na loucura e na demência, porque o sentido que fundamenta todos os impulsos, anseios e atividades humanas é a plena satisfação da natureza humana, a satisfação do egoísmo humano. (FEUERBACH, 1989, p. 71-72)

Apesar das semelhanças entre a *hierarquia ética* proposta por ambos, é possível notar que Tchernychévski transitava mais fácil e rapidamente do que o próprio Feuerbach do campo da ética ao campo da política. Enquanto para Feuerbach estava em jogo, principalmente, a ratificação do caráter egoísta humano contra a abnegação e o sacrifício religiosos e filosóficos, para Tchernychévski, além dessas tarefas, a sua *hierarquia ética* lhe permitia passar rapidamente – com o respaldo da razão – do pensamento teórico à prática política e assim, demonstrar ética e cientificamente, a ilegitimidade e nocividade de instituições como a servidão e a burocracia (referindo-se diretamente aos entraves da sociedade russa). Deixava transparecer, inclusive, como visto anteriormente, sintomas de certo nacionalismo, ao enumerar exemplos nos quais o exercício da razão e do *bem* coube à Rússia, pois a vitória sobre os mongóis, tártaros e franceses em favor da humanidade expressava, através de sua nação, a assertividade de sua Ética.

Com esses preceitos, Tchernychévski constituiria o seu *sistema ético*, que passaria para a história russa como importante guia de comportamento e ação política – especialmente entre a jovem *intelligentsia* da geração de 1860 – e que também seria alvo de disputas políticas e estudos acadêmicos no futuro. Para compreender com mais precisão esse cenário, é importante considerar mais de perto tanto as influências assimiladas pelo pensador, quanto as suas repercussões filosóficas e políticas.

3.1. As influências e as repercussões éticas e filosóficas²¹¹

Apesar da origem da filosofia utilitarista remontar à filosofia grega antiga, com Epicuro e Aristóteles e de também ter tido presença na filosofia eclesiástica com Santo Agostinho, o seu advento moderno é marcado pela contribuição de dois importantes pensadores iluministas franceses, Helvétius e Holbach e, posteriormente, pela contribuição de filósofos britânicos. O pensador escocês David Hume, o filósofo irlandês Francis Hutcheson e

²¹¹ Esta *Seção* tratará das influências propriamente utilitaristas sobre a ética de Tchernychévski, advindas dos filósofos franceses Helvétius e Holbach e dos pensadores ingleses Bentham e Mill, além de, ao final, trazer os comentários dos russos Plekhánov e Lunatchárski sobre a ética em Tchernychévski. Não se tratará mais sobre a influência da filosofia de Feuerbach sobre o pensador russo, haja vista esse tema ter sido tratado na seção anterior, bem como no Capítulo 2 deste trabalho.

os filósofos ingleses John Gay e William Paley²¹² abriram o caminho para aquele que ficou conhecido como o fundador moderno do *princípio da utilidade*, o pensador inglês Jeremy Bentham. Bentham, por seu lado, recebeu não apenas a influência imediata da tradição utilitarista britânica, como também da tradição dos iluministas franceses. Através da obra do filósofo do direito italiano Cesare Beccaria,²¹³ deixou-se influenciar pela obra de Helvétius, bastante admirado pelo milanês. Após a morte de Bentham, em 1832, o seu discípulo John Stuart Mill assumiu o seu legado e tornou-se o porta-voz mais eminente da filosofia utilitarista na segunda metade do século XIX.

A confluência desses pensadores franceses e britânicos (e italiano) em direção ao utilitarismo entre os séculos XVIII e XIX possuía o traço marcante da associação entre moral e direito. Para todos eles (à exceção de Mill), o princípio da utilidade servia como postulado tanto da Ética, quanto da Justiça. Segundo Holbach, “A justiça garante a todos os membros da sociedade a posse dessas vantagens ou direitos que lhes pertencem. (...) Os direitos são tudo o que a sociedade, por leis justas, permite a cada indivíduo fazer para a sua própria felicidade particular”^{cxvvi} (HOLBACH, 2001, p. 76). Portanto, o comportamento ético e justo funcionavam como corolário um do outro e estavam ambos atrelados ao princípio da utilidade. As formulações desses pensadores estariam na raiz tanto da filosofia moral, quanto da filosofia do direito da sociedade burguesa moderna.

Tchernychévski teve acesso às obras dos mais importantes representantes da escola utilitarista moderna, com destaque para Helvétius, Holbach, Bentham e Mill.²¹⁴ É importante

²¹² David Hume (1711-1776) foi um importante filósofo e economista, pertencente ao Iluminismo escocês. É reconhecido por seu empirismo e ceticismo filosófico, sendo também uma grande influência sobre o pensamento utilitarista. Francis Hutcheson (1694-1746) também era filósofo, nascido na Irlanda, mas que tomaria parte do movimento iluminista escocês. Hutcheson assimilou o empirismo de John Locke (1632-1704), sendo o responsável por influenciar outros pensadores, como Adam Smith e o próprio David Hume. John Gay (1699-1745) foi pastor anglicano, teólogo e filósofo inglês. Em 1731, publicou a sua *Dissertation concerning the Fundamental Principle of Virtue or Morality* (“Dissertação sobre o Princípio Fundamental da Virtude ou Moralidade”), obra que marcaria o utilitarismo inglês e na qual defendia o *princípio da maior felicidade*. William Paley (1743-1805) também foi um pastor, teólogo e filósofo inglês, adepto do utilitarismo. Assim como Gay, associava o utilitarismo ao pensamento religioso. Em 1785, publicou o seu *Principles of Moral and Political Philosophy* (“Princípios da Filosofia Moral e Política”), que marcou a época do iluminismo britânico, tendo influenciado personalidades variadas, de Charles Darwin a Jeremy Bentham.

²¹³ Cesare Beccaria (1738-1794) foi um importante filósofo do direito, jurista e criminologista italiano. Junto a Jeremy Bentham, pertenceu à escola clássica da Criminologia. Em 1764, publicou a sua obra mais importante, marco do período iluminista milanês, *Dei delitti e delle pene* (“Dos delitos e das penas”), na qual prestou o seu elogio à *razão* e defendeu o *princípio da utilidade*. Acredita-se que Beccaria tenha recebido grande influência dos trabalhos de Helvétius e que tenha, por sua vez, exercido importante influência sobre o trabalho do inglês Jeremy Bentham.

²¹⁴ Como, à exceção de Mill, os três demais representantes da escola utilitarista não são mencionados explicitamente no ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, é importante registrar que, apesar disso, diversos estudiosos da obra de Tchernychévski já atestaram tais influências com base na análise de seus textos. Para Ievguêni Lampert, “Seguindo Bentham e os Radicais Filosóficos [refere-se aos integrantes do movimento 'Radicalismo Filosófico', do qual Mill fazia parte], Tchernychévski não dava importância para

salientar que tais pensadores só podem ser postos em linha estritamente em relação ao desenvolvimento do utilitarismo, pois os seus pensamentos filosóficos em geral não partiam todos dos mesmos princípios, nem confluíam todos para as mesmas conclusões ou repercussões práticas. A própria forma de aproximação e assimilação feita por Tchernychévski do pensamento utilitarista, sintetizando-o com a sua filosofia materialista feuerbachiana, pode evidenciar o quão diversificada eram as raízes filosóficas e as contribuições de cada pensador.

Em 1758, foi publicada a obra mais importante e conhecida de Helvétius, *De L'esprit* (“Do espírito”). Nela, o autor discorreu sobre as relações entre a moral e a legislação. Para ele, “Essa utilidade é o princípio sobre o qual todas as virtudes humanas são fundadas e a base de todas as legislações” (HELVÉTIUS, 1810, p. 62).^{cxxxvii} Portanto, seria apenas através de uma boa legislação

que podemos formar homens virtuosos. Toda a arte, portanto, do legislador consiste em forçá-los a serem, através do amor-próprio [egoísmo],²¹⁵ sempre

juízos *a priori* sobre o comportamento moral do homem. O seu critério do certo e do errado era a utilidade, ou o prazer, ou a conveniência. Ele afirmava, ao lado de Helvétius, Bentham, dos *Mills* e de outros utilitaristas, que, assim como as únicas coisas visíveis (e, portanto, reais) são as coisas vistas e as únicas coisas audíveis são as coisas ouvidas, assim, as únicas coisas desejáveis (e, portanto, boas) são as coisas desejadas” (LAMPERT, 1965, p. 149-150. Tradução nossa). De acordo com William Woehrlin, “Tchernychévski não designou nenhuma fonte para a sua teoria do egoísmo racional, mas a sua explicação sobre o que ele chamou da mais recente abordagem científica para a ética evidenciou o seu débito para com pensadores anteriores, como Claude Helvétius e Jeremy Bentham” (WOEHLIN, 1971, p. 132. Tradução nossa). Woehrlin ainda nos diz sobre as interpretações de seu maior biógrafo, o russo Iúri Steklóv, e do crítico literário Néstor Kotliariévski (1863-1925): “Steklóv argumentou tenazmente sobre a dívida de Tchernychévski para com os iluministas do século XVIII no campo da ética. (...) Kotliariévski chamou a ética de Tchernychévski de uma simples repetição da de Bentham e Mill” (WOEHLIN, 1971, p. 372. Tradução nossa). Segundo Norman Pereira, “a raiz do seu ponto de vista, obviamente, remonta, pelo menos, ao século XVIII, quando Holbach proclamou a legitimidade do sensual, a primazia do interesse próprio [do egoísmo] e o caráter social definitivo da ética” (PEREIRA, 1975, p. 36-37). Apesar dessas referências, o filósofo James Scanlan apresentou diversas interpretações de autores do período soviético que negavam a relação de Tchernychévski com a corrente utilitarista. Segundo Scanlan, aqueles autores tentavam com tal negação construir a imagem do revolucionário democrata russo comprometido com o campesinato e que, sendo assim, não poderia advogar o mesmo que os *apologistas burgueses* Bentham e Mill. Scanlan explicou que esse esforço de revisão teórica de Tchernychévski estava relacionado à tarefa nacionalista (estalinista) de torná-lo um herói nacional e de, assim, dotar a Rússia de uma tradição revolucionária autóctone. Para aqueles estudiosos, Tchernychévski seria o Marx russo: “Assim, V. G. Evsiukov, em um estudo recente, escreve que o conceito de valor moral de Tchernychévski deve ser diferenciado dos de Helvétius, Holbach, e 'especialmente' dos utilitaristas britânicos. Tomar Tchernychévski como um utilitarista, escreve outro observador, é demonstrar uma 'arbitrariedade subjetiva'. A posição é declarada mais decisivamente por Aznaurov: 'No que se refere à relação entre a ética de Tchernychévski (...) com a ética utilitarista de Bentham e outros, não apenas eles não têm nada em comum, como são diretamente antitéticas’” (SCANLAN, 1967, p. 8. Tradução nossa). Será visto adiante que, apesar deste grande esforço revisor e apesar das inúmeras outras influências assimiladas por Tchernychévski, não havia como dissociá-lo do pensamento utilitarista. Para mais sobre a revisão soviética da obra e relevância de Tchernychévski, ver James Scanlan, *Nikolaj Černyševskij and Soviet Philosophy*, 1967.

²¹⁵ No original em francês, Helvétius utiliza a expressão “par le fentiment de l'amour d'eux-mêmes” que em português significaria “através do sentimento de amor a si mesmos”. Na tradução em inglês aqui utilizada, consta “by self-love” que em português significaria “através do amor-próprio”. Ou seja, o filósofo não utilizou a designação em francês “égoïsme”, nem o tradutor inglês utilizou o correspondente “selfish”. Isso se deu porque até o século XVIII o sentido de “egoísmo” era designado pelo termo em francês “amour-propre”.

justos um com o outro. Agora, para se compor tais leis, é necessário que o coração humano seja conhecido e, em primeiro lugar, que estejamos convencidos de que os homens, ao terem sensibilidade consigo mesmo e indiferença em relação aos outros, não são nem bons nem maus, mas disponíveis para serem ambos a depender se o interesse comum os une ou os divide; que o amor-próprio [o egoísmo], uma sensação necessária para a preservação da espécie, está gravado pela natureza de forma a não se apagar; que uma sensibilidade física produziu em nós o amor ao prazer e um ódio à dor; que o prazer e a dor têm desde então produzido e germinado em todos os corações as sementes do amor-próprio [egoísmo] que por desdobramento dão à luz as paixões, de onde surgem todas as nossas virtudes e vícios. Ao contemplar essas ideias preliminares, aprendemos porque as paixões, das quais a árvore proibida é, segundo alguns rabinos apenas uma imagem metafórica, carregam igualmente em seus ramos o bom e o mau fruto; percebemos o mecanismo empregado por elas na produção de nossos vícios e virtudes e, em suma, um legislador descobre os meios de dispor os homens sob a necessidade de serem virtuosos, fazendo com que as paixões não nutram qualquer outro fruto que não a probidade e a sabedoria.^{cxviii} (HELVÉTIUS, 1810, p. 184-186)

Para Helvétius, assim como para Tchernychévski, a origem do princípio da utilidade, da busca do prazer e fuga da dor, estaria ligada à sensibilidade física humana e à sua condição material, ponto em que se aproximam as filosofias materialistas dos dois autores. Ao filósofo francês também eram caras as demonstrações lógicas, as derivações em sequência dos atributos e relações da matéria até se atingir o ser humano e os padrões de seu comportamento, a sua moral. Todos os fenômenos sinalizariam o desenrolar da matéria e o Direito seria a expressão máxima da operação da razão humana em favor do *natural* princípio da utilidade.

Apenas se conhecendo a essência egoísta do ser humano, a real natureza do seu comportamento que se originaria em reação a sensações de prazer e dor como instinto de preservação da espécie, poder-se-ia acessar as verdadeiras raízes de sua moral até se concluir que o homem não é bom nem mau. Ou, como visto em Tchernychévski, que o *ser egoísta* é distinto do *ser ético* e que as condições externas têm um importante papel na conformação ética da ação humana. Sob tais condições, segundo Helvétius, é que agiria o legislador na construção do arcabouço jurídico normativo e punitivo que garantisse apenas a expressão do *bem* e a geração apenas de probidade e sabedoria. Como se a aplicação em última instância da Ética desse lugar ao Direito, derivação que não encontra, no entanto, a mesma consequência em Tchernychévski, para o qual a derivação da Ética daria lugar antes à Política.

Neste ponto surgem algumas diferenças entre o pensamento dos dois autores. É

Apenas em 1762 a Academia Francesa dicionarizaria a designação “égoïsm”, de acordo com o *Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales* (“Centro Nacional de Pesquisas Textuais e Lexicais”). Portanto, ao falar do “amor a si mesmo” ou do “amor-próprio”, o contexto histórico e filosófico autoriza a remetermos ao termo “egoísmo”.

curioso notar como Tchernychévski dele assimila o princípio da utilidade abstendo-se, no entanto, da discussão sobre o Direito, o que poderia evidenciar ainda que a razão iluminista encontrou no pensador russo, ao lado de um grande elogio, alguma resistência. Ou que a influência dos pensadores franceses estivesse em diálogo no seu pensamento com a de outros pensadores seus contemporâneos e com a sua própria realidade, relação a partir da qual pôde aproximar-se seletivamente de princípios e conceitos de um e de outro, manuseando-os originalmente. Haveria, portanto, uma dinâmica seletiva do pensamento de Tchernychévski que operava um esforço de síntese entre as contribuições filosóficas iluministas (neste caso) e aquelas suas contemporâneas, que lhe chegavam juntas às formulações políticas de seu tempo.

Mais um exemplo deste processo dialógico de assimilação e formulação teórica em Tchernychévski pode ser evidenciado em relação à diferença de concepção entre os dois autores no tocante à origem da matéria. Haveria, para o filósofo francês, um *sopro divino* inicial formador da matéria, que dotaria o homem de sensibilidade e faria do princípio da utilidade a expressão da Sua vontade. Um amálgama filosófico entre princípio espiritual e desenvolvimento material. Tal *sopro divino* não encontrava repercussão – ao menos explicitamente – na filosofia materialista de Tchernychévski, de influência marcadamente feuerbachiana, apesar de sua formação religiosa inicial.

Para se chegar a esse conhecimento, é preciso discriminar as paixões em dois tipos: aquelas imediatamente nos dadas pela natureza, e aquelas que devemos a criação à sociedade. E para saber quais dessas paixões produziu a outra, vamos nos transportar em pensamento às primeiras idades do mundo e lá veremos que a natureza, através da fome, sede, calor e frio informou ao homem os seus desejos e acrescentou uma variedade de sensações agradáveis e dolorosas; as primeiras para as satisfações desses desejos, as últimas para a incapacidade de satisfazê-las: lá contemplaremos o homem capaz de experimentar as impressões de prazer e dor, nascido como se tivesse amor por um e ódio pelo outro. Tal era o homem, quando veio das mãos da natureza. Nesse estado, ele não tinha nem inveja, nem orgulho, nem avareza, nem ambição; sensível apenas ao prazer e à dor derivados da natureza, ele era ignorante de todas essas dores e de todos esses prazeres artificiais advindos das paixões acima. Essas paixões, então, não são imediatamente dadas pela natureza; mas a sua existência, que supõe a da sociedade, também supõe que temos em nós as suas sementes latentes. Se, portanto, recebemos no nosso nascimento apenas desejos, nesses desejos e em nossas primeiras vontades devemos buscar a origem dessas paixões artificiais, que podem ser nada mais do que o desdobramento da faculdade da sensação. Talvez tanto no mundo moral quanto no natural, Deus tenha implantado originalmente apenas um princípio em tudo o que ele criou e tudo aquilo que é, e o que deve ser, sejam apenas os necessários desdobramentos deste princípio. Ele disse à matéria, “Eu lhe doto de poder”. (...) Ele também parece ter dito ao homem: “Eu lhe doto de sensibilidade, o instrumento cego da Minha vontade; que assim, sendo incapaz de penetrar

nas profundezas do Meu olhar, possas realizar todos os Meus projetos. Coloco-te sob a tutela do prazer e da dor, ambos devem vigiar os teus pensamentos e as tuas ações: eles deverão gerar as tuas paixões, incitar a tua amizade, o teu carinho, a tua aversão, o teu furor; estimularão os teus desejos, os teus medos, as tuas esperanças; eles tirarão o véu da verdade; eles te lançarão em erro e, depois de te terem feito conceber mil sistemas diferentes e absurdos de moralidade e de governo, descobrirás um dia os simples princípios, de cujo desenrolar dependem a ordem e a felicidade do mundo moral¹⁷.^{cxxxix} (HELVÉTIUS, 1810, p. 248-249)

Helvétius propunha uma matéria que obedecesse aos desígnios divinos e, neste trecho, transforma toda a sensibilidade humana e todo o esforço da razão em um mecanismo engenhoso através do qual se manifestaria a vontade de Deus. A mescla de princípios materialistas, que, à primeira vista, negariam qualquer existência sobrenatural, a concepções idealistas não foi uma atitude exclusiva de Helvétius. O próprio Hegel,²¹⁶ meio século após, também conferiria à *Razão* ou ao *Espírito Absoluto* um papel semelhante – do ponto de vista filosófico – ao que o francês dava aos desígnios divinos. Em Tchernychévski, no entanto, não é possível encontrar esse aspecto providencial na origem do mundo material, provavelmente por sua assimilação das contribuições filosóficas de pensadores posteriores a Helvétius, como Holbach e o próprio Feuerbach.

Portanto, os princípios formuladores da Ética em Tchernychévski não advinham apenas da influência de Helvétius que, é digno de nota, inspirou também os trabalhos de Cesare Beccaria e Jeremy Bentham. Como mencionado, Tchernychévski também conhecia a obra do pensador francês Barão d'Holbach que, em 1770, teve publicado o seu tratado “*Système de la Nature*” (Sistema da Natureza), um dos marcos do materialismo iluminista francês. Nessa obra, o filósofo empreendeu uma grande revisão do mundo físico e humano, redefinindo os fenômenos e as relações entre eles em termos materialistas. Nesses termos, assim Holbach definiria a *razão*:

A faculdade que possui o homem de associar experiências, de as recordar para si, de prever seus efeitos, através da qual ele é capaz de evitar tudo o que possa ter o poder de feri-lo ou de buscar o que pode ser útil para a conservação de sua existência e de sua felicidade, que é o único fim de todas as suas ações, sejam físicas ou mentais, constitui o que em uma palavra é designado sob o nome de razão. O sentimento, a imaginação, o temperamento podem ser capaz de desnordeá-lo, podem ter o poder de enganá-lo, mas a experiência e a reflexão vão colocá-lo novamente no

²¹⁶ Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) foi um dos mais importantes filósofos do século XIX. O pensador alemão influenciou o pensamento de diversas correntes filosóficas, do idealismo ao materialismo histórico-dialético (o marxismo). A sua obra mais importante, “*Phänomenologie des Geistes*” (Fenomenologia do Espírito), foi publicada em 1807 e valeu a Hegel o reconhecimento de *pai* da dialética moderna. É o maior representante do idealismo alemão do século XIX.

caminho certo e ensinar-lhe o que realmente pode o conduzir para a felicidade. Daí fica claro que a razão é a natureza do homem modificada pela experiência, moldada pelo discernimento, orientada pela reflexão: ela supõe um temperamento sóbrio, uma mente sã, uma imaginação bem orientada, um conhecimento da verdade fundamentada na experiência testada; de fato, a prudência e a previsão.^{cxl} (HOLBACH, 2001, p. 70)

É importante notar que a razão, para Holbach, não se define por si. Ele a designava em termos de sua função. A *razão* o é em função da *utilidade*, da condução do homem à felicidade. Qualquer processo mental semelhante à razão que não tivesse esse atributo, não seria a própria *razão*. Ou seja, a razão para Holbach era definida de acordo com o princípio da utilidade, de maneira que o autor fundamentava o princípio quando estabelecia o conceito: o princípio da utilidade governa a razão. Esta última seria, então, legitimada, pois corresponderia à utilidade, à busca da felicidade humana.

Holbach define a felicidade como o estado de harmonia entre o homem e as circunstâncias externas que sustentam a sua ação. A felicidade teria os atributos da durabilidade e intensidade. O homem que, ao buscar a sua própria felicidade, causasse a felicidade dos homens em geral, seria um homem virtuoso, bom. A moral, portanto, era – *assim como todo o universo* – fundada na sinonímia entre razão e utilidade. O ser humano não traria, portanto, uma qualidade moral definida em sua essência, mas esta seria definida em sua ação e tendo em vista as suas consequências para os demais membros da espécie.

A natureza não faz o homem bom nem mau; ela combina mecanismos mais ou menos ativos, móveis e energéticos; ela o supre com órgãos e com o temperamento, dos quais suas paixões, mais ou menos impetuosas, são a consequência necessária; essas paixões têm sempre a sua felicidade como objeto; portanto, elas são legítimas e naturais e só podem ser chamadas de ruins ou boas em relação à influência que elas exercem sobre os seres da sua espécie. (...) O braço que ele [o homem] recebeu da natureza não é bom nem mau; ele é necessário para um grande número de ações na vida; no entanto, o uso desse braço torna-se criminoso se ele contraiu o hábito de usá-lo para roubar ou assassinar, com vista a obter o dinheiro que ele foi ensinado desde a infância a desejar, que a sociedade em que ele vive tornou necessário para ele, mas que o seu trabalho lhe permitiria obter sem causar dano ao seu companheiro. (...) O homem, ao nascer, traz consigo para o mundo nada mais do que a necessidade de se conservar e de tornar a sua existência feliz: a educação, o exemplo, os costumes do mundo apresentam-lhe os meios, reais ou imaginários, de o alcançar. O hábito lhe fornece as maneiras de empregar esses meios e ele se apega fortemente aos meios que ele julga mais adequados para assegurar-lhe a posse daqueles objetos que ele aprendeu a desejar como o bem preferível para a sua existência.^{cxli} (HOLBACH, 2001, p. 79)

Haveria, ao nascer, apenas uma predisposição moral no ser humano, informada pela

busca do prazer e fuga da dor. O fato moral só se conformaria no momento de sua ação e poderia ser apreendido. A moral estaria em latência, assim como um braço inerte. Apenas quando age o braço, poder-se-ia valorar eticamente a sua ação. Tchernychévski também lança mão de um exemplo para exemplificar a apreensibilidade da moral, comparando-a a uma profissão que se *escolhe* e se aprende a depender das circunstâncias externas. Executada a ação, a *utilidade* seria o único padrão de julgamento apropriado.

Holbach também prenunciou o *cálculo utilitarista*, que seria desenvolvido posteriormente por Bentham. A aritmética utilitarista seria necessária para se ponderar as relações de prazer e dor que seriam aceitáveis tendo em vista um prazer maior ou uma dor menor, de acordo com o princípio da utilidade. Tchernychévski também cogitou esse cálculo e exemplificou em seu ensaio situações em que poderia se tolerar ou adiar algum prazer em nome de um prazer futuro maior. Pode-se considerar que Holbach também lhe serviu como inspiração para o desenvolvimento de sua concepção de *egoísmo racional*. Tal conceito aproxima-se, sem denotar integralmente, do que o filósofo francês designava como *interesse*.

Interesse é o objeto para o qual cada indivíduo, de acordo com o seu temperamento e as suas próprias ideias peculiares, atribui seu bem-estar; a partir do que será entendido que esse interesse é nada mais do que aquilo que cada um contempla como necessário para a sua alegria. Deve, portanto, ser concluído que nenhum homem é totalmente livre de interesse. (...) Assim, quando se diz que o interesse é o único motivo das ações humanas, pretende-se indicar que cada homem trabalha com suas próprias maneiras para a sua própria felicidade particular, a qual ele deposita em algum objeto, visível ou oculto, real ou imaginário, e todo o sistema de sua conduta é direcionado para a sua obtenção. Isto posto, nenhum homem pode ser chamado de desinteressado; (...) O homem honesto é aquele para quem a verdade dispôs o seu interesse ou a sua felicidade em um modo de agir que os outros são obrigados a amar e a aprovar por seu próprio interesse peculiar. Esses princípios, devidamente desenvolvidos, são a verdadeira base da moral; nada é mais quimérico do que aqueles baseados em motivos imaginários, localizados fora da natureza ou em sentimentos inatos, que alguns especuladores consideram anteriores à experiência humana e independentes como um todo daquelas vantagens que resultam para o homem de sua própria experiência. É da essência do homem amar a si mesmo: para zelar por sua própria conservação, para buscar tornar a sua existência feliz. Assim o interesse, ou o desejo de felicidade, é o único motivo real de todas as suas ações; esse interesse depende de sua organização natural, de seus desejos, de suas ideias adquiridas, dos hábitos que contratou; (...) Ele [o homem] marcha firmemente nos caminhos da virtude quando concepções verdadeiras o fazem repousar a sua felicidade em uma conduta útil para a sua espécie, aprovada por outros e que o torna um objeto interessante para os seus associados. A moral seria uma ciência vã, se não provasse incontestavelmente ao homem que o seu interesse consiste em ser virtuoso. (...) Esse, então, é o verdadeiro fundamento de toda a moral; méritos e virtudes são fundados a partir da natureza do homem; têm a sua dependência

nos seus desejos.^{cxlii} (HOLBACH, 2001, p. 157-159. Grifo do autor)

O materialismo de Holbach deriva tudo do princípio da utilidade. O instinto inicial de autoconservação da espécie seria o impulso inicial de todos os fenômenos e a partir do qual se originariam as demais relações humanas: o interesse (o egoísmo), a razão, a felicidade, a moral, o hábito, a educação, as leis, a justiça, o governo, a política. Todos esses fenômenos e relações foram redefinidos pelo filósofo e derivados um do outro respeitando-se a própria natureza do homem: um *ser egoísta* que aplicaria a *razão* para se alcançar a *felicidade*. Segundo Holbach, “A utilidade, então, é a pedra de toque dos sistemas, das opiniões e das ações do homem; é a medida da estima e do amor que ele dedica à própria verdade” (HOLBACH, 2001, p. 115).^{cxliii}

A Ética desenvolvida por Tchernychévski também é claramente tributária tanto da filosofia materialista quanto do princípio da utilidade desenvolvidos por Holbach. O ponto de encontro definitivo entre os dois pensadores é o *princípio da causalidade*, que permitira a compreensibilidade completa dos fenômenos uma vez conhecidas as suas causas antecedentes. É a aplicação desse princípio materialista que garante a coesão da rede sucessiva e inter-relacionada de fenômenos na Ética desenvolvida por ambos.

Novamente, no entanto, podia-se constatar a dinâmica seletiva da assimilação de Tchernychévski ao pensamento de Holbach. O ponto de clivagem entre os dois pensadores estaria localizado no papel dado à razão, para a qual, segundo Tchernychévski, poderia ser atribuída alguma flexibilidade em nome da ação política emancipadora. Para Tchernychévski, as ações individuais poderiam envolver caracteres emocionais, como na manifestação da *vontade*, e mesmo os acontecimentos históricos mais relevantes não registravam apenas a manifestação da razão. A razão contribuiria para a compreensão dos fenômenos e de suas relações sem, no entanto, demandar que todo fenômeno ou relação fossem puramente emanção da razão. Assim, o pensador russo assimilava alguns dos preceitos do filósofo francês e atualizava outros de acordo com as influências de pensadores e acontecimentos contemporâneos (sobretudo as jornadas de 1848, que haviam abalado os alicerces da razão iluminista). Essa mesma assimilação seletiva se daria em relação ao pensamento do inglês Jeremy Bentham.

Em 1789, foi publicada a obra *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation* (“Introdução aos Princípios da Moral e da Legislação”), na qual Bentham sistematizou o *princípio da utilidade*.²¹⁷ Como o próprio título indica, trata-se de uma obra em

²¹⁷ Acredita-se que o pensamento de Helvétius tenha sido decisivo para a obra de Bentham, ao lado da própria escola utilitarista britânica. A obra do filósofo francês teria lhe chegado através do jurista e filósofo italiano

que estão relacionados os princípios da moral e da legislação, relação que era bastante comum entre os pensadores utilitaristas até então. O próprio John Stuart Mill, ao analisar a obra do seu mestre, havia ponderado que estava mais direcionada à legislação que à própria moral. À Bentham interessava a aplicação do princípio da utilidade nas tomadas de decisão dos governantes e sobretudo na elaboração de leis pelos legisladores e nos julgamentos e aplicações de penas pelos tribunais. Assim como Helvétius, a sua Ética confluía para o Direito.

Bentham iniciou a sua obra com uma definição taxativa do princípio da utilidade, colocando-o em relação com a própria natureza humana:

A natureza colocou o gênero humano sob o domínio de dois senhores soberanos: a *dor* e o *prazer*. Somente a eles compete apontar o que devemos fazer, bem como determinar o que na realidade faremos. Ao trono desses dois senhores está vinculada, por uma parte, a norma que distingue o que é reto do que é errado, e, por outra, a cadeia das causas e dos efeitos. Os dois senhores de que falamos nos governam em tudo o que fazemos, em tudo o que dizemos, em tudo o que pensamos, sendo que qualquer tentativa que façamos para sacudir este senhorio outra coisa não faz senão demonstrá-lo e confirmá-lo. Através das suas palavras, o homem pode pretender abjurar tal domínio, porém na realidade permanecerá sujeito a ele em todos os momentos da sua vida. O *princípio da utilidade* [ou princípio da maior felicidade] reconhece esta sujeição e a coloca como fundamento desse sistema, cujo objetivo consiste em construir o edifício da felicidade através da razão e da lei. Os sistemas que tentam questionar este princípio são meras palavras e não uma atitude razoável, capricho e não razão, obscuridade e não luz. (...) Por princípio de utilidade entende-se aquele princípio que aprova ou desaprova qualquer ação, segundo a tendência que tem a aumentar ou a diminuir a felicidade da pessoa cujo interesse está em jogo, ou, o que é a mesma coisa em outros termos, segundo a tendência a promover ou a comprometer a referida felicidade. Digo qualquer ação, com o que tenciono dizer que isto vale não somente para qualquer ação de um indivíduo particular, mas também [para] qualquer ato ou medida do governo. (BENTHAM, 1974, p. 9-10)

Na primeira frase de Bentham está subentendido todo o percurso filosófico

Cesare Beccaria. Em sua obra “Dos delitos e das penas” (1764), Beccaria analisou os preceitos e a aplicação da justiça de acordo com o princípio da utilidade. Para Beccaria, “O prazer e a dor são as únicas fontes de ações em seres dotados de sensibilidade” (BECCARIA, 1819. Tradução nossa). O pensador italiano buscou estabelecer princípios para a ação do legislador, do governante e do filósofo de acordo com a utilidade, pois só assim se poderia alcançar a felicidade: “Se olharmos para a história, veremos que as leis, que são, ou deveriam ser, convenções entre os homens em um estado de liberdade, têm sido em sua maior parte o trabalho das paixões de alguns poucos, ou as consequências de uma necessidade fortuita ou temporária e não ditadas por um frio examinador da natureza humana, que soubesse captar em um só ponto as ações de toda uma multidão e que tivesse este único fim em vista, a maior felicidade para o maior número. Felizes são aqueles poucos países que não esperaram até que a lenta sucessão das vicissitudes humanas produzissem, a partir da extremidade do mal, uma transição para o bem; mas que por leis prudentes facilitaram o progresso de um para o outro! E quão grandes são as obrigações devidas pela humanidade ao filósofo que, da escuridão de seu gabinete, teve a coragem de lançar entre a multidão as sementes das verdades úteis, por tanto tempo infrutíferas!” (BECCARIA, 1819. Tradução nossa).

materialista traçado por Helvétius e Holbach para se chegar ao instinto humano de autoconservação da espécie, o qual lhe atribuiria duas sensações determinantes: o prazer e a dor. Apesar de, na filosofia benthamiana, também haver espaço para Deus e para a religião, ela assimila alguns princípios materialistas e, principalmente, a defesa da razão. Bentham cita, por exemplo, o *princípio da causalidade*, que também estaria vinculado à natureza humana. No entanto, o vínculo primordial que emanaria de tal natureza, seria “a [própria] norma que distingue o que é reto do que é errado”, a moral. Em 1822, inclusive, Bentham – seguindo a nomenclatura utilizada por John Gay – sugeriu que se passasse a empregar uma designação mais apropriada ao princípio da utilidade: o *princípio da maior felicidade*, tal era a forma como o pensador assumia como verdade a relação causal entre a razão e a felicidade em sua Ética utilitarista.²¹⁸ Tudo que se opusesse a este princípio seria fruto de caprichos humanos que afastaria o homem da felicidade, o que valia também para as ações dos governos e dos legisladores.

As leis – a legislação – não seriam mais que a aplicação do princípio da utilidade na normatização, julgamento e punição da ação humana. Se, como visto em Holbach, o princípio da utilidade confundia-se com a própria razão, a lei segundo Bentham seria também uma emanção da razão, o que seria o mesmo que dizer, da utilidade. A moral e a lei seriam e *deveriam* ser tributárias do princípio da utilidade se não se quisesse divorciar da razão e se se almejasse como fim último a *maior felicidade*.

O único fundamento correto da ação é, em última análise, a consideração da utilidade, a qual, se for um princípio correto da ação e da aprovação em um determinado caso, sê-lo-á em todos. Muitos outros princípios – ou seja, outros motivos – podem constituir a razão que explica por que esta ou aquela ação *foi* praticada, porém a utilidade constitui a única razão que explica por que a mencionada ação *pode* (moralmente) ou *deve* ser praticada. (...) [Portanto,] a felicidade dos indivíduos de que se compõe uma comunidade – isto é, os seus prazeres e a sua segurança – constitui o objetivo, o único objetivo que o legislador deve ter em vista, a única norma em conformidade com a qual todo indivíduo deveria na medida em que depende do legislador,

²¹⁸ Bentham também estabeleceu um algoritmo para se calcular a utilidade de um certa ação, que ficaria conhecido como cálculo utilitarista, hedonista ou *felicific calculus*. Segundo o filósofo, “propiciar prazeres e evitar dores constituem os *objetivos* que o legislador tem em vista, razão pela qual é de conveniência que compreenda o seu *valor*. Os prazeres e as dores constituem os *instrumentos* com os quais o legislador deve trabalhar. Por este motivo convém que compreenda a força dos mesmos, ou seja, em outros termos, o seu valor. (...) Para um *número* de pessoas, com referência a cada uma das quais o valor de um prazer ou de uma dor é considerado, este será maior ou menor, conforme as sete circunstâncias, (...) a saber: (1) A sua *intensidade*; (2) A sua *duração*; (3) A sua *certeza* ou *incerteza*; (4) A sua *proximidade* no tempo ou *longinquidade*; (5) A sua *fecundidade*; (6) A sua *pureza* e (7) A sua *extensão*. (...) [Analisadas tais circunstâncias,] proceda ao *balanço*. Este, se for favorável ao *prazer*, assinalará a *tendência boa* geral do ato, em relação ao número total ou à comunidade dos indivíduos em questão. Se o balanço pesar para o lado da dor, teremos a *tendência má* geral, com respeito à mesma comunidade” (BENTHAM, 1974, p. 22-24. Grifos do autor. Tradução nossa).

ser *obrigado* a pautar o seu comportamento. Entretanto, quer seja isto, quer seja aquilo que na realidade deve ser *feito*, não existe nada em virtude do qual um homem possa em última análise ser moralmente *obrigado* a fazê-lo, senão em virtude de um destes dois fatores: ou a dor ou o prazer. (BENTHAM, 1974, p. 18-19)

O princípio da utilidade seria o meio pelo qual Bentham pretendeu aplicar a razão e conferir cientificidade ao Direito. Foi a sua contribuição para que os preceitos jurídicos tivessem um princípio único e que não corressem o risco de vacilar entre princípios de *simpatia* ou *antipatia*. Da mesma forma, o governante também deveria pautar as suas ações na utilidade: “A missão dos governantes consiste em promover a felicidade da sociedade, punindo e recompensando” (BENTHAM, 1974, p. 63). Para todos os efeitos, a utilidade garantiria a eficácia da ação humana em todas suas relações no sentido da felicidade. Dispor em linha a natureza humana, a razão, o princípio da utilidade, a moral, o Direito e a felicidade humana significaria tão somente aplicar o *princípio da causalidade* sobre os fenômenos humanos. Deixasse a razão operar livremente, alcançar-se-ia a felicidade.

Tanto Helvétius, quanto Holbach ou Bentham acreditavam que a aplicação do princípio da utilidade desaguaria naturalmente no Direito. Deve-se lembrar que os três teóricos também eram críticos sociais em seus tempos e, se postulavam a razão com tal veemência, também tinham em vista a sua aplicação prática para solucionar os problemas da sua sociedade. O passo que faltava ser dado para se avançar intelectualmente e socialmente, para trazer a humanidade à felicidade, era tão somente aplicar a razão de acordo com o princípio da utilidade. Operasse assim a moral, funcionasse assim o Direito, a humanidade estaria livre dos entraves que impediam o seu curso natural rumo à felicidade.

Inegavelmente, Tchernychévski assimilou o elogio à razão de acordo com a tradição dos iluministas, particularmente dos utilitaristas. A sua própria Ética é a formulação da razão posta em serviço da utilidade. No entanto, escapou à Tchernychévski o último elo da cadeia lógica tais quais desenvolveram Helvétius, Holbach, Beccaria ou Bentham: o Direito. Fundamentalmente, a razão e a Ética, para o pensador russo, desaguariam na *necessária* ação política. Não que Tchernychévski negasse o Direito, ou a justiça. No entanto, o laço entre a razão, a Ética e o Direito parecia-lhe menos evidente do que entre aquelas e a Política.

À época de sua atividade, a razão iluminista e utilitarista já havia sofrido abalos teóricos, principalmente através da filosofia alemã, da qual também sofreu grande influência o pensador russo. A sociedade preconizada por aquela razão também já havia apresentado obstáculos no caminho da felicidade. As jornadas de 1848 na Europa, que colocaram em choque trabalhadores e a burguesia *recém-iluminada*, impressionaram bastante o pensador

russo e o fez aproximar-se das correntes críticas socialistas.

Não bastassem as perturbações teóricas e políticas na Europa, havia a realidade local do império russo. As convicções filosóficas e as relações políticas de Tchernychévski se davam sob um regime absolutista, despótico e autoritário. Não era incomum que, sob tal regime, a aplicação do Direito parecesse – e, de fato, fosse – divorciada da razão. A instituição do Direito no império russo talvez ainda fosse muito frágil, débil e viciada pelos desmandos da corte para que Tchernychévski pudesse cogitar a sua permeabilidade à razão e ao princípio da utilidade (para confirmar essa hipótese, basta lembrar que o próprio julgamento e condenação de Tchernychévski se deu sob forma bastante suspeita).

Também não se pode esquecer que o trabalho filosófico e político de Tchernychévski seguia a tradição de eminentes pensadores russos, como Vissarion Bielinski e Aleksandr Herzen, que com os seus trabalhos sugeriram caminhos alternativos para a Rússia, que não passassem necessariamente ou definitivamente pela aplicação plena da razão e da política europeias. Nessas condições, Tchernychévski poderia chegar facilmente à conclusão que, dentro das margens do império russo, a abertura do caminho para a razão e para a operação do princípio da utilidade exigiria, antes, uma ação política capaz de reformar ou derrubar o regime (a opção pela reforma ou pela revolução seria um tema controverso em sua obra política).

A aproximação ou influência seletiva do pensamento iluminista e utilitarista sobre a concepção filosófica e ética do pensador se dá de forma a combinar a assertividade e irrefutabilidade da razão e do princípio da utilidade à ação política, determinada por outros fenômenos, como a emoção e a história.²¹⁹ Ele absorve os seus princípios, mas não

²¹⁹ Obviamente, tantos os filósofos materialistas franceses, quanto Bentham também preconizavam o princípio da utilidade na ação dos governantes e parlamentares. Ou seja, esses pensadores não eram indiferentes à ação política. Holbach chegou mesmo a defini-la, de acordo com o princípio da utilidade: “A política deveria ser a arte de regular as paixões do homem e de direcioná-las para o bem-estar da sociedade; mas com muita frequência não é nada mais do que a arte detestável de armar as paixões dos diversos membros da sociedade uns contra os outros para realizar a sua destruição mútua e encher de animosidades rancorosas aquela associação da qual, se bem gerida, o homem deveria derivar sua felicidade. A sociedade é comumente tão viciosa porque não é fundada na natureza, na experiência, na utilidade geral, mas, ao contrário, nas paixões, nos caprichos, nos interesses particulares daqueles por quem é governada. A política, para ser útil, deve encontrar seus princípios na natureza; isto é, deve conformar-se à essência do homem e ao grande objetivo da sociedade como um todo, formada pela união de um grande número de famílias ou indivíduos, constituída a partir de uma reciprocidade de interesses a fim de que eles possam satisfazer com maior facilidade os seus desejos recíprocos e obter as vantagens que desejam; que eles possam ter auxílios mútuos; acima de tudo, para que possam ter a capacidade de desfrutar em segurança aqueles benefícios que a natureza e a engenhosidade podem fornecê-lhes. Segue-se, obviamente, que a política, destinada a manter a sociedade, deve penetrar em suas visões a fim de facilitar os meios de dar-lhes eficiência e remover todos os obstáculos que tendem a contrariar a intenção com que o homem se associou” (HOLBACH, 2001, p. 74-75. Tradução nossa). Holbach também deu exemplos de como a adoção do princípio da utilidade poderia transformar um soberano em um *bom* soberano, assim como Bentham também acreditava que a utilidade poderia transformar um parlamentar em um *bom* parlamentar. Para Tchernychévski, no entanto, tal princípio ético adquiriria uma proporção prática decisiva e mais radical, a ponto de alguns biógrafos do autor russo, como

inteiramente – ou melhor, de forma atualizada – as suas consequências práticas.

Para se constatar mais de perto essa clivagem um tanto sutil entre a Ética em Tchernychévski e aquela dos utilitaristas clássicos, vale também comparar o seu ensaio com a obra de John Stuart Mill, “O Utilitarismo”, elaborada logo em seguida. Mill publicou originalmente o seu *Utilitarianism* (“O Utilitarismo”) como um série de três ensaios para uma revista inglesa em 1861.²²⁰ A reunião desses ensaios no livro se daria apenas em 1863, portanto, três anos após a publicação de “O Princípio Antropológico na Filosofia”, de Tchernychévski. Mas, antes disso, entre 1832 e 1859, Mill já havia publicado um série de artigos em jornais ingleses nos quais tratava do princípio da utilidade, em diálogo com o legado de Bentham e com os seus críticos.²²¹ É bastante provável que Tchernychévski tivesse tido acesso àqueles artigos e a outros textos anteriores de Mill, pois no mesmo ano de 1860, Tchernychévski também publicaria, com extensas anotações, a tradução russa de *Principles of Political Economy* (“Princípios da Economia Política”), do economista inglês (1848).²²²

Em “O Utilitarismo”, Mill defendeu o princípio da utilidade da crítica que vinha

Ievguêni Lampert, chegam a atribuir-lhe um caráter jacobino (LAMPERT, 1965).

²²⁰ Refere-se à revista literária inglesa *Fraser's Magazine*, que circulou em Londres entre 1830 e 1882. Em 1861, a revista publicou em três partes, nas edições de outubro, novembro e dezembro, o *An Essay in five Chapters entitled 'Utilitarianism'* (“Ensaio em cinco capítulos intitulado “O Utilitarismo”). As três partes seriam reunidas em um único livro apenas em 1863, publicado em Londres sob o título de *Utilitarianism* (“O Utilitarismo”). Portanto, tanto a publicação dos artigos originais, quanto a publicação do livro de Mill se deram após a publicação do ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, de Tchernychévski (1860). Este, assim, não poderia ter tido acesso a esses textos antes da elaboração do seu ensaio. Por isso, é provável que tenha tomado conhecimento da ética utilitarista de Mill em artigos anteriores do pensador inglês, como exposto acima e detalhado na nota a seguir.

²²¹ Entre alguns desses artigos, pode-se citar *Obituary of Bentham* (“Obituário de Bentham”), publicado em 10 de junho de 1832 no periódico semanal inglês *The Examiner; Remarks on Bentham's Philosophy* (“Comentários sobre a Filosofia de Bentham”), publicado em 1833, como apêndice do livro *England and the English* (“A Inglaterra e os Ingleses”) de Edward Lytton Bulwer; *Blakey's History of Moral Science* (“A História das Ciências Morais segundo Blakey”), publicado em outubro de 1833 no periódico mensal britânico *Monthly Repository; Professor Sedgwick's Discourse – State of Philosophy in England* (“O Discurso do Professor Sedgwick – O Estado da Filosofia na Inglaterra”) publicado no periódico londrino *London Review* (fundado por Mill), em abril de 1835; *Bentham*, publicado em 1838, e *Coleridge*, publicado em 1840, ambos pelo periódico londrino *London and Westminster Review*; e *Whewell's Moral Philosophy* (“A Filosofia Moral de Whewell”), publicado em 1852 pelo periódico *Westminster Review*. Em 1859, Mill também publicaria o título *On Liberty*, “Sobre a Liberdade”, no qual fazia a defesa do indivíduo frente à tirania do Estado e defendia o princípio da utilidade como critério ético. Este ensaio seria comentado pelo crítico russo Piótr Lavrov no seu livro “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”, publicado em 1860 que, por sua vez, seria revisado por Tchernychévski naquele mesmo ano, no seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, como visto no Capítulo 1, Seção 1, deste trabalho. Assim, é provável que Tchernychévski tivesse tido acesso à obra de Mill não apenas através dos textos originais, mas também através de comentadores russos e, dessa coletânea, extraísse as suas próprias considerações e conclusões a respeito da Ética. Apesar destes inúmeros trabalhos publicados por Mill anteriormente ao ensaio de Tchernychévski, será privilegiada aqui a análise do posterior “Utilitarismo”, por nele trazer compiladas e sistematizadas as concepções éticas do pensador inglês que se encontravam apenas de maneira esparsa nas obras anteriores.

²²² Para mais sobre a tradução de Tchernychévski da maior obra econômica de Mill e para maiores detalhes sobre a relação entre os pensamentos econômicos dos dois autores, ver S. P. Turin, *Nicholas Chernyshevsky and John Stuart Mill*, 1930.

recebendo de acadêmicos e religiosos ingleses, para os quais tal princípio tratava-se de uma “ética de porcos” ou de uma moral ateia. Na obra, Mill também desenvolveu a noção de *qualidade* dos prazeres que, segundo ele, havia sido negligenciada por Bentham. Mill não seguia integralmente a formulação benthamiana e tinha críticas em relação à preponderância que o seu antecessor conferia à quantidade em relação à qualidade do prazer no cálculo utilitarista.

todos os autores, de Epicuro a Bentham, que sustentaram a teoria da utilidade entendiam por utilidade não algo que devesse ser contraposto ao prazer, mas o próprio prazer e a ausência de dor. Longe de oporem o útil ao agradável ou ao ornamental, tais autores sempre declararam que o útil significa essas coisas entre outras. (...) A doutrina que aceita a Utilidade ou o Princípio da Maior Felicidade como o fundamento da moral, sustenta que as ações estão certas na medida em que elas tendem a promover a felicidade e erradas quando tendem a produzir o contrário da felicidade. Por felicidade entende-se prazer e ausência de dor, por infelicidade, dor e privação de prazer. (...) Mas não se conhece nenhuma teoria epicurista da vida que não atribua um valor mais elevado aos prazeres do intelecto, dos sentimentos, da imaginação e dos sentimentos morais do que aos prazeres da mera sensação. Deve-se admitir, entretanto, que a generalidade dos autores utilitaristas atribuiu a superioridade dos prazeres mentais em relação aos corporais principalmente à maior estabilidade, maior segurança, menor custo, etc., dos primeiros, isto é, mais às suas vantagens circunstanciais do que à sua natureza intrínseca. Em relação a todos esses pontos, os utilitaristas provaram satisfatoriamente o que defendiam, mas eles poderiam ter adentrado, sem com isso perder a consistência, naquele outro terreno, que pode ser qualificado de mais elevado. É plenamente compatível com o princípio da utilidade reconhecer o fato de que alguns *tipos* de prazer são mais desejáveis e mais valiosos do que outros. Seria absurdo supor que a avaliação dos prazeres deva depender apenas da quantidade, enquanto na avaliação das outras coisas se leva em conta tanto a qualidade quanto a quantidade. (MILL, 2000, p. 29-32)

Apesar de tratar da *generalidade dos autores utilitaristas*, o diálogo estabelecido por Mill é principalmente com a obra de Bentham, seu mestre e antecessor direto, e com o seu cálculo utilitarista. Desde os seus primeiros artigos sobre o utilitarismo, Mill demandava uma abordagem qualitativa, em que a qualidade do prazer fosse um atributo essencial da ação e não apenas contingente. Assim, por definição, deveria haver prazeres mais desejáveis, mais elevados do que outros. A sua escala não se restringiria à satisfação dos sete critérios enumerados por Bentham,²²³ mas também incluiria como critérios os diferentes *tipos* de um prazer em relação à preferência comum, ou desejabilidade.²²⁴

²²³ Ver nota 218.

²²⁴ A gradação da desejabilidade dos prazeres proposta por Mill remete à escala de necessidades proposta por Rousseau, segundo a qual as necessidades se dividiriam em *naturais* e *artificiais*. Tal analogia passaria despercebida não fosse o filósofo francês uma grande referência para o pensamento ético de

É importante salientar que Mill não mais propunha uma discussão dos fundamentos filosóficos ou das repercussões do utilitarismo, mas uma discussão conceitual do próprio princípio da utilidade. O autor tratou do princípio da utilidade *em si* e não a partir de suas relações com a razão, na origem, ou com o Direito, no final, apesar de abordar tais questões de maneira exemplificativa, mas não conceitual. Portanto, tratava-se de uma obra voltada especificamente para estabelecer as definições, as relações e os limites do próprio *princípio da utilidade*, estando os fundamentos filosóficos estabelecidos tacitamente. A questão para ele residia no interior do conceito, em aspectos da definição do princípio da utilidade e estaria toda ela menos preocupada com a sua aplicação prática, apesar de não negligenciá-la.

Tchernychévski. De acordo com James Scanlan, Rousseau foi um dos pensadores de maior presença e influência na obra de Tchernychévski. O seu romance *Julie, ou la nouvelle Héloïse*, “Júlia, ou A Nova Heloísa” (1761) foi uma das influências mais marcantes traduzidas no romance “O que fazer?”, de Tchernychévski. Para Rousseau, de acordo com o princípio do naturalismo, uma necessidade seria *natural* quando correspondesse à demanda genuína do organismo humano, quando fosse uma necessidade objetiva e real. Por outro lado, a necessidade *artificial* corresponderia a exigências contingentes e circunstanciais, manifestadas apenas por força do hábito. Ou seja, seriam necessidades fantásticas ou falsas. Já no seu primeiro ensaio filosófico, “As Relações Estéticas da Arte com a Realidade” (1855), Tchernychévski expunha a sua própria assimilação do princípio rousseauiano. Segundo Scanlan, naquele ensaio, já havia “uma oposição entre alguns desejos (vontades, necessidades) que são 'reais, sinceros e verdadeiros' e outros que são 'imaginários, fantásticos e ociosos'. Os dois grupos de desejos são diferenciados principalmente e basicamente por sua origem. Os primeiros são frutos naturais de necessidades naturais. Os últimos, por outro lado, não têm raízes na natureza do homem, mas são gratuitamente criados por sua imaginação ou impostos a ele pelas circunstâncias; portanto, eles são 'artificiais' em oposição àqueles naturais. Mas os dois tipos diferem também em sua dinâmica, Tchernychévski ressalta. Os desejos 'verdadeiros' ou naturais são essencialmente limitados e moderados. Produtos da natureza, eles são saciáveis dentro da ordem natural e nunca são caracterizados por peijas inextinguíveis e infinitas [como seria o desejo de felicidade alémtúmulo propagado pela religião]. Ao contrário, os desejos artificiais do homem são insaciáveis, como o desejo pervertido do viciado em drogas, que suplica continuamente mais, sem receber nenhuma satisfação genuína: 'Um homem desenvolvido artificialmente', escreve Tchernychévski, 'tem muitas exigências artificiais, tão distorcidas a ponto de serem falsas e fantásticas, que não podem ser plenamente satisfeitas porque, em essência, eles não são exigências da natureza, mas os sonhos de uma imaginação pervertida’” (SCANLAN, 1967, p. 17. Tradução nossa). No romance “O que fazer?”, Tchernychévski também explicitou a influência rousseauiana. No terceiro capítulo, relatou que todos os que pertenciam à jovem geração de seus personagens estavam falando sobre “a grande importância de se distinguir desejos reais, que buscam e encontram sua própria satisfação, de desejos fantásticos, que não podem e não precisam ser satisfeitos, como uma falsa sede durante uma febre” (TCHERNYCHÉVSKI, 1989, p. 180. Tradução nossa). A protagonista *Vera Pavlovna*, em um momento efusivo, declarou: “Não estou disposta a sacrificar nem a mim mesma, nem ao meu menor ímpeto por algo que não precise. (...) Procuo adquirir apenas o que realmente preciso; o que eu não preciso, eu não desejo e não desejarei” (TCHERNYCHÉVSKI, 1989, p. 74. Tradução nossa). O personagem mais emblemático de suas concepções éticas e símbolo do ascetismo, *Rakhmiétov*, representava a identidade perfeita entre necessidade objetiva e desejo subjetivo, e buscava a construção de uma sociedade na qual as necessidades naturais do homem fossem capazes de ser plenamente satisfeitas. Portanto, fica evidente como o princípio de utilidade e a tipificação dos desejos que encontrava em Mill também se articulavam com o princípio naturalista de Rousseau que, segundo Tchernychévski, tratava-se de “um homem extraordinário em mente e espírito” (SCANLAN, 1979, p. 105. Tradução nossa). Para Scanlan, a influência de Rousseau não se daria apenas sobre o pensamento ético de Tchernychévski, através da assimilação da tese do “homem natural”, como também no campo político (republicanismo) e no campo do feminismo. Tchernychévski ainda traduziu as “Confissões” de Rousseau (*Les Confessions*) quando estava preso e tinha tamanha identificação com a vida do francês que lhe dedicou inúmeras notas biográficas sem, no entanto, chegar a publicar a sua biografia. Estas e mais informações sobre a relação de Tchernychévski com Rousseau podem ser conferidas em James Scanlan, *Nikolaj Černyševskij and Soviet Philosophy*, 1967 e, do mesmo autor, *Chernyshevsky and Rousseau*, 1979.

Mill também tratou da relação entre a ética e a noção de sacrifício. No entanto, enquanto Tchernychévski desconstruiu de maneira contundente toda a noção de sacrifício em nome do *ser egoísta*, Mill a desenvolveu legitimando o sacrifício e condenando o egoísmo. O pensador inglês reivindicava para os utilitaristas uma *moral da abnegação*, proposta ética frontalmente oposta ao *egoísmo racional* defendido por Tchernychévski. Para Mill, *Jesus de Nazaré* representaria o espírito máximo do utilitarismo.

Todo ser humano convenientemente educado é capaz, ainda que em graus diferentes, de genuínas afeições particulares e de um sincero interesse pelo bem público. Num mundo em que há tanto para se interessar, tanto para usufruir e tanto também para corrigir e melhorar, todo aquele que possuir essa proporção moderada de requisitos morais e intelectuais pode desfrutar de uma existência que é permitido chamar de invejável; e a menos que se negue a tal pessoa, por meio de más leis ou da sujeição à vontade dos outros, a liberdade de usar as fontes de felicidade ao seu alcance, ela não deixará de encontrar essa existência invejável, contanto que se livre dos males indiscutíveis da vida, das grandes fontes de sofrimento físico e mental – tais como a indigência, a doença, a crueldade, a vileza ou a perda prematura de objetos de afeição. (...) Em suma, todas as grandes fontes do sofrimento humano são, em grande parte e muitas delas quase inteiramente, subjuguáveis pela precaução e esforço humanos. Ainda que sua eliminação seja dolorosamente lenta – ainda que uma longa sucessão de gerações pereça antes que a conquista seja completada e o mundo se torne tudo aquilo que pode tornar-se caso não falte vontade e conhecimento – ainda assim, toda mente suficientemente inteligente e generosa para desempenhar uma parte nesse esforço, por pequena e imperceptível que seja, extrairá da própria luta uma nobre satisfação que não consentirá em abandonar para ceder a qualquer sedução na forma de satisfações egoístas. (...) Embora apenas em um estado muito imperfeito da organização do mundo a felicidade dos outros possa ser mais bem servida quando renunciamos à nossa própria, reconheço plenamente que, enquanto o mundo estiver nesse estado imperfeito, a disposição para fazer tal sacrifício é a mais alta virtude que pode ser encontrada no homem. (...) Entretanto, que seja permitido aos utilitaristas a incessante reivindicação da moralidade da abnegação como uma propriedade que lhes pertence tão legitimamente como ao estoico ou ao transcendentalista. A moralidade utilitarista reconhece nos seres humanos o poder de sacrificar o seu maior bem próprio pelo bem dos outros. Apenas recusa admitir que o sacrifício seja ele mesmo um bem. Ela considera como desperdiçado um sacrifício que não aumente ou não tenda a aumentar a soma total da felicidade. A única auto-renúncia que aprova é a devoção à felicidade ou a alguns dos meios que conduzem à felicidade dos outros, quer se trate da humanidade coletivamente, quer se trate dos indivíduos nos limites impostos pelos interesses coletivos da humanidade. (...) Na regra de ouro de Jesus de Nazaré encontramos todo o espírito da ética utilitarista. Proceder como desejaríamos que procedessem conosco e amar o próximo como a si mesmo constituem a perfeição ideal da moralidade utilitarista. (MILL, 2000, p. 38-41)

A elaboração dos ensaios que compuseram “O Utilitarismo” cumpria um papel de

contemporização com o credo religioso cristão. Os utilitaristas ingleses vinham sendo taxados por seus opositores na academia, no parlamento e entre os religiosos de serem ateus e de se associarem com a filosofia materialista francesa. Era certo que o princípio de utilidade, como visto, compartilhava os seus fundamentos filosóficos com o materialismo, até mesmo com escolas materialistas anteriores à francesa. Apesar disso, também era professado por pensadores que com ele mesclavam a crença religiosa – o próprio Helvétius e, mais claramente, Santo Agostinho. Não se pode esquecer que boa parte da tradição utilitarista inglesa foi desenvolvida em associação com o pensamento religioso, como são exemplos o utilitarismo *teológico* dos pastores anglicanos e filósofos John Gay e William Paley.²²⁵

Para Mill, portanto, a associação do princípio da utilidade com o ateísmo não era imediata, nem mesmo necessária. Ao contrário, todas as interseções que haviam entre a ética utilitarista e a ética religiosa cristã – duramente combatidas ou evitadas por Tchernychévski – eram sublinhadas pelo utilitarista inglês. Dogmas religiosos, tais como a *revelação divina* e o *sacrifício redentor*, teriam em comum com o utilitarismo o estabelecimento da *suprema lei da moral*.

Não é raro ouvirmos a acusação de que a doutrina da utilidade é uma doutrina *ateia*. Se fosse necessário dizer algo contra essa mera suposição, poderíamos afirmar que a questão depende da ideia que formamos sobre o caráter moral da Divindade. Se é verdadeira a crença de que Deus deseja, acima de tudo, a felicidade de suas criaturas e que foi esse o seu propósito ao criá-las, a utilidade não apenas não é uma doutrina ateia, mas é mais profundamente religiosa do que qualquer outra. Se se quer dizer que o utilitarismo não reconhece a vontade reveladora de Deus como a suprema lei da moral, respondo que um utilitarista que acredita na perfeita bondade e sabedoria de Deus acredita, necessariamente, que tudo o que Deus considerou adequado [revelar] a respeito da moral deve satisfazer, em grau supremo, as exigências da utilidade. (MILL, 2000, p. 46)

Mill complementaria mais adiante, ao expor as *sanções*, ou as fontes de obrigação da ética utilitarista, que uma das sanções externas seria justamente a religiosa, ou seja: “a esperança de conseguir o favor e o receio de descontentar nossos semelhantes ou o Legislador do Universo, junto com a simpatia ou afeição que possamos ter por aqueles ou o amor e a reverência por Este, levando-nos a realizar Sua vontade sem qualquer cálculo egoísta das consequências”²²⁶ (MILL, 2000, p. 52).

²²⁵ Ver nota 212.

²²⁶ Segundo Mill, haveria sanções externas e internas para o princípio da utilidade. A externa seria a religiosidade e a interna, a própria consciência. Para ele, as duas sanções baseavam-se em um sentimento subjetivo dos indivíduos. Já segundo Bentham, as sanções eram de quatro ordens: *físicas* (relacionadas diretamente ao indivíduo), *políticas* (relacionadas à autoridade do Estado e do Direito), *moral* (relacionada à comunidade em geral) e *religiosa* (relacionada à crença em *um ser invisível*, ou em uma vida futura).

Apesar disso, e com certa ironia, devido às divergências entre os percursos do utilitarismo dos dois autores, Mill chegou a um concepção de ser humano que poderia servir mais aos propósitos filosóficos e políticos de Tchernychévski do que aquela que ele mesmo preconizava. Se, assimilando a influência da filosofia alemã, este nominava o ser humano como *ser egoísta*, aquele – distante de tal influência e em um esforço de contemporizar com a ética religiosa – nominava o ser humano como *ser social*. O *ser egoísta* era tão *natural* para Tchernychévski, quanto o *ser social* o era para Mill, para o qual o ser humano só se conceberia enquanto tal se pertencesse a um *corpo social*. Ademais, para Mill, os sentimentos sociais constituiriam não apenas um princípio humano, como também denotariam o próprio avanço da civilização.

Mas essa base de poderoso sentimento natural *existe* e é ela que constituirá a força da moralidade utilitarista quando a felicidade geral for reconhecida como o critério ético. Esse firme fundamento é constituído pelos sentimentos sociais da humanidade, pelo desejo de união com nossos semelhantes, que é um poderoso princípio na natureza humana e, felizmente, um dos que tendem a fortalecer-se mesmo sem ser expressamente inculcado, apenas por influência do avanço da civilização. O estado social é ao mesmo tempo tão natural, tão necessário e tão habitual para o homem que, salvo em circunstâncias pouco comuns ou por meio de um esforço de abstração voluntária, o ser humano só se concebe como membro de um corpo. (...) Como que instintivamente, o indivíduo se torna consciente de si mesmo como um ser que *naturalmente* leva os outros em consideração. O bem dos outros torna-se para ele algo que natural e necessariamente deve ser levado em conta, tal como qualquer uma das condições físicas de nossa existência. (...) Com o avanço da civilização, essa forma de concebermos a nós próprios e à vida humana é cada vez mais sentida como algo natural. Cada passo dado no sentido do aperfeiçoamento político contribui para isso, tanto pela eliminação das fontes de interesses opostos, como pelo nivelamento das desigualdades de privilégio que a lei estabelece entre indivíduos ou classes e devido às quais há grandes parcelas da humanidade cuja felicidade é ainda possível desprezar. Em um estado progressivo da mente humana, as influências que tendem a gerar em cada indivíduo um sentimento de unidade com todos os demais estão em constante crescimento. (...) Ora, se supusermos que esse sentimento de união seja ensinado como uma religião e que toda a força da educação, das instituições e da opinião seja direcionada, como foi no caso da religião, para fazer com que cada pessoa cresça, desde a infância, rodeada em toda parte pela profissão e prática desse sentimento, creio que ninguém que possa compreender essa concepção sentirá qualquer receio a respeito da suficiência da sanção última da moral da Felicidade. (MILL, 2000, p. 56-58. Grifo do autor)

Além da dicotomia entre *ser social* e *ser egoísta*, fica evidente que havia ainda outra divergência entre os pensamentos de Mill e Tchernychévski. Para Mill, o avanço da civilização não estava em franca oposição ao Estado. Uma parecia avançar em função do

outro, harmoniosamente. Para ele, o avanço da civilização ocorreria de maneira tão natural quanto o desenvolvimento do *ser social*. Concorreria para este avanço o “aperfeiçoamento político” e o “nivelamento das desigualdades de privilégio que a lei estabelece entre indivíduos ou classes”. Assim, apesar de ainda haver imperfeições na percepção de si enquanto *ser social*, tal situação não deveria colocar o indivíduo contra as instituições sociais. Haveria um “*estado progressivo da mente humana*” que garantiria o desenvolvimento – aparentemente harmônico – do *ser social* e da civilização. Portanto, não se justificaria o choque radical de um indivíduo ou de uma *classe* contra o Estado, pois bastaria se *ensinar* a ética da maneira como se *ensina* uma religião.²²⁷ Obviamente, com isso, Mill não estava pregando a religião, mas apenas a utilização de seus métodos, assim como contava também com a “força da educação, das instituições e da opinião”.

Para Tchernychévski, no entanto, o impasse ético entre indivíduo, *classe* e Estado não era possível de se solucionar sem o choque radical entre estes. Tal divergência pode ser entendida pelo fato de Mill discorrer a partir da Inglaterra vitoriana e da sua convivência *tradicional* com o parlamento inglês. Qualquer contradição social, para ele, seria apenas uma etapa imperfeita do funcionamento harmônico das instituições do Estado em relação com a sociedade. Além do que, se se concordar com Tchernychévski, Mill também não se opunha à sociedade burguesa.²²⁸ Por outro lado, Tchernychévski, como já ressaltado, vivia sob o regime czarista, dentro do qual a convivência harmoniosa entre sociedade e Estado se lhe afigurava como improvável ou mesmo impossível. Daí a consequência política prática de sua ética também não ser exatamente a mesma de Mill.

Apesar das divergências de cunho filosófico e político, poder-se-ia perguntar por que escapou a Tchernychévski a concepção de *ser social* desenvolvida por Mill, posto que tinha acesso ao pensamento político socialista europeu e posto que esta concepção poderia justificar eticamente (até mais eficazmente do que o *ser egoísta*) a ação política emancipadora na Rússia czarista?²²⁹ Poder-se-ia considerar que o *ser egoísta* de Tchernychévski não negava a sua existência social, pelo contrário, para o pensador, apenas ao assumir a sua essência egoísta

²²⁷ Para Mill, o Estado deveria limitar-se à prevenção de danos ao indivíduo. De resto, este deveria gozar de plena liberdade. Haveria, assim, um conflito latente entre o indivíduo (a liberdade) e o Estado (a autoridade), mas que seria resolvido sem a necessidade do choque radical entre a sociedade e as instituições. Bastaria limitar a ação do Estado, sem modificar o seu caráter. Tais alternativas de “convivência instável” com o Estado czarista russo, por sua própria realidade, não eram vislumbradas por Tchernychévski.

²²⁸ No debate em torno do *sufrágio universal* na Inglaterra, em 1860, Tchernychévski considerou a postura vacilante de Mill como um claro sinal de seu comprometimento com os interesses de sua *classe*. Para mais, ver Capítulo 2, nota 138.

²²⁹ Obviamente, partindo apenas das suas considerações sobre o *ser social*, não se poderia concluir que Mill era adepto de alguma corrente socialista, posto que tal concepção foi desenvolvida apenas dentro de sua abordagem ética (e não econômica e social geral).

o indivíduo seria capaz de compreender que a conquista do seu prazer máximo só se daria quando toda a sociedade alcançasse tal satisfação – a maior felicidade.

Em 1845, Feuerbach, em uma réplica crítica ao filósofo alemão Max Stirner, havia proposto uma relação entre o indivíduo egoísta e a sociedade semelhante àquela de Tchernychévski: “Ser um indivíduo é certamente, é claro, ser um “Egoísta”, mas também ao mesmo tempo e mesmo de forma não intencional, ser um “comunista”^{exliv} (FEUERBACH, 1845).²³⁰ Assim se justificaria, portanto, a predileção pelo *ser egoísta* na Ética desenvolvida por Tchernychévski em relação ao *ser social* de Mill: a aversão e crítica à ética religiosa, por um lado, e a influência da filosofia alemã, destacadamente de Feuerbach, por outro.²³¹

Também é importante ressaltar que, apesar de contemporâneas, as obras de Mill e Tchernychévski não travaram um diálogo entre si. Na verdade, apenas o autor russo provavelmente tenha consultado os esboços de Mill sobre a ética utilitarista antes de elaborar o seu ensaio. Ambos compartilhavam das fontes filosóficas do princípio da utilidade, mas Mill era ligado a elas de uma maneira mais imediata e *orgânica* pela própria tradição utilitarista inglesa (além do fato de Mill ter sido criado e educado sob os preceitos utilitaristas). O percurso de Tchernychévski até a ética utilitarista era, diversamente, *mediado* pelo seu contato mais direto com a filosofia alemã e era marcado por uma relação mais explícita com a filosofia materialista francesa da época do Iluminismo. As distintas realidades sociais, econômicas e políticas entre a Inglaterra e a Rússia também implicariam em uma distinta assimilação e aplicação do *princípio da utilidade* entre ambos. A realidade russa fazia com que as discussões e confrontos políticos na Europa de meados do século XIX repercutissem

²³⁰ Max Stirner (1806-1856) era o pseudônimo de Johann Kaspar Schmidt, filósofo alemão que participava das discussões do grupo de jovens hegelianos *Die Freien* (“Os livres”), do qual também tomaram parte, Arnold Ruge, Bruno Bauer, e Friedrich Engels. Ficou reconhecido por sua influência sobre o niilismo filosófico e sobre o anarquismo. Em 1844, publicou a sua obra mais conhecida *Der Einzige und sein Eigentum* (“O Único e sua Propriedade”), que confrontava filosoficamente a já consagrada obra-prima de Feuerbach *Das Wesen des Christentums* (“A Essência do Cristianismo”), de 1841. A publicação de seu livro gerou uma polêmica filosófica entre os dois autores. Em 1845, Feuerbach publicou a sua réplica *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den “Einzigigen und sein Eigentum”* (“Sobre “A Essência do Cristianismo” em relação a “O Único e sua Propriedade”) no periódico alemão *Wigand's Vierteljahrsschrift*. No mesmo ano, Stirner publicou a sua tréplica *Recensenten Stirners* (“Os críticos de Stirner”) no mesmo periódico, acentuando as dissensões entre ambos. Stirner também é conhecido como um feuerbachiano radical e a discussão entre os dois filósofos era acompanhada não apenas por Tchernychévski, como por outros importantes filósofos contemporâneos, como Karl Marx, que também se influenciou por ambos, antes que rompesse com a “ideologia alemã”. O excerto reproduzido acima está contido na réplica de Feuerbach a Stirner *Über das Wesen des Christentums in Beziehung auf den “Einzigigen und sein Eigentum”* (“Sobre “A Essência do Cristianismo” em relação a “O Único e sua Propriedade”). Foi consultada a tradução inglesa feita por Frederick M. Gordon, em 1978, cotejada com citação feita por Andrzej Walicki (WALICKI, 1979, p. 196). Versão inglesa disponível em <http://sammelpunkt.philo.at:8080/2050/1/poly/enfeuerbach.html>, acesso em 27 set. 2014.

²³¹ Os princípios do *egoísmo racional*, apesar de não denominados dessa forma ou não sistematizados, já eram defendidos por utilitaristas anteriores a Tchernychévski e ao próprio Helvétius. Nesse sentido, outra grande influência sobre Tchernychévski foi a obra de Spinoza (1632-1677), por exemplo. Para além do círculo estrito dos utilitaristas, a sua defesa também era destacada na obra do filósofo inglês Thomas Hobbes.

em Tchernychévski de maneira mais urgente que em Mill, e que aquele simpatizasse com e mesmo assimilasse concepções políticas reformadoras ou revolucionárias para as quais Mill não parecia atribuir tanta emergência ou relevância.

Dispor a ética utilitarista de Tchernychévski diante da ética utilitarista de Mill lança luz sobre uma e outra, na medida em que os pontos de diferença entre os dois autores tornam-se os pontos de particularidade ou de originalidade de cada um e auxilia na compreensão do percurso filosófico e político que traçou cada pensador. Assim, ao elaborar a sua *Ética*, o pensador russo já possuía em mente a abordagem do pensador inglês e, se não estão presentes em sua obra algumas das concepções de Mill, Tchernychévski as deve ter excluído deliberadamente, criticamente, em nome de outras concepções, como mostrado.²³²

O pensamento ético em Tchernychévski, portanto, obedece à dinâmica do pensamento do próprio autor, notável pela assimilação de contribuições filosóficas europeias específicas (alemã, inglesa e francesa) e pela tentativa de atualização dessas, e de estabelecimento de normas éticas de acordo com a realidade russa e com as alternativas políticas ao regime czarista vislumbradas tanto na tradição política de seu país quanto nas correntes políticas europeias – marcadamente as socialistas. Na Rússia, Tchernychévski posicionava-se em um campo de disputa intelectual e política flanqueado por nomes como Bielínski, Herzen e Bakúnin, para os quais o desenvolvimento filosófico e político do império russo dava-se em necessária relação com o restante da Europa, não apenas através da assimilação das contribuições europeias, como também através de proposições originais. O próprio esforço da construção de uma *Ética* por Tchernychévski serve como exemplo.

Para se compreender o seu pensamento ético sob um contexto propriamente russo, também é importante considerar as suas influências e as suas prováveis repercussões de acordo com a análise de dois destacados intelectuais e políticos russos que viveram em

²³² Apesar de terem sido expostas aqui as distintas abordagens de Tchernychévski e Mill em relação ao princípio da utilidade, não se deve perder de vista as inúmeras semelhanças entre ambas. Segundo James Scanlan, os autores possuíam, paralelamente às divergências, tantos pontos em comum que poder-se-ia dizer mesmo que “O Princípio Antropológico na Filosofia”, de Tchernychévski (1860), era uma antecipação do “Utilitarismo”, de Mill (1861). Segundo Scanlan, “Tchernychévski, como Mill, enfatiza as fontes consistentes e duradouras de prazer. (...) Como Mill, ele lamenta a presença de graves obstáculos para a maximização do prazer (da felicidade) na sociedade contemporânea. Mais importante, como Mill, ele deixa claro que o padrão moral final não é individual, mas universal – não quanto prazer é gerado para o indivíduo ou para o seu grupo ou *classe*, mas sim o quanto é gerado para a sociedade em geral, para a totalidade do indivíduos. (...) Parece que para Tchernychévski, assim como para Mill, o bem do “homem em geral” é sempre a referência ética suprema” (SCANLAN, 1967, p. 9-10).

gerações subsequentes à de Tchernychévski: Plekhánov²³³ e Lunatchárski.²³⁴ Ambos dedicaram-se a compreender as contribuições de Tchernychévski para o pensamento ético. Em sua obra *Н. Г. Чернышевский* (“N. G. Tchernychévski”), publicada na Rússia em 1909,²³⁵ Plekhánov dedicou um capítulo, “A Doutrina da Moralidade”, às considerações sobre a Ética em Tchernychévski. Plekhánov defendeu a obra do autor contra as críticas que recebeu de seus contemporâneos, principalmente de Pamfil Iurkévitch,²³⁶ contextualizou o seu pensamento ético e trouxe exemplos não apenas do seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, como também de seu romance “O que fazer?”.²³⁷ Plekhánov, no entanto, também submeteu a obra de Tchernychévski à crítica filosófica a partir do materialismo histórico-dialético. Segundo o *pai* do marxismo russo, os fundamentos filosóficos de sua Ética eram característicos de “todos os períodos de Iluminismo”, pois baseavam-se unicamente em um sistema lógico e racional, ignorando o “ponto de vista do desenvolvimento”.

Em geral, muito perceptível na visão de Tchernychévski do egoísmo racional é a aspiração, característica de todos os “períodos de Iluminismo” (Aufklärungsperioden), de buscar suporte para a moralidade na razão e uma explicação para o caráter e o comportamento do indivíduo em seu cálculo – mais ou menos – racional. Às vezes, os argumentos de Tchernychévski em relação a isso são tão semelhantes quanto duas ervilhas em uma vagem aos argumentos de Helvétius e aqueles que compartilharam suas ideias. Eles fazem lembrar quase tão fortemente quanto os argumentos de Sócrates, o representante típico da época do Iluminismo na Grécia Antiga que, ao defender a amizade, mostrou que é vantajoso ter amigos porque eles podem ser de alguma utilidade em tempos de infortúnio. A explicação para tais extremos da racionalidade é que os iluministas, geralmente, eram incapazes de adotar o ponto de vista do desenvolvimento.^{cxlv} (Plekhánov, 2004, p. 239-

²³³ Gueórgui Valientinovitch Plekhánov (1856-1918) foi um importante teórico marxista e revolucionário russo. Foi inicialmente adepto das ideias de Tchernychévski, posteriormente contribuiu para o jornal populista *Земля и воля* (*Zemliá i vólia*, “Terra e Liberdade”), convertendo-se finalmente ao marxismo. Fundou em 1883 o Grupo Emancipação do Trabalho, primeiro veículo em língua russa a divulgar as ideias de Karl Marx. Foi precursor do movimento social-democrata na Rússia e é considerado o *pai* do marxismo russo.

²³⁴ Anatóli Vassílievitch Lunatchárski (1875-1933) foi um destacado jornalista e crítico de arte de origem ucraniana, militante marxista e, após a Revolução de Outubro de 1917, tornou-se o primeiro Comissário do Povo para Educação (*Narkompros*), permanecendo no cargo por doze anos, até 1929. O seu nome é relacionado tanto a importantes reformas educacionais e culturais russas no primeiro período soviético, quanto a questões controversas como o estabelecimento do *proletkult* e da censura. Lunatchárski perdeu influência política com a ascensão de Stalin, tendo as suas memórias sido banidas nos expurgos do final dos anos 1930.

²³⁵ A obra já havia sido publicada em 1894 na Alemanha. Ver Capítulo 1, nota 33.

²³⁶ Ver Capítulo 2, nota 127.

²³⁷ A análise que Plekhánov fez do pensamento ético em Tchernychévski também é bastante representativa da íntima relação que havia entre a literatura, a filosofia e a política na Rússia oitocentista. Em seus comentários, Plekhánov transita da obra filosófica de Tchernychévski “O Princípio Antropológico da Filosofia” (1860) à sua obra literária “O que fazer?” (1863) sem se preocupar em fazer qualquer distinção tipológica entre uma e outra. O comportamento e as falas dos personagens de “O que fazer?” lhe serviam para a análise dos pressupostos éticos e filosóficos de Tchernychévski tais quais o ensaio analisado. Por outro lado, isso também revela o quanto, para Tchernychévski, os seus atributos literários estariam a serviço de suas concepções filosóficas e políticas.

240)

Naquilo que, para Tchernychévski, a razão e o cálculo utilitarista – o *egoísmo racional* – forneceriam as bases para os seus sistemas filosófico e ético e garantiriam a sua legitimidade e a sua aplicabilidade na arena política, para Plekhánov, expressariam apenas o vínculo do pensador ao pensamento iluminista, a sua não assimilação do “ponto de vista do desenvolvimento” e, portanto, as limitações do seu pensamento filosófico, ético e político. Quando Plekhánov aproximava o pensamento de Tchernychévski daquele dos pensadores de “períodos iluministas”, ele o associava não apenas ao iluminismo francês, mas a todos aqueles pensadores que, ao longo da história, elaboraram o seu pensamento privilegiando a *razão* em lugar do *desenvolvimento*, como teria feito Sócrates, por exemplo. Obviamente, a expressão “ponto de vista do desenvolvimento” nada mais queria dizer que o *materialismo histórico-dialético*.

Plekhánov concede até mesmo que Tchernychévski tivesse feito aproximações com a concepção dialética e que tivesse – com algum sucesso – incorporado as contribuições hegelianas de maneira crítica. No entanto, assim como Feuerbach, não teria obtido êxito ao assimilar a dialética como método e em propor uma nova relação entre sujeito e objeto, contribuição que, segundo Plekhánov, viria apenas com a obra de Marx e Engels. Tchernychévski trazia apenas o embrião de um materialismo dialético, o que considerava ser um grande avanço, mas incompleto em relação ao *marxismo*.

A marca do iluminismo no pensamento filosófico de Tchernychévski imprimiria uma fragilidade em todo o seu sistema e o impediria de diferenciar dois fenômenos éticos distintos: o *egoísmo* e o *altruísmo*. Para Plekhánov, ao definir o *altruísmo* como um caso particular do *egoísmo*, Tchernychévski transformaria o ser humano em um *ser calculista*, para o qual toda a ação seria precedida de um cálculo utilitarista e, portanto, racional. Plekhánov se opôs a tal concepção desconstruindo exemplos citados pelo próprio Tchernychévski e propôs outra relação entre *altruísmo* e *egoísmo*, que não seria uma relação contraditória, mas uma relação *dialética*.

Vamos, de fato, assumir que estamos lidando com uma sociedade que não é dividida em estratos sociais ou classes. Em tal sociedade, as ações dos indivíduos que coincidem com os interesses do conjunto serão consideradas boas e aquelas que se opõem a estes interesses serão consideradas ruins. Assim, sobre a base do discernimento entre o bem e o mal deve repousar o que pode ser denominado o egoísmo do conjunto, o *egoísmo público*. Mas o egoísmo do conjunto de forma alguma exclui o altruísmo dos indivíduos, o *altruísmo individual*. Pelo contrário, é a sua fonte: a sociedade se esforça

para educar os seus membros individuais de tal forma que eles coloquem os interesses públicos à frente de seus interesses particulares; quanto mais as ações de um determinado indivíduo *satisfizerem* essa exigência da sociedade, mais abnegado, moral e altruísta o indivíduo será. E quanto mais as suas ações forem contra essa exigência, mais interesseiro, imoral e egoísta ele será. (...) [É claro que] cada pessoa é um “eu”, e para cada pessoa cada ideia sobre esta ou aquela ação executada por ela é inseparável da consciência do seu “eu”. Esse fato indiscutível é interpretado pelos “iluministas” de todos os países – em favor de sua teoria do egoísmo racional. (...) Aqui o erro lógico de Tchernychévski manifesta-se o mais proeminentemente. Do fato de que a consciência do seu “eu” nunca deixa uma pessoa quando esta faz considerações sobre as suas ações não se pode concluir, de forma alguma, que todas as suas ações são egoístas. Se o “eu” em questão vê a sua felicidade na felicidade dos outros; se ele tem uma “paixão” por essa felicidade, esse “eu” é chamado de altruísta, não de egoísta. E buscar obscurecer a diferença profunda entre o egoísmo e o altruísmo apenas na base de que as ações altruístas são também acompanhadas nas pessoas por uma consciência de seu “eu” é querer introduzir uma confusão lógica onde a plena clareza é absolutamente essencial. (...) Aconteceu com ele o mesmo que aconteceu muito anteriormente com Holbach e com os outros iluministas do século XVIII que também reduziram tudo ao próprio interesse e também se viram compelidos pela lógica a distinguirem entre o egoísmo calculado e o não calculado.^{cxlvi} (PLEKHÁNOV, 2004, p. 241; 243-244. Grifo do autor)

Plekhánov demonstra como seria o devido tratamento dialético da questão ética entre *egoísmo* e *altruísmo*. Para ele, os fenômenos deveriam encerrar relações contraditórias em si, que se expressariam de acordo com a dinâmica entre a objetividade (a realidade externa ao sujeito) e a subjetividade (as ideias, o seu pensamento). Dessa maneira, nada estaria posto de maneira definitiva ou essencialista, ou seja, não haveria um *ser egoísta* essencial, incólume à história. O *ser* e as suas características definiriam-se em relação dialética com a realidade ou, como dizia Tchernychévski, com as circunstâncias externas. Assim, para se definir o *egoísmo*, dever-se-ia encontrar a sua contrapartida dialética, o *altruísmo*, para se conformar uma unidade dialética. Seguindo tais passos, Plekhánov estabeleceu os conceitos de *altruísmo* e *egoísmo* um em relação ao outro: em uma sociedade hipotética sem classes, quando a ação individual correspondesse ao interesse geral – *egoísmo público*, ela caracteriza o *altruísmo individual*. Caso contrário, seria uma ação *egoísta*. Assim, Plekhánov também satisfaria a relação dialética entre o particular e o geral. Para o autor, esse

processo a partir do qual o altruísmo individual desenvolve-se em função do egoísmo público é um processo dialético, que geralmente escapa à observação dos “iluministas”. Como pessoas que perseguem objetivos essencialmente práticos, os “iluministas” demonstram pouco interesse na dialética dos fenômenos e dos conceitos em geral. Veremos isso justamente no exemplo de nosso autor.^{cxlvii} (PLEKHÁNOV, 2004, p. 246. Aspas do autor)

Plekhánov contrapôs ao *esquema lógico* de Tchernychévski a sua *dinâmica dialética*.²³⁸ A adoção da *razão lógica* em detrimento da *razão dialética* teria levado Tchernychévski a cometer uma “confusão lógica”, ao generalizar equivocadamente a *percepção de si que possui todo indivíduo ao agir* em uma categoria essencialista, o *ser egoísta*. Para Plekhánov, a percepção de si acompanharia todos os indivíduos em suas ações e não seria suficiente para caracterizar a relação ética entre a sua ação e o interesse geral. Tal “confusão lógica” teria sido a mesma cometida por iluministas do século XVIII, como Holbach.

Ora, como já exposto, a proposta ética de Tchernychévski possuía diversas fontes filosóficas, entre elas o materialismo iluminista francês (*materialismo mecânico*, segundo Plekhánov, em contraposição ao *materialismo dialético*), assim como a filosofia alemã (principalmente Hegel e Feuerbach, *idealistas* em última medida, segundo Plekhánov) e a própria tradição dos pensadores russos. Enquanto é mais evidente em sua *Ética* a influência dos materialistas franceses e da filosofia de Feuerbach, outras concepções filosóficas, como a *dialética*, surgem apenas embrionariamente, como bem identificou o próprio Plekhánov. A abordagem ética desenvolvida por Tchernychévski, no entanto, também atende à relação dialética entre a realidade russa, o seu pensamento e o pensamento filosófico europeu. Faltou a Plekhánov salientar e desenvolver tal relação. Ou seja, relacionar as fragilidades e limitações do pensamento ético de Tchernychévski com a realidade do pensador.

É difícil imaginar que, tendo em vista a leitura crítica que Tchernychévski havia feito de Hegel, Mill e outros pensadores, ele tenha cedido tão facilmente a uma “confusão lógica” da maneira como demonstra Plekhánov. Será que a adoção da categoria *egoísmo racional* e da

²³⁸ Curiosamente, Karl Marx submeteu o utilitarismo de Jeremy Bentham a uma crítica semelhante. No Capítulo XXII, de “O Capital” – Transformação de mais-valia em capital (Livro I, Volume 2, Parte sétima, Capítulo XXII, Seção 5), Marx associa o pensamento de Bentham ao iluminismo francês (Helvétius) e critica a ausência da perspectiva dialética: “Bentham é um fenômeno puramente inglês. Mesmo sem excluir Christian Wolff de nossos filósofos, nunca houve, em tempo algum, em nenhum país, ninguém que, como ele, se pavoneasse tão presunçosamente com os lugares comuns mais prosaicos. Nem o princípio da utilidade foi invenção de Bentham. Reproduziu, sem espírito, o que Helvétius e outros franceses do século XVIII tinham dito com agudeza intelectual. Se queremos, por exemplo, saber o que é útil a um cão, temos de conhecer antes sua natureza. Esta natureza não pode ser inferida do princípio de utilidade. Do mesmo modo, para julgar todas as ações, movimentos, relações etc. do homem pelo princípio da utilidade, temos de nos ocupar, antes, com a natureza humana em geral e ainda com a natureza historicamente modificada em cada época. Bentham não faz cerimônia. Com a mais ingênua simplicidade, supõe que o burguês moderno, especialmente o burguês da Inglaterra, é o ser humano normal. O que é útil a essa normalidade humana e a seu mundo, é útil de maneira absoluta. Por esse padrão julga o passado, o presente e o futuro. A religião cristã, por exemplo, é útil porque condena, no plano religioso, os mesmos delitos que o código penal pune no domínio jurídico. A crítica da arte é prejudicial porque perturba a admiração das pessoas honestas por Martin Tupper etc. Com ideias desse jaez, nosso valoroso homem, cuja divisa é “*nulla dies sine linea*” [em latim no original: *nenhum dia sem um linha*], escreveu montanhas de livros. Se eu tivesse a coragem de meu amigo H. Heine, chamaria o Jeremy de gênio da estupidez burguesa”. (MARX, 2009, p. 709)

essência *egoísta* do ser o vinculava diretamente aos *erros* dos materialistas franceses, como Holbach? Não haveria outras possíveis relações que levariam à adoção daquelas categorias por Tchernychévski? Uma possível relação seria o enfrentamento da ética religiosa e a tentativa de afastamento ou de depuração de qualquer conceito que a ela remetesse, como a noção de sacrifício, como já demonstrado neste trabalho. Outra consideração que, ironicamente, escapou a Plekhánov, seria que a concepção do *ser egoísta* fazia Tchernychévski alcançar criticamente o *Espírito* ou a *Razão* hegeliana.

Segundo o historiador polonês Andrzej Walicki, Tchernychévski, seguindo Feuerbach, criticava a sujeição do indivíduo à *Razão Histórica supra-individual* hegeliana; antes, seria o universal que derivaria do individual:

este “egoísmo racional” [segundo Tchernychévski] diferencia-se bastante do que normalmente entendemos por egoísmo. Tchernychévski usou o termo “egoísmo” para sua teoria ética como uma objeção àqueles que, em nome de valores transcendentais, condenavam como “egoísmo” todas as tentativas dos oprimidos para melhorarem o seu destino; era um símbolo de sua desconfiança das ideologias que chamavam os homens a se sacrificarem em nome de objetivos supostamente mais elevados – mais elevados, isto é, do que o próprio homem concebido como um indivíduo humano vivo e concreto. (...) Tchernychévski abrangeu nos fundamentos teóricos do “egoísmo racional” a crítica feuerbachiana de tais hipóstases idealistas como a *Razão* ou o *Espírito supra-individuais*. Feuerbach reivindicou que o universal não tinha uma existência separada independente; que existia apenas como um “predicado do indivíduo”. Isso levou à rejeição das teorias organicistas e historicistas que tratavam a sociedade como um todo orgânico supra-individual sujeito às leis racionais da necessidade histórica. “A vida da sociedade”, Tchernychévski escreveu, “é a soma das vidas individuais”. As leis a que o homem está sujeito são as leis da natureza – as leis de seu próprio organismo. Ele descartou como não científica a sugestão de que poderia haver leis separadas que regessem a evolução da sociedade na linha da *Razão Histórica* de Hegel: a sociedade não era um organismo biológico e, portanto, não poderia se comportar como um ser real.^{cxlviii} (WALICKI, 1979, p. 196-197)

Obviamente, Plekhánov também não concordaria com Tchernychévski em que “a vida da sociedade é a soma das vidas individuais”, o que realmente parece ser uma abordagem inapropriada (apesar de que tal concepção cumpria um importante papel ao conferir legitimidade à ação política da *intelligentsia* populista). No entanto, as considerações feitas acima evidenciam que, ao estabelecer o *egoísmo racional* como parâmetro ético, Tchernychévski não estava incorrendo no *mesmo erro* que incorreram os pensadores dos “períodos iluministas”. Por mais que caracterizasse como *erro* ou apontasse uma “confusão lógica” nas concepções de seu antecessor, Plekhánov, sob pena de fragilizar a sua abordagem

dialética, não poderia estender uma linha inflexível entre todos os pensadores dos “períodos iluministas”.

É certo que a sua crítica a Hegel, ao invés de aproximá-lo definitivamente da dialética e torná-lo capaz de conceber o *materialismo histórico-dialético* – como teria acontecido com Marx e Engels, o fez aproximar-se da concepção do *egoísmo racional* e dos pensadores utilitaristas. No entanto, mesmo que se tratasse de um *erro* ou de uma limitação – segundo Plekhánov –, não foram os mesmos *erros* e limitações cometidos por Sócrates, Helvétius ou Holbach. Tchernychévski estava em diálogo com as questões filosóficas (crítica à Hegel) e políticas (crítica à religião) do seu tempo, mesmo que, ainda assim, compartilhasse alguns princípios filosóficos com os pensadores ditos iluministas.

Em 1928, Lunatchárski também se voltaria para o pensamento ético de Tchernychévski, analisando em conjunto a obra do pensador e a crítica elaborada por Plekhánov. Em uma conferência feita na Seção de Literatura e Arte da Academia Comunista,²³⁹ em 9 de fevereiro de 1928, o primeiro Comissário do Povo para Educação, defendeu os valores estéticos de obra literária de Tchernychévski e validou a sua Ética como referência para a elaboração de uma *moral proletária*. Com a conferência, intitulada “Ética e Estética em Tchernychévski: um avaliação contemporânea”,²⁴⁰ Lunatchárski pretendia *restaurar* a imagem do pensador russo, até então visto apenas como um intelectual puramente racional, seco e frio, tanto por seus adversários quanto por seus admiradores (entre estes últimos, Lunatchárski incluía Plekhánov). A partir da leitura dos registros amorosos de Tchernychévski, compilados em seu “Diário de minha relação com aquela que é agora a felicidade da minha vida”, que havia sido recentemente publicado, Lunatchárski encontrou evidências capazes de reconfigurar a imagem vigente de Tchernychévski.

Tchernychévski, o educador, o iluminista próprio do século XVIII – esta é a principal tese de Plekhánov em sua descrição. Os iluministas do século XVIII foram, como é sabido, intelectuais *par excellence*, pessoas para quem a abordagem racional era suprema, pessoas completamente incapazes de apreciar o [ato] instintivo e subconsciente; em vez de se aproximarem dos fenômenos a partir de um ponto de vista histórico ou, como disse Marx, dialético, elas tratavam as suas questões a partir do entendimento lógico, do senso comum, a partir das exigências do intelecto. (...) [No entanto,] Em sua

²³⁹ Refere-se à *Коммунистическая академия (Kommunistitcheskaia Akademia, “Academia Comunista”)*, fundada após a Revolução de 1917 para abrigar as pesquisas de cunho marxista. A Academia Comunista existiu em paralelo à Academia de Ciências (antiga Imperial Academia de Ciências, fundada por Pedro, O Grande) e foi desarticulada por Stalin em 1936, no início do período dos expurgos soviéticos. O artigo em análise de Lunatchárski foi publicado no número XXV do *Вестник Коммунистической академии (Vestnik Kommunisticheskoi Akademi, “Boletim da Academia Comunista”)*.

²⁴⁰ Em russo, *Этика и Эстетика Чернышевского Перед Судом Современности (Etika i Estetika Tchernychevskogo Pered Sudom Sovremennosti)*.

definição de Tchernychévski como um iluminista, Plekhánov não diz que ele próprio é um intelectualista. (...) Eu quero restaurar a imagem do Tchernychévski real, como uma pessoa largamente emocional e de uma natureza sensitiva: poder-se-ia mesmo chamá-lo de um homem de coração. Ele era um homem de grandes paixões e de uma vida verdadeiramente real, possuía um fervor apaixonado pela vida e pelos acontecimentos reais de sua existência privada e até mesmo íntima. É justamente essa imagem de Tchernychévski que eu quero recriar, uma vez que, na verdade, a sua ética e a sua estética não se deveram à sua intelectualidade, nem ao seu unilateralismo, mas aos seus poderosos sentimentos apaixonados e à sua natureza multifacetada, ao seu realismo que só pode ser interpretado como um amor à vida, como uma manifestação da sua força vital colossal. Se eu tiver sucesso em recriar essas qualidades, então o retrato de Tchernychévski será muito diferente e terá que ser, provavelmente, reavaliado.^{cxlix} (LUNATCHÁRSKI, 1965)

A leitura dos diários amorosos de Tchernychévski fez com que Lunatchárski descobrisse e se convencesse da coexistência entre razão e emoção na atividade do pensador e até mesmo da supremacia dos seus “poderosos sentimentos apaixonados” sobre a sua intelectualidade. Essa descoberta se deu contrariando a análise anterior feita por, entre outros, Plekhánov, para o qual em Tchernychévski despontavam características marcadamente iluministas. A conferência de Lunatchárski dar-se-ia, a partir de então, através da exposição do pensamento de Tchernychévski, da análise de Plekhánov e dos seus comentários e críticas em relação aos dois pensadores. Lunatchárski destacou os pontos que considerava válidos na crítica de Plekhánov e inclusive consagraria a obra deste como a *melhor pintura* já feita até então de Tchernychévski. Apesar disso, tal pintura seria uma análise insuficiente, em parte devido às limitações do próprio Plekhánov na assimilação do *materialismo histórico-dialético*, em parte pelo advento de uma nova realidade após a Revolução de 1917.

Em relação a Tchernychévski, Lunatchárski – assim como Plekhánov, apesar de mais complacente – sinalizou as limitações do pensador em relação ao mesmo *materialismo histórico-dialético*, destacando no entanto o seu caráter passional e vigoroso, recém-descobertos por ele e que poderiam legitimar as suas concepções estéticas e éticas para os olhares marxistas. Uma vez desconstruída a imagem então vigente de um Tchernychévski iluminista e atribuindo-lhe um caráter e atitudes que o aproximariam de uma postura mais apropriadamente dialética, não apenas a sua imagem seria *recriada*, como a sua obra e a sua própria vida poderiam servir de referência para a Rússia soviética.

Deve-se lembrar que a conferência de Lunatchárski foi pronunciada perante a Academia Comunista, na qual gozava de reputação o pensamento de Plekhánov (apesar de seu passado menchevique), assim como a sua obra integrava obrigatoriamente a biblioteca

soviética.²⁴¹ Assim, trazer uma nova abordagem de Tchernychévski impunha ao comissário a tarefa de dialogar com abordagens anteriores, principalmente com a volumosa biografia crítica da vida e obra do pensador publicada por Plekhánov na Rússia em 1909.²⁴² A releitura de Tchernychévski e a sua *recriação* perante a Academia Comunista seria feita enfatizando-se a crítica comum entre os bolcheviques contra Plekhánov, a de ser um *intelectualista*, de negligenciar o papel do indivíduo diante das forças sociais, ou seja, a de ser um destacado marxista a meio caminho. Sacrificar-se-ia Plekhánov em nome de Tchernychévski. Ao analisar as possibilidades de ação de um ser humano diante de um dilema ético Lunatchárski comparou as concepções éticas de um de outro:

Você acha que foi você quem fez a escolha? Plekhánov contesta. Não; foi a sua formação e o seu caráter que escolheram por você, e a sua formação e o seu caráter não dependem de você. Muita coisa depende das características do corpo em que você nasceu e ainda mais do tipo de gostos, instintos e concepções que a vida social, da qual você faz parte, desenvolveu em você. Isso é, claramente, verdadeiro; mas a partir disso parece que deveríamos concluir que, na esfera da moral, nós também somos, em maior ou menor grau, [apenas] observadores. Nós assistimos às pessoas agirem, mas descobrimos que elas não estão, na realidade, agindo de maneira alguma, ou seja, elas não estão executando ato algum. Um processo está sendo realizado, no qual não são as pessoas que estão escolhendo, mas algo nelas que está escolhendo. Esse algo é uma coisa social; em toda parte, em tudo, vemos apenas a disseminação do oceano social. Em ninguém pode haver qualquer desejo ativo, qualquer criação ativa. [Por outro lado,] O ponto de vista de Tchernychévski é o da atividade humana. Ele diz que o homem escolhe o mal menor ou o maior bem e que é guiado por isso na vida; o homem, por essa razão, é um egoísta. Dizer: eu sou um herói, um benfeitor etc., não tem sentido. Todo mundo faz o que é da sua preferência. Se, ao gostar de algo, outros também o fazem, tanto melhor. Tchernychévski considera que uma pessoa agradável, corajosa e honesta não pode exigir qualquer recompensa para si mesmo. Tal pessoa receberá a sua recompensa da sua própria ação. Essa é uma atitude muito bonita, honesta e pura, mas de nenhuma maneira o ponto mais importante. O que é importante é a teoria do comportamento do homem. Como Holbach e Helvétius, Tchernychévski pensava que o homem escolhe as leis de seu comportamento; Plekhánov diz, por outro lado, que tudo acontece de acordo com uma lei e que não há escolha; o homem tem apenas a ilusão de que está escolhendo, quando na realidade ele escolhe de acordo com as leis de sua natureza, uma natureza que surgiu como resultado de influências sociais.^{cl} (LUNATCHÁRSKI,

²⁴¹ Segundo Lênin, “a melhor exposição da filosofia do marxismo e do materialismo histórico é a feita por Plekhánov (...) Penso que não é demais observar aos jovens membros do partido que não é possível tornar-se um verdadeiro comunista, dotado de consciência de classe, sem estudar – friso estudar – tudo o que Plekhánov escreveu sobre filosofia, pois é o que há de melhor na literatura internacional do marxismo” (LÊNIN apud PLEKHÁNOV, 2000).

²⁴² Em 1928, mesmo ano em que Lunatchárski proferiu a sua conferência, foi publicada a biografia em dois tomos *Н. Г. Чернышевский. Его жизнь и деятельность* (“N. G. Tchernychévski – vida e obra”), do jornalista e historiador Iúri M. Steklóv. Lunatchárski, no entanto, refere-se apenas uma vez em sua conferência ao trabalho de Steklóv, criticando-o. Para o comissário, Steklóv se equivocava ao não considerar Tchernychévski um utopista e ao querer torná-lo um precursor do marxismo da Rússia.

1965)

O elemento principal da crítica de Plekhánov a Tchernychévski, o seu *egoísmo racional*, é elogiado por Lunatchárski em contraposição a certo caráter puramente sociologista do primeiro. Para Lunatchárski (assim como para o historiador Walicki, como exposto anteriormente), o *egoísmo racional* representava o ponto de vista da *atividade humana* na Ética de Tchernychévski em oposição às *leis sociais* defendidas por Plekhánov.

Assim como este último, Lunatchárski também acreditava que haveria “períodos iluministas” na história, nos quais despontaria a fé na razão. Para Lunatchárski, tal fenômeno decorreria da *luta de classes*. Haveria momentos em que o choque entre as *classes* provocaria abalos na moral vigente, estabelecida pela *classe* dominante. A vanguarda da *classe* insurgente, na luta contra a *classe* decadente, proclamar-se-ia então livre de seus antigos padrões morais e deveres sociais, posto que estaria fundando uma nova ordem e uma nova moral. Tal estado da luta de *classes* exacerbaria o sentimento de liberdade da vanguarda – que poderia chegar ao paroxismo do *egoísmo* – e instrumentalizaria a razão na luta contra a antiga moral e no estabelecimento simultâneo de novos padrões de comportamento.

O pensamento ético de Tchernychévski, portanto, corresponderia *objetivamente* às circunstâncias históricas do seu tempo e seria, apesar das limitações do ponto de vista dialético, o mais apropriado para impulsionar a *atividade criativa* na situação de colapso da *classe* dominante. Lunatchárski acentuou em diversas passagens a contradição entre a *atividade humana* em Tchernychévski e as *leis sociais* em Plekhánov.

“É necessário cooperar com a realidade”^{eli} (LUNATCHÁRSKI, 1965). Através dessa máxima, legitimada pela sua nova compreensão sobre o legado de Tchernychévski (ao atribuir um caráter ativo à sua Ética e isentá-la de suas limitações), Lunatchárski buscava os fundamentos para a elaboração e consolidação de uma ética propriamente soviética ou de uma *moral proletária*.

Todos nós percebemos, é claro, que, por exemplo, a formação de um novo padrão moral de que precisamos é um processo social complexo. Mas isso significa que não deveríamos interferir ativa e definitivamente na revisão dos fundamentos da moralidade? (...) A burguesia se esforça para educar, para transformar certos reflexos e modos de comportamento em instintos [sociais]. Temos de fazer isso também. Temos que fazer isso na creche, na escola, por meio da influência direta no meio, influenciando uns aos outros e a nós mesmos, de modo que os caracteres proletários triunfem e se tornem instintivos – para que eles se transformem, como disse Vladimir Ilítch, em um moral proletária. (...) Isso é devido a que, no período em que estamos vivendo, as obrigações que nos são colocadas e o comportamento que este

período dita para nós são iguais àqueles que Tchernychévski imaginava existir em sua vida. (...) Tchernychévski imaginava que ele era um grande mestre da vida, que ele iria reunir em torno de si um partido, um partido da *intelligentsia*, que reorganizaria a vida e criaria uma moral nova e racional; ele imaginou que ele seria capaz de provar que essa era de fato uma moral racional e que qualquer outra forma de moralidade era inválida. Mas suas ideias sobre o período em que vivia e do papel que ele cumpriria eram ilusórias. Nós, no entanto, estamos em posição de fazê-lo. (...) Nós já estamos no ponto de virada. Nós já temos o início de uma sociedade socialista e a ditadura de uma classe politicamente consciente – o proletariado; em nós mesmos carregamos a consciência da classe que é a criadora do destino da humanidade. Isso significa que a consciência, a consciência organizada, está adquirindo entre nós um poder cada vez maior. Esse poder não é ilimitado – talvez seja muito limitado: os fenômenos devem primeiro ser cuidadosamente analisados antes de poderem ser influenciados; eles devem ser avaliados corretamente para que não haja erros mas, apesar disso, não deixa de ser possível influenciá-los e alterá-los. A moral humana, as regras de comportamento, podem ser incluídas aqui.^{clii} (LUNATCHÁRSKI, 1965)

Ao conceber o indivíduo como capaz de agir sobre a realidade (graças à sua nova compreensão da Ética em Tchernychévski), sem ser definitivamente condicionado por ela, mas em relação dialética com aquela (graças à sua compreensão sobre o *materialismo histórico-dialético*), Lunatchárski concluiu que a ação consciente de uma classe – o proletariado, sob a forma da ditadura de classe – sobre a realidade não seria apenas possível mas, diante do compromisso com o destino da humanidade, necessária. O debate filosófico com Plekhánov cedia espaço à questão política pungente para o comissário: o papel do estado soviético na elaboração da moral proletária. Ele se dirigiu a Tchernychévski – através da necessária crítica filosófica e política ao menchevique – não apenas como um pensador que fazia uma aproximação intelectual, mas como um homem de estado.

Isso explica porque estamos nove décimos de acordo com Plekhánov; mas, por sobre sua cabeça, estendemos as nossas mãos para este socialista utópico que atribui tão grande importância para o poder da razão e da vontade humanas. (...) isso tem mostrado que, à medida que o proletariado torna-se mais organizado, uma vez que já possui o poder em suas próprias mãos, a esfera de influência da vontade e da razão se alargará cada vez mais – e não como os utopistas imaginavam, mas na realidade. É por isso que a ética e a estética de Tchernychévski e as suas ideias [antes] ilusórias sobre o poder da razão do homem sobre a realidade parecem muito próximas de nós agora e uma grande parte das críticas de Plekhánov a Tchernychévski não são mais válidas. Por essa razão, não posso concordar com o camarada Steklóv quando diz que Tchernychévski não era um utopista; mas também não concordo com Plekhánov, que diz que, sendo Tchernychévski um utopista, todo o seu sistema ético e estético era completamente inútil, que ele se aproximou dessas questões da maneira que fez justamente porque ele era um utopista e que nenhum dos seus ensinamentos pode ser colocado em uso. As ideias de Tchernychévski são importantes para quem está certo da vitória,

importante para nós porque estamos construindo o socialismo e construindo-o de forma consciente, porque temos o poder real, ainda que limitado, sobre os acontecimentos.^{cliii} (LUNATCHÁRSKI, 1965)

Há certa dose de pragmatismo político na tarefa de catapultar o pensamento ético de Tchernychévski da condição de *iluminista* ou aquém do *materialismo histórico-dialético* – como salientou Plekhánov, à condição de visionário da nova *moral proletária*, como pretendia Lunatchárski. Tal esforço político não se daria sem prejuízo da abordagem filosófica. Apesar de válidas as suas críticas a Plekhánov naquilo que o autor pretendeu simplificar a figura e os *erros* de Tchernychévski em uma comparação direta com os pensadores dos “períodos iluministas”, Lunatchárski fez concessões indevidas ao pensador e teceu interpretações inapropriadas se se considerar a fragilidade de sua argumentação.

Poder-se-ia perguntar: os registros de seu diário amoroso seriam suficientes para tornar Tchernychévski “um homem de coração” com “poderosos sentimentos apaixonados”, quando diversos outros registros do próprio autor e de testemunhos próximos (sua própria esposa, por exemplo) indicavam se tratar de um indivíduo circunspecto e contido? Se sim, dotar Tchernychévski de “poderosos sentimentos apaixonados” seria o suficiente para se atestar o seu talento artístico ou a sua perspicácia filosófica? A subjetividade de Tchernychévski é um terreno bastante contraditório e complexo, que pode se tornar ainda mais inextricável quando se pretende extrair dela conclusões filosóficas e políticas definitivas.

Diante da verdadeira batalha que Tchernychévski ergueu contra a noção de sacrifício, tanto em seu ensaio quanto em seu romance “O que fazer?”, no qual cada personagem explica pormenorizadamente ao leitor que todas as suas ações são motivadas unicamente pelo egoísmo, seria apropriado interpretar o contrário, ou seja, que o autor era a favor do *sacrifício*? Lunatchárski pergunta-se, respondendo em seguida: “Ele negou o auto-sacrifício, o fato de que um homem pode morrer por seus entes queridos, pelo seu país, por um ideal etc? Tchernychévski não o negou”^{cliv} (LUNATCHÁRSKI, 1965).

As interpretações filosóficas de Lunatchárski sobre o pensamento de Tchernychévski nesta conferência estavam visivelmente imbrincadas com a tarefa política colocada: a constituição dos fundamentos da ética soviética ou da *moral proletária*.

Obviamente, o fato da questão política estar mais evidente em Lunatchárski – que, inclusive, não a nega – do que em outros comentadores de Tchernychévski não invalida as suas considerações por completo. Ao contrário, auxilia sobremaneira na compreensão do pensamento ético de Tchernychévski, na medida em que destaca uma categoria que lhe aparece apenas intuitivamente e entrelaçada à concepção do *ser egoísta*, a *atividade humana*.

O que permite definir com mais precisão o espaço que ocupa a Ética de Tchernychévski dentro do triângulo delimitado pelo *materialismo iluminista francês*, pelo *utilitarismo* e pela *filosofia alemã*, aproximando-se mais claramente desta última aresta, especificamente do pensamento feuerbachiano.

Considerações Finais

Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski nasceu em uma família tradicional de clérigos na província russa e se tornou um dos maiores expoentes da *intelligentsia* entre as décadas de 1850 e 1860. Por conta de sua origem humilde e da nova configuração social que assumia o império russo ao longo do século XIX, pertencia ao grupo social designado como *raznotchíntsy*, ou seja, estava na fronteira entre os grupos sociais já estabelecidos, como a nobreza, o clero, os comerciantes e artesãos moradores das cidades e os camponeses. Pertencia a um estrato do clero sem, no entanto, perfazer as fileiras da Igreja Ortodoxa. Residia na cidade – Sarátov e São Petersburgo – mas não era comerciante, nem artesão. Como filho de clérigo, estudante universitário e, em seguida, jornalista, não recolhia a capitação. Ocupava o justo entre-espaço que era preenchido pelos chamados *raznotchíntsy*.

A formação educacional de Nikolai Tchernychévski, tanto em família, como no seminário de Sarátov, já havia preparado um adolescente bastante crítico e disposto a fazer com que a Rússia desse ao mundo as suas próprias contribuições não apenas no campo militar e político, como também na área do conhecimento. Quando chegou na Universidade de São Petersburgo, em 1846, Tchernychévski já era um rapaz dotado de forte sentido de dever, que ultrapassava o simples cumprimento das expectativas e obrigações familiares, alcançando a *glória* de se dedicar à nação, como ele próprio havia registrado. Talvez imbuído desse mesmo espírito, Vassíli Lobodovski tivesse deixado a província em direção a São Petersburgo no mesmo período. Ou, com o mesmo sentido de missão, tivesse Nikolai Dobroliúbov partido de Níjni Nóvgorod em direção a São Petersburgo em 1853. Em comum, os três tinham a mesma sólida formação religiosa, o mesmo brilhantismo intelectual e a surpreendente disposição que demonstrariam em abrir mão da fé em nome do conhecimento secular, voltando-se inclusive contra a sua crença anterior.

Quando Tchernychévski ingressou na Universidade de São Petersburgo, a sua verve enérgica e o seu extremo rigor se desenvolveram ainda mais. Através dos primeiros contatos com Mikhail Mikháilov (1846), Khanykov (1848) e Lobodovski (1848), descobriu a nova filosofia alemã, principalmente a obra de Ludwig Feuerbach. Foi em seus anos de formação acadêmica que Tchernychévski conheceu, admirou e criticou Hegel; que conheceu o materialismo feuerbachiano e os seus divulgadores, tais como Ludwig Büchner; que conheceu os trabalhos de Aleksandr Herzen e Vissarion Bielínski; e que abdicou da fé cristã em nome

do socialismo dos franceses Louis Blanc e Alexandre Ledru-Rollin. Entrou na universidade temente a Deus e, quando a deixou, quatro anos mais tarde, chegava a cogitar a eclosão de uma revolução violenta na Rússia, protagonizada pelos camponeses. O que torna tal transformação ainda mais surpreendente, era o fato dela ter se dado sob os anos duros do império do czar Nicolau I, quando todo o ensino universitário era rigorosamente controlado e qualquer iniciativa contestadora, censurada (principalmente após a Primavera de 1848 na Europa ocidental). A sua formação política e filosófica se daria entre os seus colegas mais radicais ou nos círculos de discussão literária e política de que se aproximou, únicos espaços em que tinha acesso à literatura clandestina e que poderia participar de discussões livres.

A partir de 1853, Tchernychévski se dedicaria à carreira de crítico literário e desenvolveria uma linha semelhante àquela iniciada por Bielínski, que unia o comentário estético a uma forte crítica social. Tal característica, cada vez mais saliente no jovem jornalista, seria o elemento que marcaria a sua aproximação com a nova juventude radical que engendraria o movimento niilista na década de 1860 e o seu afastamento daqueles que se tornariam os moderados da geração anterior. Assim como Bielínski, Tchernychévski era um *raznotchinets*, e cada vez mais a *intelligentsia* acolhia em seu meio, por razões históricas, sociais e políticas determinadas, elementos oriundos das “posições sociais diferentes”. A geração da *intelligentsia* que se formaria no limiar da prisão de Tchernychévski, em 1862, já seria designada por alguns como a *intelligentsia raznotchíntsy*, os “filhos”, cujo traço mais marcante seria a radicalização em relação à geração anterior de 1840.

A radicalização da geração de 1860 se deveu em grande parte a um movimento filosófico ocorrido no interior da *intelligentsia*: à passagem da filosofia de Hegel à filosofia de Feuerbach, que já havia sido iniciada também pelo próprio Bielínski. A trajetória do pensamento filosófico de Tchernychévski também deixou evidente essa transição e a sua afiliação à filosofia feuerbachiana constituiria um traço declarado da nova postura da *intelligentsia*, cada vez mais resolvida à *ação* em relação aos *homens de ideias* de 1840. Tchernychévski compareceu como verdadeiro personagem catalisador das novas tendências da *intelligentsia* russa para a geração de 1860, unindo o elemento social *raznotchinets* a uma nova base para o pensamento crítico russo, a filosofia de Feuerbach.

No período em que exerceu suas atividades em liberdade, durante os anos de 1853 a 1862, Tchernychévski dedicou-se à elaboração de artigos jornalísticos e ensaios voltados aos mais variados temas, indo desde a crítica literária à filosofia, à política e à economia. Lançando mão da linguagem esópica, transitou sobre os temas pungentes na sociedade russa e europeia de então, sempre instilando noções socialistas de acordo com a sua interpretação dos

franceses e concepções materialistas, principalmente a partir de sua abordagem feuerbachiana.

Em 1860, publicou o que se tornaria o seu mais importante ensaio filosófico, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, uma clara alusão à filosofia de Feuerbach. A pretexto de revisar o trabalho de Piótr Lavrov, “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”, Tchernychévski registrou as suas ideias sobre a relação do intelectual com a sociedade e esboçou as suas concepções sobre o materialismo filosófico, sobre a epistemologia e o método, e sobre a ética. Em uma escrita que transitava entre a argumentação filosófica e a crítica às instituições tradicionais da sociedade russa (principalmente contra a religião e a autocracia), Tchernychévski deixou inscritas as suas influências filosóficas que iam além de Feuerbach, como o alemão Ludwig Büchner, os materialistas franceses do século XVIII e os utilitaristas ingleses, com destaque para Jeremy Bentham e John Stuart Mill.

Em “O Princípio Antropológico na Filosofia”, Tchernychévski deixou registradas duas grandes premissas de seu pensamento. Após realizar uma breve análise histórica, política e filosófica de pensadores como Lavrov, Simon, Mill e Proudhon, o pensador russo concluiu sobre como as relações históricas e políticas agiam e interferiam no desenvolvimento intelectual do ser humano, fosse impulsionando-o ou retardando-o. As mudanças de posição política e filosófica de Simon, à medida que se alterava o quadro político francês no período pré e pós-1848, revelavam o quanto as suas ideias eram influenciadas pela política contemporânea, ao contrário do que Simon queria demonstrar em sua obra *La Liberté*. A mudança de posição de Mill em relação ao voto secreto, em 1859, demonstraria, por outro lado, como a sua própria condição política e de *classe* poderia influenciar a sua filosofia, que buscava refúgio no racionalismo a fim de não ceder às pressões progressistas dos trabalhadores. Já com Proudhon, demonstrou como a sua história e a sua posição de *classe* obstaculizaram o seu próprio desenvolvimento intelectual, terminando por limitar o alcance de sua atividade filosófica. O grande parêntese histórico-filosófico com que iniciou o seu ensaio guardava, portanto, a sua primeira premissa, já relacionada ao seu materialismo filosófico: a existência real humana era que forjava o pensamento humano, em uma relação dinâmica que poderia conter tanto *limites* quanto *superações*. Tchernychévski também deixou escapar um prenúncio, não concretizado neste ensaio, de uma teoria de *classes sociais*, haja vista a sua análise sobre o comportamento de *classe* em Mill e sobre os limites impostos ao desenvolvimento intelectual de Proudhon por sua condição de *classe*.

Os limites e superações individuais dos pensadores analisados compartilhariam, apesar de por motivos distintos, uma limitação mais ampla, que tornaria os seus escritos filosóficos

todos insuficientes. Surgia, assim, a sua segunda premissa: a aproximação ou a assimilação da filosofia alemã contemporânea, ou seja, da filosofia feuerbachiana, era o critério da cientificidade e legitimidade do pensamento. Pode-se arriscar que, para Tchernychévski, a filosofia de Feuerbach correspondia ao próprio critério da verdade, que atenderia mais adequadamente às exigências da prática social e política.

Do ponto de vista estritamente filosófico, o trabalho de Tchernychévski auxiliou a disseminar entre a *intelligentsia* radical russa a obra de Feuerbach e do seus seguidores mais populares: Büchner, Moleschott e Vogt. Como registrado por Engels, Feuerbach correspondeu ao ápice da contestação da filosofia hegeliana na Europa e teria sido ele próprio o precursor do materialismo histórico-dialético (ENGELS, 1982). Apesar de todas as suas limitações apontadas *a posteriori* por pensadores materialistas, Tchernychévski proporcionou o diálogo da *intelligentsia* russa com o filósofo materialista mais profícuo de sua geração.

Analisando a sua assimilação da filosofia feuerbachiana, pode-se constatar que Tchernychévski comportava-se como um verdadeiro discípulo do filósofo alemão. Ou seja, o seu comportamento crítico em relação à obra de Feuerbach era inexpressivo e a sua atitude – como, inclusive, sempre o afirmava – era de um divulgador da *antropologia*, não de um novo elaborador. Dessa maneira, era procedente a crítica de Plekhánov quando dizia que as limitações de Tchernychévski correspondiam às limitações de Feuerbach. A sua assimilação dos materialistas vulgares, no entanto, em particular de Büchner, parecia um pouco mais matizada, tendo preservado o aspecto filosófico feuerbachiano quando o cientista aproximava-se perigosamente do reducionismo empirista. Como visto, houve momentos em que Tchernychévski suscitou discussões importantes, como sobre o *inconsciente* que, no entanto, não foram aprofundadas.

Do ponto de vista político, Tchernychévski trouxe contribuições ainda mais relevantes. Se por um lado a concepção da *verdade* como *necessidade imperativa* o colocava em par com os pensadores iluministas e o limitava filosoficamente, por outro lado, a defesa da verdade científica e filosófica o posicionava na dianteira da disputa política contra o obscurantismo da religião e do regime czarista. Não se pode perder de vista que Tchernychévski travava uma disputa política e filosófica em um espaço bastante limitado pela censura. Por conta disso, as suas palavras terminavam sempre por atingir um significado para além daquele estritamente permitido. Por mais que, aos olhos do futuro, a sua exortação final parecesse de todo limitada à causa da verdade, não se pode desconsiderar a eficácia de sua propaganda filosófica e de seu chamamento político, que reverberava de forma decisiva entre a juventude radical.

O traço mais marcante está precisamente em que, neste trabalho filosófico de Tchernychévski, o que se vê é de certa maneira uma instrução política. Os próprios Feuerbach e Büchner também percebiam na filosofia e na ciência uma consequência e uma eficácia política imediatas. A *antropologia* surgiu como contradição filosófica, como debate, requisitando para o ser humano a totalidade, o pensamento e a ação. Esta associação entre filosofia e política, que já possuía certa tradição na *intelligentsia* russa, foi reforçada por Tchernychévski em um novo patamar. Não bastaria ao *homem instruído* contestar a ordem vigente, ele teria que agir. Tchernychévski situou-se exatamente no vértice onde o *homem supérfluo* da geração russa de 1840, transformou-se no *populista* ou mesmo no *radical* a partir da geração de 1860. Sem dúvida, a sua obra contribuiu para que se arraigasse na juventude de 1860 não apenas uma *nova filosofia*, mas um *novo comportamento*.

No tratamento das questões epistemológicas, os pensamentos de Tchernychévski, Büchner e Feuerbach firmariam um laço mais forte e evidente do que nos outros temas da filosofia. Partindo de Feuerbach, tanto Büchner quanto Tchernychévski corroboraram e acentuaram as relações propostas pelo alemão entre a ciência, a filosofia e o método. O percurso epistemológico de Tchernychévski tratou, de início, da relação entre as ciências morais – entre as quais a própria filosofia e a história – e as ciências exatas ou naturais. Haveria a princípio uma defasagem metodológica das ciências morais em relação às ciências exatas que seria equacionada não através de uma nova e específica epistemologia voltada às ciências morais, paralela e tão válida quanto a das ciências exatas, com métodos e procedimentos próprios. Em Tchernychévski, as ciências morais assumiriam os postulados e procedimentos das ciências exatas. Às questões morais que restassem insolúveis, a própria investigação, à medida que progredisse no tempo, atribuiria respostas e soluções, tal qual observado por Feuerbach. A ignorância não deveria justificar, muito menos legitimar, a evasão da ciência e a adoção de crenças supranaturais ou sobre-humanas.

As ciências morais desenvolveriam seus trabalhos, exerceriam seus métodos e emitiriam seus resultados tais quais as ciências exatas. Também elas eram tributárias dos princípios do sensualismo e da causalidade. As suas questões ainda insolúveis não eram devidas a um suposto caráter que lhes fosse peculiar, inexato, mas apenas ao estágio ainda incipiente de seu desenvolvimento. Os seus fatos, provas e resultados seriam tão irrefutáveis quanto aqueles comprovados pelas ciências exatas. Portanto, as ciências morais também revelariam a *verdade* e quanto mais o faziam, mais simples se tornariam.

Além do método empírico nas ciências morais, Tchernychévski apresentou o método

da *dedução negativa*, segundo o qual a dificuldade em positivar conceitos relacionados a fenômenos desconhecidos seria satisfeita parcialmente pela maior facilidade em negar possibilidades ao desconhecido de acordo com o já conhecido. Tal método, por mais que não levasse à positivação de novo conhecimento, seria suficiente para afastar conjecturas de ordem fantástico-religiosas e idealistas. Aliado a ele, haveria a maneira simples e direta da nova metodologia, que habituaria o homem instruído à reflexão filosófica de acordo com os próprios objetos e fatos da realidade, tornando supérfluos o rebuscamento filosófico tradicional e as doutrinas religiosas. Tratava-se de uma *nova filosofia* feita por um *novo filósofo* para um *novo homem*.

O postulado ontológico de toda a sua filosofia era dado pelo próprio homem, concebido materialmente, sensualmente, empiricamente, historicamente e politicamente. Tal homem respondia a uma *necessidade* de descobrir-se, reconstruir-se livre dos preconceitos passados e progredir. Para aquele *novo homem*, a ciência e a verdade eram *necessárias*. De maneira que a epistemologia em Tchernychévski, a ciência da ciência, enredava-se com a fé na ciência. O que torna mesmo compreensível que o olhar de relance sobre “O Princípio Antropológico na Filosofia” o pudesse classificar, também ao seu autor, como positivista ou, como disse o próprio Engels sobre Büchner, como um *pregador ambulante do materialismo*.

No entanto, o olhar mais atento é capaz de perceber em “O Princípio Antropológico na Filosofia”, bem como nos demais ensaios de Tchernychévski, um movimento filosófico mais complexo, representativo de toda uma geração da *intelligentsia* russa. Se havia em um extremo certa limitação positivista, havia por outro a tentativa de superação da forte tradição religiosa russa, bem como a superação de toda escola filosófica até Feuerbach, com destaque para a ultrapassagem do hegelianismo.

Estava necessariamente vinculado à sua filosofia materialista o *interesse da vida e do homem*, o que não seria outra coisa senão se colocar a serviço da emancipação geral da sociedade russa em relação à tutela czarista naquele momento. Qualquer tentativa de sistematização teórica de um pensador russo membro da *intelligentsia* reformista ou radical em meados do século XIX não poderia deixar de considerar este aspecto: havia nos trabalhos daqueles pensadores a convicção de que as suas palavras tinham força material, de que não jaziam apenas nos papéis. O calor do tempo aproximava, mais que o comum, a filosofia e a política. Havia um apelo prático visível em sua teoria, além da crítica a toda outra filosofia que assim não se comportasse. Tchernychévski trouxe contribuições importantes para ambas, apesar de algumas limitações que são compreensíveis dada a conjuntura repressiva e limitante em que desenvolveu os seus trabalhos. O ápice de seu pensamento filosófico seria a sua

elaboração sobre a filosofia prática, a Ética, verdadeira ponte entre o pensamento e a ação política.

A amplitude dos temas suscitados por Tchernykhévski nos limites da discussão ética – desde a filosofia até as suas consequências políticas, passando pela biologia, pela psicologia e pela sociologia – e as relações que teceu entre eles conferem à sua Ética uma característica sintética. As suas premissas filosóficas eram consagradas como científicas – o materialismo feuerbachiano; o seu método era referendado e legitimado pelas *ciências naturais* – o empirismo; o seu modelo era validado – o princípio da utilidade; e a sua aplicabilidade era comprovada por diversos exemplos particulares e históricos, o que chancelaria a ação política. A Ética, portanto, lhe era um espaço de síntese entre filosofia, moral e política, todas dividindo o mesmo alicerce da razão.

A preponderância que atribuía à razão lógica também o associava aos materialistas iluministas franceses. No entanto, tal preponderância, sem se considerar elementos rudimentares do pensamento dialético que despontavam em sua elaboração teórica e a relação desta com correntes filosóficas e políticas contemporâneas, poderia levar a uma classificação inadequada de sua Ética como sendo representativa de certo Iluminismo tardio russo. Se por um lado é clara a influência de pensadores materialistas franceses do século XVIII, como Holbach e Helvétius, por outro lado, constata-se também a influência de pensadores posteriores ao Iluminismo francês, como Jeremy Bentham, John Stuart Mill, além do filósofo de quem toma emprestado a base de seu pensamento, Ludwig Feuerbach. Assim, se Tchernykhévski sorveu da fonte do materialismo francês e de seus pensadores iluministas, a sua aproximação com o Iluminismo também era matizada pelas contribuições de correntes posteriores e contemporâneas. Expressava-se em sua Ética, uma assimilação sintética e particular das diversas correntes filosóficas (o iluminismo francês, o utilitarismo inglês e a filosofia alemã) e políticas (anarquismo, socialismo, comunismo). A tradição crítica e literária russa também o influenciava de maneira marcante, principalmente através dos legados críticos de Vissarion Bielínski e Aleksandr Herzen.

A partir dessas inúmeras influências e do diálogo com as questões do seu próprio tempo, ensejado particularmente por sua atividade como jornalista e crítico literário, Tchernykhévski elaborou um verdadeiro *sistema ético*. O materialismo francês e o utilitarismo inglês o levaram à aplicação da *razão lógica*, ao *princípio da utilidade* e à consideração do papel das *circunstâncias externas* sobre o comportamento humano. Já a filosofia humanista feuerbachiana, através de sua crítica à religião e ao hegelianismo, o aproximou da concepção da *vontade*, da *liberdade* e da *atividade humanas* diante da influência das circunstâncias

externas. Também nomeou essa relação ética de *egoísmo racional*. Por fim, atribuiu duas escalas de valoração ética ao seu sistema, uma que estabelecia uma relação entre a *utilidade* e o *bem* (equiparando o verdadeiro *bem* à *razão*) e outra que estabelecia uma *hierarquia ética* de acordo com a abrangência do agente (indivíduo, *classe*, nação ou humanidade).

Na análise comparativa realizada por este trabalho entre a concepção ética de Mill e a sua, ficaram claras as influências que Tchernychévski – ao contrário daquele – assimilou da filosofia alemã e dos socialistas franceses. Do ponto de vista político, a realidade russa, particularmente as contradições sociais que enfrentava o regime czarista naquele momento, também influenciariam para que Tchernychévski tivesse com o Estado uma relação de oposição e derivasse de sua Ética uma ação política transformadora – com inspiração nas correntes socialistas europeias. Para Mill, ao contrário, faltava ao parlamento inglês apenas a adoção definitiva do *princípio da utilidade*, bem como a sua disseminação em toda a sociedade como se este fosse uma *religião*. A análise comparativa entre a Ética em Mill e em Tchernychévski permitiu definir com mais precisão os contornos desta última.

As análises do texto de Plekhánov e da conferência de Lunatchárski sobre a Ética em Tchernychévski também concorreram para a delimitação de seus contornos. Em Plekhánov, a caracterização do pensamento de Tchernychévski como *iluminista* e a identificação de *erros* e *confusões lógicas* na postulação de seu *egoísmo racional* foram confrontadas com a visão representada pelo historiador Andrzej Walicki, segundo a qual o *egoísmo racional* em Tchernychévski seria uma expressão de sua crítica ao Espírito ou Razão hegeliana e a afirmação filosófica da *ação individual*, como contrapartida ao Espírito. Por seu lado, Plekhánov também salientou as limitações do pensador em relação ao *ponto de vista do desenvolvimento*, o *materialismo histórico-dialético*, apesar de destacar que teria se aproximado dele de maneira embrionária.

Lunatchárski compartilhava das críticas de Plekhánov em relação às limitações de Tchernychévski no tocante à dialética, mas criticava a caracterização feita de Tchernychévski como um *iluminista*. O Comissário do Povo para Educação realizou uma abordagem pragmática, investida politicamente, da Ética em Tchernychévski, buscando nela os fundamentos da *moral proletária*. Procedeu a uma *recriação* um tanto questionável da figura do pensador, atribuindo-lhe *coração* e *poderosos sentimentos apaixonados*, a fim de desfazer a imagem de homem frio e calculista (*iluminista*, como diria Plekhánov) diante da Academia Comunista e, assim, poder legitimar a sua obra ética e estética. A sua *restauração* da imagem de Tchernychévski apontava o importante papel da *atividade humana* em sua Ética que, segundo Lunatchárski, não teria sido identificado por Plekhánov devido ao seu sociologismo.

É significativo que o aspecto principal da crítica de Plekhánov a Tchernychévski, o *egoísmo racional*, coincidissem com o aspecto do reconhecimento da *atividade humana* por Lunatchárski. O que deixava evidente não apenas as divergências filosóficas entre Plekhánov e Lunatchárski, mas a complexidade com que Tchernychévski articulou as suas influências filosóficas na elaboração de sua Ética. Plekhánov fez uma análise limitada – apesar de de acordo com o seu marxismo *sociologista* – quando o identificou com o pensamento iluminista, mas não se equivocaria se simplesmente atestasse tal influência, pois ao lado dela ainda havia inúmeras outras influências filosóficas e políticas, como visto. Por outro lado, Lunatchárski procedeu a uma revisão inadequada de sua personalidade tão somente para legitimar a aplicação de suas concepções éticas na formação da moral proletária, mas também não se equivocaria se ressaltasse apenas o papel da *atividade humana* em sua Ética.

Se se quisesse aprofundar a análise da Ética em Tchernychévski de acordo com o *materialismo histórico-dialético*, como pretenderam Plekhánov e Lunatchárski, haver-se-ia de considerar ainda três outras questões: a relação entre *ação* e *vontade*, a *essencialização* do egoísmo como atributo do ser e as limitações da *razão lógica* na crítica à fé religiosa. Por exemplo, Tchernychévski suscitou o conceito de *vontade*, que colaboraria na execução da ação mesmo diante de circunstâncias externas adversas. No entanto, o pensador não desenvolveu a relação entre *ação* e *vontade*, não deixou claro quais seriam as forças que agiriam sobre o *coração* ou sobre o *sentimento* e de que maneira elas se relacionariam com a *razão*. Escapou a uma reflexão que poderia tê-lo aproximado da *dialética*.

Em segundo lugar, ao propor o *egoísmo racional*, Tchernychévski atribuiu uma essência ao ser, o que foi denominado – neste presente trabalho – como a concepção do *ser egoísta*. Em nome da razão lógica aplicada ao materialismo e da expressão de sua crítica à filosofia hegeliana e à religião, Tchernychévski essencializou um atributo – apenas – do ser humano, o *egoísmo*. Tal *esforço lógico* – por mais que também manifestasse questões políticas contemporâneas – o obrigou a proceder a uma extensa revisão do comportamento humano, renomeando fenômenos como o *altruísmo*, o *luto*, o *amor* e a *amizade* em função da essência humana egoísta. Todos os fenômenos humanos não seriam mais que camadas superpostas ao seu *egoísmo*. Tchernychévski não atentou para que a *essencialização* do comportamento humano, às custas de sua riqueza, complexidade e diversidade, corresponderia à *essencialização* do espírito promovida pela ética religiosa.

O que traz a última questão: a *razão lógica* e o *princípio de causalidade* não são suficientes para uma crítica definitiva à religião (ou ao idealismo). O próprio Helvétius, como visto, concebeu um mundo material a partir de um *sopro espiritual*. Os registros da juventude

de Tchernychévski também evidenciaram o quanto a sua *razão adulta* compartilhava as convicções de sua *fê juvenil*. A aplicação em última instância do *raciocínio lógico-dedutivo* e do *princípio de causalidade* se chocam perante o dilema da *primeira causa*, de qual seria o elemento *propulsor* inicial de todos os fenômenos materiais. No momento em que a *razão lógica* é levada ao paroxismo, ela se encontra com a espiritualidade, com o *sopro divino*, como propôs Helvétius. A negação de forças externas à matéria, quaisquer que sejam elas, é possível apenas na forma da concepção da propulsão contínua da matéria e da *contradição* como fenômeno propulsor, ou seja, através da *razão dialética*. No entanto, como precisou Plekhánov, Tchernychévski aproximou-se dela apenas embrionariamente. Mas essas seriam as críticas que Plekhánov e Lunatchárski, partissem estritamente do ponto de vista ético e filosófico, teriam feito à Tchernychévski.

Ao formular o seu pensamento filosófico e ético, Tchernychévski estabeleceu comunicações filosóficas as mais variadas e tornou o seu empreendimento um fértil diálogo com a história e com o seu próprio tempo. O fio com o qual Tchernychévski cerziu correntes filosóficas e políticas distantes uma das outras e, por vezes, contraditórias entre si, parece ter sido a filosofia feuerbachiana, o *humanismo filosófico*. Foi em Feuerbach que a sua vasta erudição e a sua sensibilidade política encontraram os fundamentos que uniriam uma a outra na elaboração de sua Ética. É inegável que, mais uma vez, Feuerbach constituía o seu principal eixo filosófico. Através dessa linha condutora, é possível desvendar a sua Ética sem abdicar da compreensão do esforço filosófico empreendido pelo pensador, por um lado, e das suas fragilidades e limitações, por outro.

A sua Ética receberia no futuro as mais variadas interpretações e *aplicações*, fossem dos seus opositores que a condenavam do ponto de vista religioso e político, fossem de seus simpatizantes, que a exerceram (ou tentaram exercê-la) na prática, desde o movimento dos jovens radicais da geração imediatamente posterior à sua até a tentativa de incorporá-la na composição de uma moral proletária soviética. Os comentários de Plekhánov e de Lunatchárski formam um bom espectro das análises e críticas que o pensador receberia, mesmo daquelas feitas por críticos e acadêmicos ocidentais que se interessaram pela obra de Tchernychévski a partir da segunda metade do século XX, na tentativa – muitas vezes apressada – de extrair dela os fundamentos da moral revolucionária que dariam origem à URSS.

Por último, é importante salientar que este trabalho tratou da filosofia e da ética em Tchernychévski principalmente a partir de seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia”, de 1860. Para se ter uma compreensão mais completa e apropriada de sua filosofia

e ética, é necessário incrementar a discussão aqui realizada com uma análise histórica e literária de seu romance “O que fazer?”, publicado em 1863.

Seguindo a tradição literária da crítica russa, Tchernychévski expressou através da literatura os seus preceitos éticos e filosóficos. Os personagens principais representavam a nova *consciência ética* que estaria florescendo em contraposição aos padrões comportamentais tradicionais, marcados pela influência religiosa e patriarcalista. Tchernychévski designava estes personagens como *homens novos*, que tinham a expressão máxima na figura de *Rakhmiétov*. Portanto, em se tratando da *intelligentsia* russa oitocentista, para a qual literatura, filosofia, política e crítica estavam tão intimamente relacionadas, é de suma importância considerar também a sua obra “O que fazer?” na análise da filosofia e ética em Tchernychévski. Foi através deste romance que as suas concepções éticas adquiriram popularidade e o poder de influenciar os jovens membros da *intelligentsia* russa das gerações seguintes. Como atestaria o próprio Lênin, o romance “O que fazer?” foi de fundamental importância para que o seu pensamento ético se materializasse:

Eu afirmo que é inconcebível considerar *O que fazer?* rude e sem talento. Centenas de indivíduos tornaram-se revolucionários por conta de sua influência. Tal poderia ter ocorrido se Tchernychévski fosse rude e sem talento? Meu irmão, por exemplo, foi cativado por ele, assim como eu. Ele transformou minhas ideias completamente (...) Seu romance proveu inspiração para toda uma geração: livros sem talento não exercem essa influência^{clv} (LÊNIN apud WALLACE, 1992, p. 80)

A relevância da obra literária de Tchernychévski para Lênin, e como atestou o bolchevique, para toda uma geração de revolucionários, também exige que se chame a atenção para a necessidade de discussão dos textos políticos de Tchernychévski, para a compreensão de sua abordagem do socialismo e de suas proposições políticas para o destino da Rússia. O que deixa claro que a contribuição deste trabalho, apesar de ter percorrido minuciosamente a principal obra que expressava o pensamento filosófico e ético de Tchernychévski, é de caráter apenas introdutório. Se se pretende compreender de maneira satisfatória a vida e a obra do *intelligent raznotchinets* e as suas contribuições para a história social e intelectual da Rússia, não se pode desarticular as suas atividades filosóficas de suas atividades literária e política. Tchernychévski as exercia de maneira intimamente entrelaçada uma a outra, como de resto toda a *intelligentsia* contemporânea que, como visto, reunia-se em torno de laços tanto intelectuais, como éticos.

A compreensão do pensamento filosófico e ético de Tchernychévski é apenas um

necessário ponto de partida para o entendimento do conjunto de sua atividade e de sua obra e, em maior escala, para a compreensão do longo século XIX russo. O conjunto das atividades de Tchernychévski constituíram um catalisador social e histórico, um dínamo que dividiu o século XIX não apenas em duas metades cronológicas, mas em duas metades sensivelmente distintas do ponto de vista de sua *intelligentsia*, de sua literatura e de sua atividade política.

- i No original em inglês, *Muscovite ranks (ciny) began to agglomerate into larger groups called sostojanija (sing., sostojanie) or soslovija (sing., soslovie)*. Tradução nossa.
- ii No original em inglês, *Like so many of Peter's reforms, both the Table of Ranks and the poll tax were intended to maximize the state's access to human and economic resources, speed the process of modernization, and enhance Russia's international prestige*. Tradução nossa.
- iii No original em inglês, *from the start the gentry put up a determined resistance to the additional obligation of going to school. To encourage compliance the Tsar forbade noblemen to marry before completion of their scholastic service. As truancy continued, the authorities resorted to imprisonment, the knout, chains, and pursuit with horse and hounds to fill classrooms with recruits from lower society. Between 1714 and 1722 only 93 pupils out of 1.389 completed the course. The rest, in the words of the official report, simple "ran away". In 1727 the nobility accounted for a meager 2,5 per cent of the two thousand pupils left in the system. Artisans contributed 4,5 per cent, petty officials 18 per cent, soldiers 20 per cent, and the clerical estate 45 per cent (...) The cause of public schooling was saved in the eighteenth century by the church. The son of priests not only regularly supplied more than half de pupils for the secular schools, but as the state's establishments floundered, Petersburg turned directly to the ecclesiastical authorities. Tax relief and special privileges encouraged the monasteries to teach children at large, and a number of bishops were persuaded to provide free instruction for the sons of priests. Finally, in 1721 a new legal code reorganized the church. In addition to ensuring the state's control of religious affairs, the law required each diocese to maintain a school out of its own resources. (...) From 1721 to 1786 the Orthodox church was responsible for providing what limited educational opportunity there was for the general population*. Tradução nossa.
- iv No original em inglês, *The law repeatedly treated the raznochincy as a separate social category distinguished from nobles, peasants, and registered residents of the urban community (that is, merchants, townspeople, and members of craft guilds). Often they were defined negatively by exclusion*. Tradução nossa.
- v No original em inglês, *The earliest positive identification of the raznocincy occurred in a 1724 decree that specified low-ranking civil servants, clerical employees in the civil service, and employees of the court and stables. (...) That same year another decree added retired dragoons, soldiers, and sailors, who did not pay the poll tax. It also indicated that the term raznocincy referred to urban inhabitants who were not merchants, but who nonetheless might be registered in craft guilds or in the formal taxpaying community (posad). (...) . Thus, the 1800 bankruptcy regulation defined raznocincy as "lower court (pridvornye), state, and retired military servicemen, and others" who lacked the trading rights of merchants, but who were permitted to borrow and lend money on the same basis as nobles and officials with rank (cinovniki)*. Tradução nossa.
- vi No original em inglês, *directly as a result of state policies encompassing taxation, service, education, and mobility, and indirectly as a by-product of "spontaneous" economic, social, and cultural development*. Tradução nossa.
- vii No original em inglês, *This class grew steadily as bureaucratization proceeded. From 1801 to 1811, the period during which the various Ministries were established and initially staffed, the raznochinty of St. Petersburg almost doubled in number, increasing from 35,000 to 67,000, or more than 22 percent of the population, and after the peasants its largest group. In 1818 the group was further extended by the addition to it of the children of personal nobles*. Tradução nossa.
- viii No original em inglês, *The one significant group of Russians outside the nobility who did not encounter barriers to the civil service was the clergy. They were not subject to the poll tax and so were not barred on that ground. Sons of clergymen did have opportunities for education that gave them some qualification for government service. Of the raznochinty who entered the Russian civil service in the eighteenth century, the offspring of clergymen were most numerous*. Tradução nossa.
- ix No original em inglês, *emerged in the middle of the nineteenth century an identifiable group of non-noble radical intellectuals enshrined in Russian cultural memory as 'the raznochinty'. Associated with the likes of V. G. Belinsky, N. G. Chernyshevsky and N. A. Dobroliubov, the educated raznochinty of the 1840s–70s combined literary careers with social radicalism and political opposition. As in the past, some members of Russian 'society' disdained the raznochinty, seeing in their radical ideas and alternative lifestyle, a threat to morality and civilisation. To others, the raznochinty represented a generation of 'new people' who would lead the country through a revolutionary transformation to a bright and joyous future. Regardless of how the raznochinty were judged, their presence in the consciousness of Russia's educated classes contributed to the formation of another sociocultural identity, the intelligentsia, which has remained an 'institution' of Russian society to the present day*. Tradução nossa.
- x No original em russo, *Что случилось? — Разночинец пришел. Больше ничего не случилось. Однако это событие, как быкто о нем ни судил, как бы кто ему сочувствовал или не сочувствовал, есть событие высокой важности, составившее эпоху в русской литературе. Да, и первостепенную важность этого события должны признать решительно все стороны. Пусть одни утверждают, что отсюда идет падение русской литературы, пусть другие говорят, что с этих именно пор она стала*

достойна своего имени, — одно верно: явилось нечто, значительно изменившее характер литературы и имеющее будущность, пределы которой трудно даже предвидеть. Этого, по мнению одних, пятна на литературе — смыть никто не в силах; этого, по мнению других, светлого луча — погасить нельзя. Tradução nossa.

- xi No original em inglês, *The history of the workers' press in Russia is indissolubly linked up with the history of the democratic and socialist movement. Hence, only by knowing the chief stages of the movement for emancipation is it possible to understand why the preparation and rise of the workers' press proceeded in a certain way, and in no other. The emancipation movement in Russia has passed through three main stages, corresponding to the three main classes of Russian society, which have left their impress on the movement: (1) the period of the nobility, roughly from 1825 to 1861; (2) the raznochintsi or bourgeois-democratic period, approximately from 1861 to 1895; and (3) the proletarian period, from 1895 to the present time. The most outstanding figures of the nobility period were the Decembrists and Herzen. At that time, under the serf-owning system, there could be no question of differentiating a working class from among the general mass of serfs, the disfranchised "lower orders", "the ruck". In those days the illegal general democratic press, headed by Herzen's Kolokol, was the forerunner of the workers' (proletarian-democratic or Social-Democratic) press. Just as the Decembrists roused Herzen, so Herzen and his Kolokol helped to rouse the raznochintsi—the educated representatives of the liberal and democratic bourgeoisie who belonged, not to the nobility but to the civil servants, urban petty bourgeois, merchant and peasant classes. It was V. G. Belinsky who, even before the abolition of serfdom, was a forerunner of the raznochintsi who were to completely oust the nobility from our emancipation movement. The famous Letter to Gogol, which summed up Belinsky's literary activities, was one of the finest productions of the illegal democratic press, which has to this day lost none of its great and vital significance. With the fall of the serf-owning system, the raznochintsi emerged as the chief actor from among the masses in the movement for emancipation in general, and in the democratic illegal press in particular. Narodism, which corresponded to the raznochintsi point of view, became the dominant trend. As a social trend, it never succeeded in dissociating itself from liberalism on the right and from anarchism on the left. But Chernyshevsky, who, after Herzen, developed the Narodnik views, made a great stride forward as compared with Herzen. Chernyshevsky was a far more consistent and militant democrat, his writings breathing the spirit of the class struggle. He resolutely pursued the line of exposing the treachery of liberalism, a line which to this day is hateful to the Cadets and liquidators. He was a remarkably profound critic of capitalism despite his utopian socialism.* Tradução nossa.
- xii No original em inglês, *its open and articulate hatred of injustice, ignorance, censorship, delation and all that morally degrades and outrages the human personality; its compassion for the oppressed; its ideal of service to and sacrifice for the people; its conviction that no earthly or divine institution should be allowed to endure which perpetuated the injustices visited upon the lowly.* Tradução nossa.
- xiii No original em inglês, *it was the deepened and intensified process of cultural contact which raised Russia to the level of self-awareness, called into being the Russian intelligentsia, and posed in all its various aspects the problem of the meaning of Russia's history and the possible path of her further development.* Tradução nossa.
- xiv No original em inglês, *It is all these things taken together that by the 1840's created what was unmistakably an intelligentsia, at last purged of any other principle of cohesion than intellection and endowed with an exalted sense of difference from and superiority to the barbarous world around it. It is first of all in this abstract but nonetheless real ideological and psychological sense that the intelligentsia constituted a distinct "class" in Russian society.* Tradução nossa.
- xv No original em inglês, *still hoped that progressive reforms and liberal evolution could be initiated and successfully carried on by the powers in general and by an enlightened czar in particular. (...) They did not form "centers" for the implementation of their ideas and did not try to organize and carry out a political action. They did not try to find adepts, to proselytize. Their dissent was and remained their own; it did not spread beyond the small circle bound by ties of friendship and ideas. (...) True, there was the perennial problem of "thought and action".* Tradução nossa.
- xvi No original em inglês, *There is, therefore, not sufficient evidence to consider this group of men the first generation of the intelligentsia. They do not represent a generation, and do not present most of the features usually attributed to the intelligentsia. The view that they were a generation of the intelligentsia is apparently a myth created by intellectuals of a later period. The first generation has to be looked for at some other time.* Tradução nossa.
- xvii No original em inglês, *to warrant inclusion in the intelligentsia, a person also needed to possess a critical mind, a secular code of ethics, a commitment to social justice, a strong sense of individual dignity and cultural refinement or, as in the case of the nihilists of the 1860s, a distinctive lifestyle. (...) Membership in the intelligentsia is perhaps best represented as a sociocultural ideal or identity that encouraged the individual to define personal morality and personal interests in social terms. The intelligent worked for the*

- betterment of society, whether or not this effort served the needs of his or her family and immediate community. To be an intelligent did not require adherence to any particular political movement, but it did imply a critical attitude toward conditions in society and government. Equally crucial, it implied a desire to change those conditions.* Tradução nossa.
- xviii No original em inglês, *In few cases do we have such a vivid picture of the spread of culture to Russia's provincial towns, a spread which was greatly accelerated at the beginning of the nineteenth century. What might (and no pun is intended) be called the cult of culture, a faith in its healing force which we find so often in modern Russia and its equally important counterpart in the form of Rousseauist and Tolstoyan negation springs from the spread of culture at the end of the eighteenth century. It was a powerful tool to divert men's minds from their everyday world. Chernyshevsky himself compared this phenomenon to that which occurred in Germany in the eighteenth century, when there had arisen a whole generation of enlightened scholars, born of clerical families.* Tradução nossa.
- xix No original em inglês, *All the conditions among which this remarkable and original person developed arose so naturally and formed such a complete set of ideas of a definite intellectual and moral culture that the family atmosphere of the Chernyshevskys can, without exaggeration, be called unusually beneficial for the development in the boy of independent thought and a strong will capable of controlling healthy and normal feelings. All the best that old Russian life of the last century could give seems to have combined in this family.* Tradução nossa.
- xx No original em russo, *Все истинные отрицатели, которых я знал - без исключения (Белинский, Бакунин, Герцен, Добролюбов, Спешнев и т. д.) происходили от сравнительно добрых и честных родителей. И в этом заключается великий смысл: это отнимает у деятелей, у отрицателей всякую тень личного негодования, личной раздражительности. Они идут по своей дороге потому только, что более чутки к требованиям народной жизни.* Tradução nossa.
- xxi No original em inglês, *More and more, I recognize a similarity between him and me in the best moments of my life, or, in any case, between him and what I consider to be the best in man.* Tradução nossa.
- xxii No original em inglês, *He hadn't been raised in noble society. His recollections were of a poor, rough life. He recalled scenes that puzzled him in his childhood – because even then he was already a reflective person. He recalled how a crowd of drunken barge haulers would sometimes walk along a street in his town: making noise, shouting, singing bold ditties and brigands' songs. A stranger would've concluded: "This town's in danger – any minute they'll start looting shops and houses, carrying everything away one piece at a time." (...) distinguishing themselves "not as looters or brigands, but as Stiënka Râzin's henchmen," promising that when they "brandish the stick" – "all Moscow will tremble."* Tradução nossa.
- xxiii No original em inglês, *Now, as I hear, in many, perhaps in all, seminaries heavy drinking has been reduced or completely abolished. But in my time at the Saratov Seminary no meeting of seminarists could help being a drinking-bout. (...) When I moved to rethoric, of my 122 fellow students only four were fourteen and only one was thirteen and we regarded him as a child. This youth drank very heavily and got up to all manner of youthful pranks with remarkable zeal.* Tradução nossa.
- xxiv No original em inglês, *It was in Saratov – and this was during his childhood and youth – that he acquired the profound understanding of the people's needs and aspirations which he later revealed in his articles on the peasant question.* Tradução nossa.
- xxv No original em inglês, *He actually resembled, in his day, an angel in the flesh... Maidenly modesty, purity of heart, a slight shyness which not infrequently showed itself in blushes; a tendency to be thoughtful or to lose himself in his own thoughts, a quiet friendliness toward everyone – all of this sharply distinguished him from the circle of his comrades at the seminary, who for that reason called him "fair maiden."* Tradução nossa.
- xxvi No original em inglês, *My father was also a priest in a gubernia town in a rich [!] parish (my father's income from service offerings extended to 1.500 rubles in banknotes, and we lived comfortably). I was on good terms with all my fellow seminarists; about ten of them were my close friends. How often we roughed one another up in a friendly wrestle – countless times; in a word, in the classroom and at the seminary (where I went nearly every day for a friendly chat) as few of the students stood on ceremony with me as with anyone else. But only two or three of them visited me at home, and rarely at that; and it must be said that these were by no means some of my closest friends: they were no more than acquaintances; but they were not ashamed to visit me in my family, because they had decent clothing and footwear. Nothing can compare with the poverty of the great majority of seminarists. I remember that in my time only one of the 600 students in the seminary had a wolf-skin coat – and this unusual coat seemed somehow unfitting for a seminary pupil, as if a peasant has put on a diamond ring. I remember that the late Misha Levitsky, who had no other clothes apart from a blue homespun coat for winter and a yellow nankeen jacket for summer – I remember that this greatest friend of mine dared not visit me when I was sick with fever and did not leave the house for three weeks; and yet Levitsky and I could not go for two days without seeing other, and when he did not come to classes, I went to his home each day. In short, no matter how moderate the degree of family's standing and wealth was, nearly all my friends would have considered visiting my home just as fantastic,*

- and would have felt just as poor and insignificant in it, as I would have felt in the drawing room of the Duke of Devonshire. Tradução nossa.*
- xxviiNo original em inglês, *Having read a great deal about the life of the Greeks and Romans, Nikolai Gavrilovich realized even during childhood (at the age of 14) the importance of gymnastical exercises for strengthening the body (about which he repeatedly told his playmates) and engaged in them, although without the knowledge of his parents, who would probably forbidden such pastimes. In his own backyard, together with some other boys, he dug a pit over which they would jump for prizes. Those who jumped over the pit received a prize: apples, nuts, money and so on. Nikolai Gavrilovich usually jumped over the pit, nut, as the eldest of us, he himself did not take prizes, leaving them for the other boys, or else he would share them with us. Our other gymnastical exercises were: jumping over various objects, climbing up a post, up trees, throwing stones from a sling, chasing one another, running races, etc. Tradução nossa.*
- xxviiiNo original em inglês, *Gercen's "Diletantism in Science", "Letters about the Study of Nature" and the novel "Who Is To Blame", as well as translations of George Sand's more evocative works and, perhaps most importantly, Belinskij's review of Russian literature. Tradução nossa.*
- xxixNo original em inglês, *What have the Russians given to Science? Alas, nothing. What has Science contributed to Russian life? Again, nothing. Did not Descartes, Leibnitz, Newton all live in the seventeenth century? What of us? Is our mission just to have an army of a million and a half and the power, like the Huns or the Mongols, to conquer Europe if we so desire? Should we not pity the existence of such peoples? They have lived as if they had not lived. They passed like a storm, destroying, burning, imprisoning, plundering everything and that is all. Tradução nossa.*
- xxxNo original em inglês, *Is this our destiny? To be all powerful in political and military relations and inconsequential in other higher elements of national life? In that case, it would be better no to be born than to be born a Russian, just as it would be better not to be born than to be born a Hun, an Atilla, a Genghis Khan, a Tamerlane, or one of their warriors or subjects. (...) We will firmly resolve, with all the strength of our soul to work together with others in order to end this period in which learning has been foreign to our spiritual life, that it may cease to be a strange coat, a sorrowful, impersonal aping for us. Let Russia also contribute what it should to the spiritual life of the world, as it has contributed and contributes to political life; to enter powerfully, in its own way, a saving way for humanity, in another great arena of life – learning, as it has already done in the arena of state and political life. Yes, and may this great event be achieved through us, even if only in part. Then we will not have lived in vain; we may then view this life of ours on earth with tranquility and, with tranquility, move on to life beyond the grave. To work together with others for glory, which does not pass, but is eternal for one's native land and the good of mankind, what can be higher and more desirable than that? We pray to God He will grant this as our destiny. Will it be? Yes, say it will! Tradução nossa.*
- xxxiNo original em inglês, *May you be of service to enlightenment and Russia", [...] I now have a duty: to be eternally grateful to him and Pyotr Nikiforovich for their wishes; these people can understand properly what it means to strive for renown and to serve mankind. Mamma said: that is too much, to serve his father and mother is enough; no that is far too little; one must serve one's whole homeland. I must remember them forever. Tradução nossa.*
- xxxiiNo original em inglês, *About the influence of Fonvizin on society I shall say nothing, because even if Fonvizin had any, it was too little. We must, incidentally, agree on what we call the influence of a literary work on society: if this means that on the appearance of a new work people start talking about it, praising or criticising the author, then Fonvizin had it, and particularly with the Brigadier; he himself say in his Confession how much his Brigadier was talked about at court, how the grandes vied with one another in inviting him to read the comedy – but, to our mind, this cannot be called influence on society. It exists only when the ideas on which a work is based come into living contact with the real (intellectual, moral or practical, it makes no difference which, but it must be the real) life of society, so that, after reading the work, society begins to feel a little different from before, to feel that its view of things has become clearer or changed, to feel that an impetus has been given to its intellectual or moral life. (...) The requirement is that 'the characters portrayed by the writer, particularly the writer of drama, must develop; if they remain static the author is to blame, and the work is void of artistic merit' – you hear this requirement constantly, and you hear constant criticism of this or that work for not satisfying it. But, to our mind, this requirement cannot be made a fixed law determining the artistic beauty of a literary work. The laws of artistry cannot contradict that which exists in real life, they cannot demand that reality is portrayed differently from what it is; as it is, so it should be reflected in artistic works. But in real life we often encounter such a shallow nature, such an uncomplicated character, that you can see right through the person at once, and see all of him, absolutely all, so that even if you were to live with him for twenty years you would see in him nothing apart from what was manifested in his very first word, his very first glance. How can such a person develop his character before you in an artistic work, when he does not develop it in real life?*
- xxxiiiNo original em inglês, *My God, how expensive! If I had known, I would not have come here. Any why all*

this great expense? For nonsense! With a hundred silver rubles spent on books in Saratov, more would have been learned. Tradução nossa.

- xxxiv No original em inglês, *with hostility, of course, but chiefly with a sort of pity or scorn. There he is, a little old man sitting down; his lips and indeed his whole body seem to have been dropped, as usually happens with old men. This ruin arouses a certain feeling of pity, and yet it is put in a situation where it can guide or suppress the movement of living forces (not really living forces, but at least those that show some sign of not being completely decayed). And so this ruin assumes a threatening and stupid attitude, and shouts, when it ought to be praying to God from an old Voltaire armchair.* Tradução nossa.
- xxxv No original em inglês, *If you want to have an idea of what, in my opinion, is human nature, find it out from the only thinker of our century who had completely valid ideas about things. That is – Ludwig Feuerbach.* Tradução nossa.
- xxxvi No original em inglês, *particularly outstanding in him was the contrast between his soft, womanish voice and the harshness of his opinions, often very original in their paradoxicalness.* Tradução nossa.
- xxxvii No original em inglês, *he valued Herzen above all other Russians.* Tradução nossa.
- xxxviii No original em inglês, *By 1850, philosophical materialism had replaced his earlier religious beliefs; he considered himself a socialist, and he was unalterably opposed to Russia's traditional structure of political power.* Tradução nossa.
- xxxix No original em inglês, *Concerning religion I don't know what to say. I don't know whether I believe in the existence of God, in immortality of the soul, and so on. In theory I am rather inclined not to believe, but in practice I lack the firmness and decisiveness to break with my former thoughts on this. But, if I had the daring, then, in negation, I would be a follower of Feuerbach and, in contention, I don't know whose [follower I would be], it would seem his also.* Tradução nossa.
- xl No original em inglês, *Chernyshevsky's encounter with Khanykov took place at a crucial juncture in his life. As late as September 1848, just over two years after having left home, he was still relatively confident about his Orthodox faith. He reassured himself of this in his diary: "I must say that, in essence, I am definitely a Christian, if by that one means faith in the title of Jesus Christ as divine (...), that is, [I believe] in the way that all Orthodox people believe, that he was God and suffered, and was resurrected, and created miracles; in sum, I believe in all that." (...) In March 1849 Khanykov lent Chernyshevsky a copy of Feuerbach's *The Essence of Christianity*. (...) Shortly after having begun to read *The Essence of Christianity*, Chernyshevsky was prepared to admit that human beings had projected their essence onto God, but he was not yet ready to accept this as proof that God does not exist independently of human imagination. In the summer of 1849 he observed with regret that he still believed in God but noted that he did so primarily because of his pious upbringing – "that is, according to concepts that have grown to form part of my life." He believed "out of habit," and was therefore uncertain whether his faith in God had the strength of conviction. (...) In January 1850 he repeated that he believed only because he lacked the "firmness and decisiveness" necessary to reject his habitual faith. Had he the "courage" to stand by what he thought "in theory," he would stop believing and become a follower of Feuerbach. (...) In the autumn of 1850 he commented in his diary that he was now "almost completely" dedicated to Feuerbach. (...) By 1853 it seems clear that he had renounced faith in God. His new outlook, specifically Feuerbach's idea that God is a "fantastic being," found expression in Chernyshevsky's master's dissertation, "*The Aesthetic Relation of Art to Reality*," which he wrote in the autumn of 1853.* Tradução nossa.
- xli No original em inglês, *Chernyshevskii was an extraordinary gifted man who had the supreme ability to fascinate and attract with his simple, obvious kindheartedness, modesty, many-sided learning and exceptional cleverness. He was otherwise void of what is called poetry, though he was energetic to the point of fanaticism and true to his convictions in all his life and actions. He was an ardent apostle of godlessness, materialism, and hatred of all authority. This was a man of extremes who always strove to carry his tendencies to their furthest limits.* Tradução nossa.
- xlii No original em inglês, *I feel that were I to let this opportunity to marry pass, then with my personality, another chance might not come soon, and I would spend my youth in dry loneliness.* Tradução nossa.
- xliiii No original em inglês, *Then I really would be a Hamlet in my own eyes, a thought which even without this has always tormented me. Then I would never free myself from it. Now [because of his decision] I am calm. Now I feel myself a man, who in case of need may decide and act, and not a creature from among those rats who gather to tie a bell on the neck of a cat. O, how I have been tormented by the thought That I am a Hamlet. Now I see that I am not. I see that I am a man like others, not those many who have a character as [I] would have wanted to have; but all the same a man not completely without will. In a word a man and not entirely dirt.* Tradução nossa.
- xliv No original em inglês, *Chernyshevsky saddens me because of his aridity and his dry style, but I don't smell anything corpse-like in him. On the contrary, he has a vital streak, even if it is not exactly what we hope for in criticism. He doesn't understand poetry, but that's not all that terrible... He understands how shall I say this? the needs of real contemporary life. I think that Tchernychévski is useful. Time will show that I am*

- right*. Tradução nossa.
- xlvi No original em inglês, *among us, not only in criticism but even in literature and society, the opinion is spreading that to be worthless, bitter and nasty is something very beautiful. But I think that it is very disagreeable...* Tradução nossa.
- xlvi No original em inglês, *These beautiful thoughts expressed such passionate love for the people... [that there emerged] a complete theory of humanism, a thoroughgoing revelation of love for humanity, in whose service art was recruited.* Tradução nossa.
- xlvi No original em inglês, *it would be extremely painful if the irony with which we expressed ourselves were to be considered an insulting allusion.* Tradução nossa.
- xlvi No original em inglês, *Remember that you once said that when Russia wakes up again, one danger will threaten her, the danger that the liberals and the people will no longer understand each other, that they will split. This, you said, would lead to a terrible disaster, a new triumph for the authority of the Tsar... You are evidently mistaken about the situation in Russia. Liberal landowners, liberal professors, liberal writers, lull you with hopes in the progressive aims of our Government. But not everyone in Russia is taken in by fantasies... What is the present position of the Government as far as the peasant problem is concerned?... The great majority of regional committees (of the nobles) have fixed upon terrifying sums. The devil knows what the Central Committee is doing. One day it decides on emancipation with land, on the next without... While these useless discussions are taking place, the hopes of the peasants are growing... And with them grow the mistakes of the Liberals. Everyone hopes in a peaceful solution, which is not unfavourable to the peasants. And so the Liberals go on one side and the peasants on another... You have been impressed by the Liberals, and, after the first numbers of the Kolokol, you have changed your tone and are now praising the imperial family. You, the author of *From the other shore* and *Letters from Italy*, have begun to chant the song which for centuries has been ruining Russia. You must not forget even for a moment that Alexander II is the Tsar, the autocrat... You will soon see that Alexander II will show his teeth, as Nicholas I did. Don't be taken in by gossip about our progress. We are exactly where we were before... Don't be taken in by hope, and don't take in others... No, our position is horrible, unbearable, and only the peasants' axes can save us. Nothing apart from these axes is of any use. You have already been told this, it seems, and it is extraordinarily true. There is no other means of salvation. You did everything possible to help a peaceful solution of the problem, but now you are changing your tune. Let your 'bell' sound not to prayer but for the charge. Summon Russia to arms.* Tradução nossa.
- xlvi No original em inglês, *We differ from you not in ideas but in methods; not in principles but in ways of acting. You are only the extreme expression of our own position. We understand your one-sidedness. It is close to our hearts. Our indignation is as young as yours, and our love for the Russian people is as alive now as it was in the years of our youth. But we will not call for the axe, for that oppressive ultima ratio, so long as there remains one reasonable hope of a solution without the axe.* Tradução nossa.
- l No original em inglês, *trying to wipe out from the face of the earth, poetry, the fine arts, all aesthetic pleasures, and to impose in their place mere seminarist principles. These men are literary Robespierres; they wouldn't for a moment hesitate to cut off the poet Chenier's head.*
- li Em inglês no original, *"He is Always working!", she complained. "All day long" The moment he gets up in the morning he sits down to work, on and on, until late at night. No time even to have tea or to dine properly. He snatches his glass of tea and goes off to his damned work, or even takes his plate, with the last bit of food on it, to his damned study. He is so absent-minded and unobservant that he does not even distinguish between the many young men who come to see me. He has tea and dinner with them and still does not know who they are, unless they start some learned conversations with him. What a book-worm!" "How he bores me!", she used to say. "One can't ask a thing: instead of answering in two words he will start a whole dissertation. Naturally, I don't listen. It's my only salvation". "But he himself always listen to me, and does not get bored, simply because he likes my voice. He listens, but he does not hear what I say, or forgets straight way. He couldn't possible be interested in my pleasure trips, my turn-outs, dresses, dances and chats with young men".* Tradução nossa.
- lii No original em inglês, *If I had never met you, my dear, and if you had not found that you could rely on my devotion to you, my life would have been dull and inactive as it was before I met you. If I did something useful, then all the benefit that Russian society received from my activity it owes to you. Without your friendship, I would not have published a single line, I would only have reclined and read, not putting on paper that which was considered honorable and useful. Your nature supported my faith in the reasonableness and nobility of people. Not strengthened by your personal reasonableness and honesty, I would not have considered people capable of conducting themselves as reason and honor demands, and would therefore not have been willing to write what was useful for them (as I did not write before my acquaintance with you).* Tradução nossa.
- liii No original em inglês, *Just as before, its article in regard to religion are void of any Christian doctrine, in regard to legislation they are opposed to the existing structure, in regard to philosophy they are imbued with*

- coarse materialism, in regard to politics they approve of revolution, denying even moderate liberalism, in regard to society they show contempt for the higher social classes, a peculiar idealization of woman, and an extreme devotion to the lower classes of people.* Tradução nossa.
- liv No original em inglês, *the essence of the proclamations is like a conclusion drawn from Černyševskij's articles, and his articles are a detailed commentary on them.* Tradução nossa.
- lv No original em inglês, *The sentence read that Chernyshevskii, for his evil intention to overthrow the existing order, for his undertaking of agitation, and for his composition and attempt to circulate a seditious appeal to the landlords' peasants, was to be deprived of all rights of rank and sent to the mines for fourteen years of penal labor, to be followed by lifelong exile in Siberia.* Tradução nossa.
- lvi No original em inglês, *Chernyshevskii was made to mount a scaffold with a sign hung around his neck, reading "state criminal". His sentence was read to him. He had to kneel while an officer "broke" an already broken and weakly mended sword over his head, to signify his death as a free subject.* Tradução nossa.
- lvii No original em inglês, *man is the source of nature, the source of history, the source of his own consciousness.* Tradução nossa.
- lviii No original em inglês, *The moral aspiration of the human spirit in modern times consists in the subordination of all relationships to the principle of justice. (...) Only what is just is moral.* Tradução nossa.
- lix No original em russo, *Сочинение, относящееся к политической теории и чуждое текущей политике, есть теперь почти новость.* Tradução nossa.
- lx No original em inglês, *Nowadays, political theories arise under the influence of current events, and scientific treatises serve as echoes of the historical struggle; their aim is to retard or to accelerate the course of events.* Tradução nossa.
- lxi No original em inglês, *Everybody who has reached intellectual independence has political convictions and judges everything from the standpoint of those convictions.* Tradução nossa.
- lxii No original em inglês, *Political theories, and all philosophical doctrines in general, have always been created under the powerful influence of the social situation to which they belonged, and every philosopher has always been a representative of one of the political parties which in his time contended for predominance in the society to which the philosopher belonged. We shall not speak of the thinkers who have made a special study of the political aspect of life. Their affiliation to political parties is only too obvious to everybody. Hobbes was an absolutist, Locke was a Whig, Milton was a republican, Montesquieu was a Liberal after the English taste, Rousseau was a revolutionary-democrat, Bentham was simply a democrat, revolutionary or nonrevolutionary as circumstances demanded. It is needless to speak of writers like theses. Let us turn to those thinkers who have engaged in building more general theories, the builders of metaphysical systems, to the so-called philosophers proper. Kant belonged to the party that wanted to enthrone liberty in German in a revolutionary way, but abhorred terroristic methods. Fichte went a few steps farther; he was not afraid even of terroristic methods. Schelling was a representative of the party that was terrified by the revolution and sought tranquility in medieval institutions, that wanted to restore in Germany the feudal state that had been destroyed by Napoleon I and the Prussian patriots, whose spokesman Fichte had been. Hegel was a moderate Liberal, he was extremely conservative in his deductions; but he adopted revolutionary principles for the struggle against extreme reaction in the hope of preventing the development of the revolutionary spirit, which served him as a weapon for the purpose of overthrowing that which was old and too antiquated. Our point is not that these people held such convictions as private individuals, that would not be so very important, but that their philosophical systems were thoroughly permeated with the spirit of those political parties to which the authors of these systems belonged.* Tradução nossa.
- lxiii No original em inglês, *We have heard about the character of the theoretical works Jules Simon has written in different years. Under the July monarchy, his doctrine was distinguished for its moderate spirit of freedom and for its supercilious, half-approving and half-censorious attitude towards really progressive people. Under the Republic the element of freedom was overshadowed by a fierce reaction against the resolute progressives who nearly succeeded in capturing power. When the Empire was consolidated, when the resolute progressives began to seem impotent and reaction was completely triumphant, Jules Simon began to write as a very ardent lover of freedom. From this we see that his theories not only reflected the convictions of his party, but even yielded to every transient state of feeling in that party.* Tradução nossa.
- lxiv No original em inglês, *he must be given considerable credit for studying philosophy not only from thinkers of the category of Schopenhauer and Jules Simon. In our society, which is so little acquainted with the truly great thinkers of present-day Western Europe and which regards as the best guides for the study of philosophy either the works of people of the present generation who lag far behind the present development of thought, or the works of great thinkers, but of the too distant past, who are no longer satisfactory in view of the present development of science and social relations – in our society, it must be regarded as a great merit when a man, in addition to the poor and obsolete guide he is advised to read by everybody he meets, and particularly by specialists, seeks better ones, manages to find them, and is able to understand them. Mr.*

Lavrov leads his readers most of the way along the good, straight road forward. This does him great honour, because nobody in our society has pointed this road out to him. On the contrary, all those who at any time have acted as his advisers probably pushed him on to all sorts of crooked paths leading across a bog, and mostly backward, but not forward. (...) But the combination of excellent ideas borrowed from the really great thinkers of the present day, or suggested to the author by his own mind, with conceptions that are either not quite up-to-date or do not belong to the trend of thought to which Mr. Lavrov in the main adheres, or, lastly, that are characteristic of the special position of thinkers among a public that differs from ours, and therefore acquires a false colour when repeated among us – this combination of his own merits and other people's defects, lends, if we are not mistaken, Mr. Lavrov's system the character of eclecticism, which creates an unfavourable impression upon readers who are familiar with the requirements of philosophical thinking. In Mr. Lavrov's pamphlet we find ideas that are hardly compatible with one another. (...) Mr. Lavrov is a progressive thinker, there is no doubt about that. Everything goes to show that he is imbued with the sincere desire to help the society to which he belongs to acquire those moral and social benefits which we still lack owing to our ignorance, which prevents us from knowing the goal of our strivings and the means by which this goal can be reached. Tradução nossa.

- lxv No original em inglês, *I myself am an old seminary student. I know from my own experience the position of people who were educated as Mr. Yurkevich was educated. I have seen people who occupy the same position that he occupies. It is, therefore, hard for me to laugh at him; it would mean laughing at a man who is unable to get hold of decent books, who is utterly unable to control his own development, who is in a position that is inconceivably restricted in every possible respect. I do not know how old Mr. Yurkevich is; if he is no longer a young man it is too late to bother with him. But if he is still young, I gladly offer him the small stock of books that I possess.* Tradução nossa.
- lxvi No original em inglês, *The author of the pamphlet, to the third edition of which I am writing this preface, obtained the opportunity to use a good library and to spend a little money on purchasing books in 1846. Until then he had read only such books as can be obtained in provincial towns where there are no decent libraries.* Tradução nossa.
- lxvii No original em inglês, *We have great respect for Mill; he is one of the most powerful thinkers of the present epoch, and the most powerful thinker among the economists who have remained faithful to the teachings of Adam Smith. (...) Mill does not by a long way come up to the level of Adam Smith, or Hegel, or Lavoisier – men who have introduced new fundamental ideas in science; but fairly independently to develop ideas that are already prevalent, to take several steps forward in the direction indicated by others – is the work of men like Mill. They are deserving of great respect.* Tradução nossa.
- lxviii No original em inglês, *Why did he do so? Simply because of his excessively strong desire that the development of social life should proceed on absolutely rational lines. This does not happen in important affairs either in the life of an individual or in the life of a nation. Only minor things are done quite coolly, calmly, deliberately and rationally. (...) See how feudalism was abolished, or how the Inquisition was destroyed, or how the middle class won its right, or, in general, how any great evil was abolished, or how any important beneficial reform was introduced. Mill understands this very well as a scientific truth, as general principle of historical development.* Tradução nossa.
- lxix No original em inglês, *A tangible object has a much stronger effect than the abstract conception of that object.* Tradução nossa.
- lxx No original em inglês, *What is there surprising in the fact that the signs of such a tremendous change obscure the cold clarity of judgment of a man who can without trembling analyze abstract concepts, but who dislikes the facts that correspond to these concepts? In the words of Mill that Mr. Lavrov quotes we see not an analyses of the essence of the matter, but only the impression created by this matter on a man who, although of noble trend of mind, personally belongs to the classes which anticipate loss to themselves from a change that is beneficial for society as a whole. (...) These people spoke in earnest, but facts proved that their gloomy doubts were unwarranted, and it was evident to the outsider from the very beginning that these fears for the future were suggested to these people by the fact that the change was to the disadvantage of the class to which they belonged. Mill's fears for the future of Western Europe are of exactly the same origin: his doubt concerning the future fate of the civilized countries is no more than the elevation to a formula of his personal foreboding that the further development of civilization will reduce the privileges appropriated by the class to which he himself belongs. The outsider can very clearly see the unsoundness of the syllogism that converts the loss of privileges into a danger to society as a whole. In Mill we see a reflection of the feelings with which noble-minded people of the wealthy classes in Western Europe are meeting the forthcoming changes in social relations.* Tradução nossa.
- lxxi No original em inglês, *No less interesting are the views of the other thinker, who represents the mental state of the common people of Western Europe.* Tradução nossa.
- lxxii No original em inglês, *This external side of the life of the author of De la Justice [De la justice dans la Révolution et dans l'Église, 1858, Proudhon] is a true reflection of the general relations of the common*

people in the West in their working careers. The common people must extricate themselves from the most wretched conditions. The wealthy classes are at first moved to pity at the sight of intelligent, honest and industrious people living in hopeless poverty and degradation. Out of pure human kindness the great help their less fortunate brothers. Thanks to the charitable concern of well-to-do people, the son of a poor artisan, shepherd and cooper's apprentice goes to school and enters the road that leads him to honour and out of poverty. But, praiseworthy though it is, this assistance is inadequate; humane though it is, this concern is not sufficiently close. The boy is left without a crust of bread before reaching manhood, he must leave the road to a good position in society and go back to drudgery in order to provide food for himself and his family. Much strength and time is wasted in toiling as a day labourer, living from hand to mouth, working fourteen hours a day in order to obtain irregular and scanty food. The youth's natural talents are great, however; he has not yet learned anything, but he knows, at all events, that only learning can save him. He will not abandon intellectual work no matter how straitened his circumstances may be. Besides, he wants to know the truth. In addition to the material need of knowledge, his sense of inquiry is already developed. And so, sacrificing sleep, pleasure and even rest, he sits up reading for an hour, or half an hour, every night, no matter how hard he had been working at his drudgery during the day. In this way he learns much, but he thinks much more. Even while his hands are engaged in drudgery, his mind is taken up with general human problems and with problems of the conditions of the whole class to which he belongs. This is a long and painful road. It takes him fifteen years to acquire knowledge which under better conditions he could have acquired in two or three years. But this gives him time to ponder deeply over all he learns and his mind acquires great penetration. At last he knows all that learned people know, but his judgment is clearer than theirs. He can tell them things worthy of their attention. There is something new in his ideas, because they were engendered by a life of which the classes to which learned people belong have no experience. At first these new thoughts please the learned men in respectable society in the same way as they had been pleased by the gifted village lad. They encourage his labours, he continues his intellectual occupations, he develops his ideas. But at last his patrons awaken to the fact that there is a pernicious side to his thoughts, which at first had seemed so innocuous to them. Their former rather proud sympathy for him gives way to suspicion, which grows, is confirmed, develops into positive dislike and then into hatred because of his pernicious trend of thought, of his dangerous strivings. He is cast out by all who occupy a good position in society, he is subjected to persecution. But too late: he no longer needs patronage, he is already stronger than his persecutors, he is a celebrity, and everybody fears him, for he crushes everybody against whom is compelled to raise his hand. This biography of a single individual is the history of the class to which he belongs.

Tradução nossa.

lxxiiiNo original em inglês, *Passing to his theories, we find that all their aspects, including their defects, reflect the history of his development. He is self-taught; what books did he learn from? Did he know what books to choose, did he know to which doctrines he should turn his attention as really modern doctrines? No, he learned from the books that chanced to come his way, and chance books are mostly books written in the spirit of theories that are already predominant in society, that is to say, theories that are rather old and to a large degree obsolete. Such is the lot of every self-educated-man. (...) The history of his intellectual development, however, prevented him from preserving, or acquiring, those mental qualities that are needed for building an integral and homogeneous philosophical system. (...) All through it one sees evidence of an extremely powerful mind, but one also too often sees that this mind was shackled by views that lacked scientific foundation. The result of these unfavourable conditions was obscurity. (...) In all this we see again the common features of the intellectual position in which the West-European plebeian finds himself. Thanks to his robust nature and to his stern experience of life, the West-European plebeian understands the essence of things much better, more correctly, and more deeply than people of the more fortunate classes. But he has not yet grasped the scientific concepts which correspond most to his position, inclinations and needs, and, we think, that correspond most to the truth, but at all events to the present state of knowledge.* Tradução nossa.

lxxivNo original em inglês, *That is why we think that neither the author of De la Justice nor Mill can serve as authorities in philosophy. Both are extremely important for a man who wants to ascertain the trend of thought among certain classes in West-European society; from Mill he will learn that the noble-minded section of the privileged classes in Western Europe is greatly disturbed when it sees the realization of the very ideas, the theoretical correctness of which it defends, regards as logically irresistible and as being beneficial for society as a whole, but disadvantageous for these classes. The author of De la Justice shows that plebeians thirsting for change are hindered in achieving it by the fact that they were educated in the spirit of obsolete concepts and had not yet become acquainted with the views that correspond to their needs. But neither Mill nor Proudhon can be regarded as representatives of these views which modern science has developed. Now, as in the past, its true representatives must be sought in Germany.* Tradução nossa.

lxxvNo original em inglês, *The author of De la Justice has a great advantage over his rival French philosophers in that he is familiar with German philosophy. (...) He is deeply imbued with the principles of German*

philosophy. (...) This is one of his strong sides. It must be added that his knowledge of this philosophy is also one of the reasons for the unsatisfactory nature, or at all events, the vagueness of his concepts, namely, the fact that he learned German philosophy in the form of Hegel's system and halted at this system as the final deduction, whereas science in Germany has developed further. Hegel's system, which is imbued with the spirit that dominated public opinion at the time of the Restoration and had come into being during the First Empire, in itself no longer corresponds to the present state of knowledge. And it must also be added that Hegel, either because of his nature, or, perhaps, deliberately, clothed his principles in very conservative habiliments when he discussed political or theological subjects. The brave French plebeian, having assimilated Hegel's method, could not remain satisfied with his deductions and began to seek a development for his principles that would be more in keeping with their spirit and with his own trend of thought than Hegel's had been. Had he been familiar with the later development of science in Germany he would have found what he sought; but he lacked this aid and was left to his own resources. (...) He had read too many of the new French philosophers before he became a pupil of Hegel's. While altering his system, he too often came under the influence of the ideas to which he had become habituated from the French books. Thus, his own system consisted of a combination of Hegel's philosophy and the concepts of the French philosophers, which often lacked scientific spirit. Tradução nossa.

lxxvi No original em inglês, *In the forties, the majority of the educated people in Russia took a lively interest in German philosophy. Our best publicists conveyed to the Russian public, as far as this was possible, the ideas then prevailing in German philosophy. These were the ideas of Hegel and his disciples. At the present time few followers of Hegel are left in Germany; still fewer are left in Russia. But at the end of the forties and beginning of the fifties his philosophy predominated in our literature. Nearly all people of enlightened mind sympathized with it, insofar as they were familiar with it from incomplete exposition of it by our publicists. A few, being in the habit of reading books on philosophy in the German language, explained in their circles what had been left unsaid in the printed Russian expositions. These commentators were eagerly listened to and they enjoyed the profound respect of their knowledge-seeking friends.* Tradução nossa.

lxxvii No original em inglês, *his knowledge of German philosophy was such that even in Germany you could not find ten men who understand it as deeply and as clearly as he did.* Tradução nossa.

lxxviii No original em inglês, *To reason is only one of man's capabilities; knowledge is only one of his strivings. Therefore, reasoning about abstract problems alone does not satisfy man. He also wants to love and live; not only to know, but also enjoy; not only to think, but also to act. Nowadays, everybody understands this – such is the spirit of the age, such is the power of all-explaining time. But in the seventeenth century science was in the hands of armchair philosophers who knew only books, who thought only about scientific problems, shunned life and did not understand mundane affairs. When, in the eighteenth century, life demanded its rights with such vigour that it awoke even the German scholars, they saw the inadequacy of their former philosophical methods, which based everything on syllogisms, which took abstract conceptions as the measure of all things. (...) The essence of this [nova] attempt was that the mind, rejecting abstract concepts, tried to think in so-called “concrete” conceptions – for example, in thinking of man, not to base its conclusions on the old postulate: “man is a being endowed with reason,” but on a real man, with hands and feet, a heart and a stomach. This was a big step forward. (...) Hegel was the last and most important of the thinkers who had halted at this first phase of the conversion of the armchair philosopher into a living man. The system that was based on this substitutions of more concrete concepts for the former abstract ones was, of course, much fresher and fuller than the old totally abstract systems, which studied not people as they really are, but phantoms created by the former method of thinking, which denied that man had any capacity and striving other than that of reasoning and which, of all the organs of the human being, regarded only the brain as being worthy of its attention. That is why “transcendental” or “speculative” thinking (which strives to base its conclusion on conceptions of real objects) was justly proud of the fact that it was more concrete than the former scholastic method; and the ancient method of basing everything on abstract concepts was branded with the name of “phantom thinking” that belonged to the “abstract mind, or reason” (Verstand).* Tradução nossa.

lxxix No original em inglês, *“Truth is the supreme goal of thought; seek truth, for in truth lies good; whatever truth may be, it is better than falsehood; the first duty of the thinker is not to retreat from any results; he must be prepared to sacrifice his most cherished opinions to truth. Error is the source of all ruin; truth is the supreme good and the source of all other good.” To be able to appraise the extreme importance of this demand, common to German philosophy as a whole since the time of Kant, but expressed with exceptional vigour by Hegel, one must remember what strange and narrow restrictions the thinkers of the other schools of that period imposed upon truth. They began to philosophize only in order to “justify their cherished convictions,” i.e., they sought not truth, but support for their prejudices. Each took from truth only what pleased him and rejected every truth that was unpleasant to him, bluntly admitting that a pleasing error suited him much better than impartial truth. The German philosophers (especially Hegel) called this practice of seeking not truth but confirmation of pleasing prejudice “subjective thinking,” philosophizing for*

personal pleasure, and not for the vital need of truth. Hegel fiercely denounced this idle and pernicious pastime. As a necessary precaution against inclinations to digress from truth in order to pander to personal desires and prejudices, Hegel advanced his celebrated “dialectical method of thinking.” The essence of this method lies in that the thinker must not rest content with any positive deduction, but must find out whether the object he is thinking about contains qualities and forces the opposite of those which the object had presented to him at first sight. Thus, the thinker was obliged to examine the object from all sides, and truth appeared to him only as a consequence of a conflict between all possible opposite opinions. Gradually, as a result of this method, the former one-sided conceptions of an object were supplanted by a full and all-sided investigation, and a living conception was obtained of all the real qualities of an object. To explain reality became the paramount duty of philosophical thought. As a result, extraordinary attention was paid to reality, which had been formerly ignored and unceremoniously distorted in order to pander to personal, one-sided prejudices. Thus, conscientious, tireless search for truth took the place of the former arbitrary interpretations. In reality, however, everything depends upon circumstances, upon the conditions of place and time, and therefore, Hegel found that the former general phrases by which good and evil were judged without an examination of the circumstances and causes that give rise to a given phenomenon, that these general, abstract aphorisms were unsatisfactory. Every object, every phenomenon, has its own significance, and it must be judged according to the circumstances, the environment, in which it exists. This rule was expressed by the formula: “There is no abstract truth; truth is concrete,” i.e., a definite judgement can be pronounced only about a definite fact, after examining all the circumstances upon which it depends.

Tradução nossa.

lxxxNo original em inglês, *Much of this is correct. The dialectical method is indeed quite incompatible with “general, abstract aphorisms”, on the basis of which people judged phenomena – and, unfortunately, too often still do – without examining the circumstances and causes that give rise to them. And Chernyshevsky is, of course, quite right in regarding this as a great advantage of the dialectical method. But precisely because he is right in this case, it must be recognised that he was wrong in seeing the attentive attitude to reality, which obliges the thinker to examine an object from all sides, as the main distinctive feature of the dialectical method. An attentive attitude to reality is, of course, an essential condition of correct thinking. But the dialectical method is characterised first and foremost by the fact that it looks for the forces which determine the development of a phenomenon in the phenomenon itself, and not in the likes and dislikes of the investigator. (...) But in order to understand fully the materialist nature of the dialectical method, one must realise that its strength lies in the awareness that the course of ideas is determined by the course of things and that therefore the subjective logic of the thinker must follow the objective logic of the phenomenon under investigation. (...) It was also overlooked (...) by Chernyshevsky, who in his description of this method reduces it to a canon – as Kant would have put it – which obliges the thinker to examine the object from all sides. But the awareness of the need to examine an object from all sides is by no means equivalent to the awareness of the fact that the course of this examination must be determined totally by the logic of the development of the object itself. And the investigator who is not fully aware of this second truth may easily remain an idealist even with the most attentive attitude to the object and the most all-sided study of it. We shall see below that Chernyshevsky, who was a determined materialist in philosophy, remained an idealist in his historical and social views. In philosophy his attention was attracted mainly by the relation of the subject to the object. And he solved this question in a materialist way. But he had comparatively little interest in the question of the method to be adopted by the investigator who took a materialist view of the relation of the subject to the object. (...) Chernyshevsky was a materialist; but in his philosophical views one finds only the embryo – a perfectly viable one, it is true – of materialist dialectics. This will not surprise us if we remember that the philosophy of his teacher, Feuerbach also suffered from the same defect. Only Marx and Engels, who also went through Feuerbach’s school in their time, succeeded in remedying this defect and making the modern materialism a primarily dialectical doctrine.* Tradução nossa.

lxxxixNo original em inglês, *keeping to the ground of reality, weighing all concrete conditions, all circumstances of time and place?* Tradução nossa.

lxxxiiNo original em inglês, *Hegel’s principles were extremely powerful and broad; his deductions were narrow and feeble. Despite all his colossal genius, the great thinker possessed only enough strength to express general ideas, but not enough strength undeviatingly to keep to these principles and logically to draw all the necessary deductions from them. He perceived the truth, but only in most general, abstract and altogether indefinite outlines. It was only the next generation that was able to see it face to face. Not only was Hegel unable to draw the deductions from his principles, but the principles themselves were not altogether clear to him, they were hazy to him. The next generation of thinkers took a step forward, and the principles that were vaguely, one-sidedly and abstractly expressed by Hegel appeared in all their fullness and clarity. Then, no room remained for vacillation, duality vanished, the false conclusions introduced into science by Hegel’s inconsistency in developing fundamental propositions were eliminated, and content was brought into harmony with fundamental truths. Such was the course of affairs in Germany, and so it was in*

our country. The development of consistent views from Hegel's ambiguous and totally unapplied hints took place in our country partly under the influence of the German thinkers who appeared after Hegel, and partly – we can proudly say this – as a result of our own efforts. Here, for the first time, the Russian mind proved that it was capable of taking part in the development of world science (...) Such was the importance of Hegelian philosophy in our country. It served as the bridge from barren, scholastic philosophizing that bordered on apathy and ignorance to a simple and lucid conception of literature and life, because, as we have tried to explain, its principles contained the germ of this conception. Ardent and resolute minds like Belinsky and several others could not long rest content with the narrow deductions to which the application of these principles in Hegel's system was limited. Soon they perceived the inadequacy of the very principles of this thinker. They, therefore, abandoned their absolute faith in his system and went forward; they did not, as Hegel did, stop halfway. But they, to the end, retained their respect for his philosophy, to which they were indeed much indebted. Tradução nossa.

lxxxiiiNo original em inglês, *philosophy had outlived its time and that its place should be taken by natural science (...) naturalists capable of taking the place of the philosophers in the work of explaining those wide problems, the investigation of which until that time had been the special occupation of thinkers who were called philosophers.* Tradução nossa.

lxxxivNo original em inglês, *The author of the pamphlet, to the third edition of which I am writing this preface, obtained the opportunity to use a good library and to spend a little money on purchasing books in 1846. Until then he had read only such books as can be obtained in provincial towns where there are no decent libraries. He was familiar with the Russian expositions of Hegel's system, which are very incomplete. When he obtained the opportunity to read Hegel in the original he began to read these treatises. He liked Hegel in the original far less than he had been led to expect by the Russian expositions. The reason for this was that the Russian followers of Hegel expounded his system from the standpoint of the left wing of the Hegelian school. In the original, Hegel proved to resemble the philosophers of the seventeenth century, and even the scholastics more than Hegel as he appeared in the Russian expositions of his system. Reading him was wearisome simply because of its obvious uselessness for forming a scientific mode of thought. It was at that time that the youth who wanted to form such a mode of thought for himself accidentally came across one of the principal works of Feuerbach. He became a follower of that thinker; and until mundane cares diverted him from scientific studies, he zealously read and reread the works of Feuerbach.* Tradução nossa.

lxxxvNo original em inglês, *The theory which I think is right is the latest link in a series of philosophical systems. If you do not know this, and do not want to take my word for it, I advise you to take up any history of modern philosophy you please, and in every book you will find confirmation of what I say. One historian will say that the theory is right, another will say that it is wrong, but all will unanimously tell you that this theory is really the latest, that it emerged from Hegel's theory, just as the latter emerged from Schelling's. You may censure me for perceiving progress in science and for thinking that its last word is the fullest and most correct. That is as you please. Perhaps you think that the old is better than the new. But concede that it is possible to think otherwise. Now recall the psychological law that people who are bound by routine call every pioneer an ignoramus. You will understand that the founder of the theory to which I adhere is called an ignoramus by the adherents of the preceding theories (...) But perhaps the matter is still unclear to you, and probably you would like to know who this teacher is that I am talking about? To help you in your inquiries I will tell you that he is not a Russian, not a Frenchman or an Englishman, not Büchner, not Max Stirner, not Bruno Bauer, not Moleschott, not Vogt. Who is it then? You begin to guess: "It must be Schopenhauer!" you exclaim, after reading Mr. Lavrov's essay. The very man; you have guessed right.* Tradução nossa.

lxxxviNo original em inglês, *The well-known book of Feuerbach... was in everyone's hands. It may be said that nowhere did Feuerbach's book produce such a tremendous impression as in our Westernist circle, nowhere did it so rapidly abolish the remnants of all the outlooks that had preceded it.* Tradução nossa.

lxxxviiNo original em inglês, *The weak side of his philosophical views was the insufficient elaboration in them of the dialectical element, which was also the weak side of the system of his teacher Feuerbach.* Tradução nossa.

lxxxviiiNo original em inglês, *About six years after he had made the acquaintance of Feuerbach, the mundane necessity arose for him to write a scientific treatise. It seemed to him that he could apply the fundamental ideas of Feuerbach to the solutions of certain problems in branches of knowledge that had not come within the scope of his teacher's researches.* Tradução nossa.

lxxxixNo original em inglês, *He [Feuerbach] was not yet old, but he already felt that he would not have time to expound in conformity with fundamental scientific ideas those special sciences which then remained and remain today, the scientific monopoly of the so-called philosophers, because the specialists lack the training to work out the broad conceptions upon which the solution of the fundamental problems of these branches of knowledge is based. (To mention these sciences by their old names, the chief of them are: logic, aesthetics, moral philosophy, social philosophy and the philosophy of history.) That is why, in the preface he wrote for*

- his collected works in 1845, he already said that his works ought to be replaced by others, but that he no longer possessed strength to do this. This feeling explains the sad answer he gave to the question he put himself: "Is not your present point of view also obsolete? Unfortunately, yes, yes!" *Leider, leider! Is it really obsolete? Yes, of course, in the sense that the weight of investigation of the widest problems of science must be transferred (...) to the sphere of natural science. But this has not been done to this day.* Tradução nossa.
- xc No original em inglês, *The German materialists were the Diderot and Holbach of the delayed Russian Enlightenment, and Büchner's famous Force and Matter was its Encyclopedie. Force and Matter, first published in 1855, had been an immediate sensation in Germany; Ueberweg called it "the Bible of the German materialism of the present day," and in succeeding years it went through over twenty editions. It was tailor-made for the more radical Russian thinkers as well. and soon came to have as dramatic and explosive an impact in Russia as in Germany. The writings of Vogt and Moleschott – not to mention Feuerbach – were equally respected, if less exciting; all began to enjoy great vogue – greater perhaps, than in their home country.* Tradução nossa.
- xcii No original em inglês, *One fine day... Büchner's Force and Matter, in a lithographed translation, hit us like a real bombshell. Everyone read it with great enthusiasm, and at once the remnants of traditional beliefs were torn away from all of us... Advanced socio-political ideas... had a comparatively limited circle of adherents, even among the young people. Many subsequently parted with them easily... But the ideas of Büchner and Feuerbach at once conquered the consciousness of Russian man, and none of the efforts of the subsequent reaction had the power to return society to the naive beliefs of the past.* Tradução nossa.
- xciii No original em inglês, *The principles that have now been explained and proved by the natural sciences were found and accepted as true by the Greek philosophers, and even much before them by the Indian thinkers. In all probability, they were discovered by men with powerful logical minds in all ages, and among all peoples. But these geniuses of ancient times were unable logically to develop and prove the truth. It was always known everywhere, but it became a science only during the past decades. Nature is compared with a book which contains the whole truth, but in a language which has to be learnt if one is to understand the book. Using this simile, we shall say that it is quite easy to learn any language sufficiently to be able to understand the books that are written in it. Hard and long study, however, is needed to be able to remove all doubts about correctness of the meaning we ascribe to the words in the book, to be able to explain every expression in it, and to write a good grammar of this language. The unity of the laws of nature was understood by geniuses long ago; but only during the last decades has our knowledge reached such dimensions as to prove scientifically the correctness of this interpretation of the phenomena of nature.* Tradução nossa.
- xciiii No original em inglês, *If we may, at the outset, claim any credit, it is for our determination to speak the truth, regardless of the unavoidable consequences of our mode of viewing nature. Things cannot be represented different from what they are; and nothing appears to us more perverse than the efforts of respectable naturalists to introduce orthodoxy in the natural sciences. We do not boast of having produced anything new. Similar ideas have been promulgated at all times, partly by old Greek and Indian philosophers; but the necessary empirical basis furnished by modern science was then wanting. Hence the present views are, in respect to their clearness, a conquest of modern empirical science.* Tradução nossa.
- xcv No original em inglês, *Life in its inmost relations is certainly a book with seven seals — riddle upon riddle.* Tradução nossa.
- xcvi No original em inglês, *Proceeding from a chemical point of view, Liebig appears as the defender of what we erroneously had considered as sufficiently criticised, viz. "vital force", or "a peculiar, higher organic power acting in the living body", through which the phenomena of life are produced partly independent of the general laws of nature.* Tradução nossa.
- xcvii No original em inglês, *the same elementary materials enter the organism as in inorganic bodies, and no real naturalist doubts that forces are but qualities or motions of matter; and that, consequently, no other forces can act in organic beings but such as pertain to such matter, i.e., the general forces of nature. That the chief constituents of organic bodies exhibit different relations, because they are so infinitely complicated that the least variation in the arrangement of the atoms exhibits a variety of motions not observable in their inorganic combinations, and presents thus an impenetrable mystery with regard to their mode of action, all this cannot justify us in inferring that these materials are within the organism withdrawn from their immanent physical and chemical motions, and that they obey a peculiar, separate, designing, higher organic force.* Tradução nossa.
- xcviii No original em inglês, *As far as science has penetrated, life was ever seen to obey the direction given to it by chemical, physical, and mechanical laws. The term "vital force" is an improper designation of natural effects as yet unknown to us in their relations, and, according to Vogt, it is a mere periphrase for ignorance. "We cannot say," observes Virchow, "that cell-formation is not mechanical, because we cannot reduce it to its mechanical value; for, with the same right, the aboriginal of New Holland might contend that steam engines cannot be reduced to mechanical laws.* Tradução nossa.

- xcviii No original em inglês, *presumptions and hypotheses can be offered; but these hypotheses all agree that this origin proceeded from natural laws and forces, inherent in the things themselves, and determined by external nature. (...) The question of the first origin of organic beings upon the earth contains, in fact, the gist of the whole matter in dispute in regard to vital force.* Tradução nossa.
- xcix No original em inglês, *Proceeding from the fixed relation between matter and force as an indestructible basis, empirical philosophy must arrive at results which discard every kind of supranaturalism and idealism in the explanation of natural events, considering the latter as perfectly independent of any external power. The final victory of this kind of philosophical cognition cannot be doubted. The strength of its proofs lies in facts, not in unintelligible and empty phrases. There is, in the end, no fighting against facts; it is like kicking against the pricks.* Tradução nossa.
- c No original em inglês, *What mental progress can be compared to the knowledge that man is not, as hitherto erroneously assumed, physically and mentally separated from and opposed to nature; but that he is the product of nature's gradually developed forces; and further, that this nature is not a chaos of incomprehensible; lawless forces, but a connected whole, subject to eternal laws in a constant state of progressive development, so that, in the lapse of time, the most stupendous effects are produced by apparently insignificant causes; and further, that the universe, the suns and planets, the wonderful organisms, from the minutest infusorium up to the antediluvian giants, and even the human mind in its grandest manifestations, are composed of and produced by the same materials and forces!* Tradução nossa.
- ci No original em inglês, *That part of philosophy which deals with the problems of man, just like the other part which deals with the problems of external nature, is based on the natural science. The principle underlying the philosophical view of human life and all its phenomena is the idea, worked out by the natural sciences, of the unity of the human organism; the observations of physiologists, zoologists and medical men have driven away all thought of dualism in man. Philosophy sees him as medicine, physiology and chemistry see him. These sciences prove that no dualism is evident in man, and philosophy adds that if man possessed another nature, in addition to his real nature, this other nature would reveal itself in some way, but since it does not reveal itself in any way, since everything that takes place and manifests itself in man originates solely from his real nature, he cannot have another nature. This proof is beyond doubt.* Tradução nossa.
- cii No original em inglês, *In short, the difference between the inorganic kingdom of nature and the vegetable kingdom is like the difference between a tiny blade of grass and a huge tree; it is a difference in quantity, in intensity, in complexity, but not in the fundamental character of the phenomena. (...) Again it goes without saying that here the similarity exists for a theoretical knowledge of the object and not for practical purposes: houses cannot be built with blades of grass, but they can be built from oak trees. (...) A theoretical analysis brings us to a different result: we find that these things, so different in practical respects, must be regarded only as different states of the same elements which enter into different chemical combinations in conformity with the same laws. To discover the identity between a blade of grass and an oak tree a mental analysis was sufficient without a great stock of observations or precise means of investigation. To discover the similarity between an inorganic thing and a plant, much more mental effort, assisted by much more powerful means of investigation, was required. Chemistry is, perhaps, the greatest glory of our age.* Tradução nossa.
- ciii No original em inglês, *Not so very long ago it seemed that the so-called organic substances (for example, acetic acid) existed only in organic bodies. It is known, however, that under certain circumstances they arise also outside of organic bodies, so that the difference between an organic and an inorganic combination of elements is insignificant. The so-called organic compounds arise and exist in conformity with the same laws, and all equally arise out of inorganic substances.* Tradução nossa.
- civ No original em inglês, *Until recent times there were no scientific means of precisely deducing these two categories of phenomena from one principle, of bringing opposite facts under one law. A stone falls to the ground, vapour rises. In the olden days people thought that the law of gravity which operates in a stone does not operate in vapour. It is now known that both these opposite movements, the falling of the stone and the rising of vapour, are due to the same cause, are governed by the same law. (...) As in all aspects of his life, human strivings are not prompted by two natures, two fundamental laws, differing from or contradicting one another. As in human life as a whole, all the diverse phenomena in the sphere of human motives and conduct spring from one nature, they are governed by one law.* Tradução nossa.
- cv No original em inglês, *the natural sciences regard the life of an organic body, such as a plant or an insect, as a chemical process. (...) every body is constantly in a state of chemical process.* Tradução nossa.
- cvi No original em inglês, *Physiology and medicine find that the human organism is an extremely complex chemical combination that goes through an extremely complex chemical process that we call life. This process is so complex, and its subject is so important for us that, because of its importance, the branch of chemistry that is engaged in research in it has been awarded the title of a special science and is called physiology.* Tradução nossa.
- cvii No original em inglês, *But while there is unity in man's nature, we see in man two categories of phenomena:*

phenomena of what is called a material order (a man eats, walks), and phenomena of what is called a moral order (a man thinks, feels, wishes). In what relation do these two orders of phenomena stand to one another? Does not the difference between them contradict the unity of man's nature that is demonstrated by the natural sciences? The natural sciences answer that there are no grounds for such a hypothesis, for there is no object that possesses only one quality. On the contrary, every object displays an incalculable number of different phenomena which, for convenience, we place in different categories, calling each category a quality, so that every object has numerous qualities of different kinds. (...) the combination of heterogeneous properties in one object is the general law of things. Tradução nossa.

- cvi No original em inglês, *We have used the term "mental faculties" in relation to animals. Indeed, it cannot be denied that they possess memory, imagination and power to think. It is needless to speak of memory; everybody knows that there is not a single mammal or bird that does not possess this faculty, and in some species it is very strongly developed. In dogs it is very great. A dog recognizes a man it has not seen for a very long time; it is able to find its way to its master's house from very remote places. If memory exists, there must also be imagination, for imagination only regroups different scenes retained by the memory. If there is nervous activity, i.e., if there is a continuous change of sensations and impressions, the old conceptions must necessarily continuously present themselves in combination with the new ones, and this phenomenon is exactly what we call imagination (...) [And] Thinking consists in choosing with the aid of memory from different combinations of sensations and conceptions prepared by the imagination those that correspond to the needs of the thinking organism at the given moment; it consists in choosing the means for action, in choosing the conceptions by means of which it is possible to achieve a certain result. This applies not only to thinking about mundane objects, but also to so-called abstract thinking. Tradução nossa.*
- cix No original em inglês, *sensation is precisely the term that is applied to a phenomenon that one feels; to have an unconscious sensation would mean the same as having an unfelt feeling, seeing an invisible object, or, to use a celebrated expression, "hearing silence. Tradução nossa.*
- cx No original em inglês, *By its very nature, sensation necessarily presupposes the existence of two elements of thought, merged into one thought. Firstly, there is the external object, which creates the sensation. Secondly, the being that is conscious of the sensation. Conscious of the sensation, it is conscious of being in a certain state. Consciousness of the state of a certain object means, of course, being conscious of the object itself. For example, I feel a pain in my left hand; at the same time I also feel that I have a right hand; at the same time I feel that I, of whom this left hand is a part, exist, and, in all probability, I also feel that the pain is in my hand. Or perhaps it is not I who feels the pain? Or, if I feel the pain, I feel it not in my hand, but in the hand of some Chinese in Canton? Is it not ridiculous to argue about such things, to argue whether the sun is a sun, a hand a hand, and about similar intricate problems? Tradução nossa.*
- cxi No original em inglês, *Do we know that we are people? If we do, then our knowledge of the existence of the human organism is straight knowledge, knowledge that we possess without any admixture of any kind of cogitation; it is the being's knowledge of itself. And if we possess knowledge of our organism, then we possess knowledge of the clothes we wear, of the food we eat, of the water we drink, of the wheat from which make bread, of the utensil in which we make it; of our houses, of the field in which we grow wheat, of forests, brickyards, quarries from which we obtain the materials for building our houses, etc., etc. In short: if we are people, then we possess knowledge of an incalculable number of things; straight, direct knowledge of hem; of the things themselves. We obtain this knowledge from our real life. (...) To say that we possess only conceptions of things but not direct knowledge of the things themselves, means denying our real life, denying the existence of our organism. This is exactly what illusionism does. It argues that we do not, and cannot, possess an organism. Tradução nossa.*
- cxii No original em inglês, *The thermometer gave us knowledge of the exact temperature at which water boils and the exact temperature at which it freezes. This we did not know before. What change did this new knowledge bring about in our former knowledge? All we knew formerly was that when water gets very hot it boils, and when it gets very cold it freezes. Has the indefinite concept "water boils when it is heated very much and freezes when it cools very much" ceased to be true? No, it remains true. The new knowledge changed it only in that it made more definite than it was before. Chemistry gave us entirely new knowledge, viz., that water is a compound of oxygen and hydrogen. We had no knowledge of this before, even the most indefinite. But has water ceased to be such because we have learned its origin, of which we knew nothing before? No. Water is the same now as it was before this discovery was made. And all that we knew about water before remains true now. The only change the new knowledge brought about in the old was that it added the definition of the composition of water. (...) What widening of our knowledge of water, or of anything else, would cause a change in the properties of water that we know of? Will water remain a liquid at ordinary temperature as it does now, however much our knowledge about it widens? Or will the widening of our knowledge alter this fact? Will the specific gravity of water at a given temperature change as a result of our knowledge about it, or about anything else? It was the same as it is now when we were unable to determine it; now we are able to determine it with a fair degree of accuracy, but not with complete*

accuracy; what will our wider knowledge about it give us? Only a more accurate determination of what we already know with a fair degree of accuracy. Tradução nossa.

- cxiii No original em inglês, *And however slowly belief in truths may spread among people owing to their present lack of training to love truth, i.e., to appreciate its benefits and the inevitable harmfulness of all falsehood, truth will spread among them, because, no matter what they may think about it, however much they may fear it, however much they may love falsehood, after all, truth corresponds to their needs, while falsehood proves to be unsatisfactory. What the people need the people will accept, however mistaken they may be in trying to ward off what is imposed upon them by the necessity of thing. Will the Russian husbandman who, up till now, has been a bad husbandman, ever become a good one? Of course he will. This conviction is not based on any transcendental hypothesis concerning the qualities of the Russian, not on a lofty conception of his national qualities, of his superiority to others in intellect, industry or skill, but simply on the fact that the necessity is arising from the Russian husbandman to conduct his husbandry more wisely and prudently than before. One cannot escape from, or evade, necessity. In the same way, man will not escape truth, because in the present state of human affairs it is, year after year, becoming an even greater and more imperative necessity.* Tradução nossa.
- cxiv No original em inglês, *“The origin of life is inexplicable and inconceivable.” Be it so; but this incomprehensibility does not justify us in drawing from it the superstitious consequences which theology draws from the deficiencies of human knowledge, nor in going beyond the sphere of natural causes: for we can only say, “we cannot explain life from these natural phenomena and causes which are known to us, or as far as they are known to us” – but we cannot say, “life cannot be explained at all from Nature,” without pretending to have exhausted already the ocean of Nature even to the last drop. This incomprehensibility does not justify us in explaining the inexplicable by the supposition of imagined beings, and in deceiving and deluding ourselves and others by an explanation which explains nothing. It does not justify us in changing an ignorance of natural material causes into a non-existence of such causes, and in deifying, personifying, representing our ignorance in a being which is to destroy such ignorance, and which yet does not express anything but the nature of such ignorance, the deficiency of positive, material reasons of explanation. For what else is the immaterial, incorporeal, not natural, extramundane being to whom we thus try to trace back all life, but the precise expression of the intellectual absence of material, corporeal, natural, cosmical causes? But instead of being so honest and modest as to say frankly: “We do not know any reason, we do not know how to explain it, we have no data nor materials,” you change these deficiencies, these negations, these vacancies of your head by the activity of your imagination into positive beings, into immaterial beings, i.e. into beings which are not material nor natural, because you do not know of any material or natural causes. While ignorance however is contented with immaterial, incorporeal, unnatural beings, her inseparable companion, wanton imagination, which always and exclusively indulges in the intercourse with beings of the highest perfection, immediately elevates these poor creatures of ignorance to the rank of super-material, supernatural beings.* Tradução nossa.
- cxv No original em inglês, *The word “science” in English does not by any means cover all the branches of knowledge that this term covers among us, and among the other continental nations. By science the English mean: mathematics, astronomy, physics, chemistry, botany, zoology, geography – those branches of knowledge that we call the ‘exact’ sciences, and those closely related to them in character. But they do not apply this term to history, psychology, moral philosophy, or to metaphysics. It must be said that there is, indeed, a tremendous difference between these two halves of learning as regards the quality of the concepts that prevail in each of them. From one half, every man who is in the least enlightened has already expelled all groundless prejudices, and all rationally-minded people already adhere to the same fundamental conceptions in these subjects. Our knowledge about these branches of life is very incomplete, but, at all events, everybody knows what we know definitely in these branches, what we do not yet know, and lastly, what has been definitely refuted by exact research. For example, if you say that the human organism needs food, or needs air, nobody will dispute it (...) It is entirely different in moral philosophy, for example. No matter what you say, some clever and educated people will always come forward and say the opposite. If, for example, you say that poverty has a bad effect upon a man’s mind and heart, many clever people will object and say: “No, poverty sharpens the mind, it compels it to seek means to avert it; it ennobles the heart by turning our thoughts away from the vanities of pleasure to the virtues of patience, self-sacrifice, sympathy for the needs and misfortunes of others.” But if, on the contrary, you say that poverty has a beneficial effect upon a man, there will also be lots of clever people, perhaps even more than in the first case, who will object and say: “No, poverty deprives a man of the means for intellectual development, hinders the development of an independent character, leads to unscrupulousness in the choice of means for averting poverty, or simply of sustaining life; it is the chief source of ignorance, vice and crime.” In short, no matter what conclusion you might think of drawing in the moral sciences, you will find that it, and the opposite one, and many others, which do not hang together either with your conclusion or with the opposite one, or with one another, have earnest champions among clever and enlightened people. The same applies to metaphysics,*

and to history, with which neither the moral sciences nor metaphysics can dispense. Tradução nossa.

cxviNo original em inglês, *It is not so long ago that the moral sciences could not have possessed the content that could justify the title of science that they bore, and the English were quite right then in depriving them of the title they did not deserve. The situation today has changed considerably. The natural sciences have already developed to such an extent that they provide material for the exact solution of moral problems too. All the progressive thinkers among those who are studying the moral sciences have begun to work out these problems with the aid of precise methods similar to those by which the problems of the natural sciences are being worked out. When we spoke about the controversies between different people on every moral problem, we were referring to the old, most widespread, but now already obsolete conceptions and methods of investigation and not to the character the sciences are now acquiring among progressive thinkers. (...) In their present form, the moral sciences differ from the so-called natural sciences only in that they began to be worked out in a truly scientific way later, and, therefore, have not yet been developed to the same degree of perfection as the latter. Here, the difference is only one of degree: chemistry is younger than astronomy and has not yet attained the same degree of perfection; physiology is still younger than chemistry and is still further removed from perfection; psychology, as an exact science, is still younger than physiology and has been worked out even less. But, while differing from each other in the amount of exact knowledge acquired, chemistry and astronomy do not differ either as regards the authenticity of what has been learned, or in the methods employed to arrive at exact knowledge in the particular subjects. The facts and laws discovered by chemistry are as authentic as the facts and laws discovered by astronomy. The same must be said about the results achieved by present-day exact research in the moral sciences. (...) The first result of the entry of the moral sciences into the sphere of the exact sciences was that a strict distinction has been drawn between what we know and what we do not know. The astronomer knows that he knows the dimensions of Mars, and he knows just as positively that he does not know the geological composition of that planet, the character of the plant and animal life on it, or whether there is any plant or animal life on it at all. (...) Similarly, in the moral sciences, a strict distinction has been drawn between what is known and what is not known, and on the basis of what is known the unsoundness of some of the previous assumptions concerning what still remains unknown has been proved. It is definitely known, for example, that all the phenomena of the moral world originate from one another and from external circumstance in conformity with the law of causality, and on this basis all assumptions that there can be any phenomena that do not arise from preceding phenomena and from external circumstances are regarded as false. Hence, present-day psychology does not accept, for example, the following assumptions: "in one case a man performs a bad action because he wanted to perform a bad action; and in another case he performs a good action because he wanted to perform a good action." It says that the bad action, or the good action, was certainly prompted by some moral or material fact, or combination of facts, and that the "wanting" was only the subjective impression which accompanies in our minds the rise of thoughts or actions from preceding thoughts, actions or external facts. Tradução nossa.*

cxviiNo original em inglês, *So it has been up till now, and it continues to be so now; but it must not be inferred from this that it will always remain so. Let us return to our first comparison. Only a small part of the original army has the strength to remain with the colours in a rapid advance; it alone fights the battles and makes the conquests. The other former comrades of these warriors are either in hospital or are wearily straggling far in the rear. But at some time this gap closes. The small section of the originally vast army decides the issue of the struggle, the conquests are made, the enemy has been subjugated, the victors are resting. Every day crowds of stragglers join them in order to share with them the spoils of victory. At the end of the campaign the entire army is again mustered around the colours as it was at the beginning. The intellectual movement must end in the same way. The truth that has been won turns out to be so simple and intelligible to everyone, so suitable for the requirements of the masses, that it is far easier to accept it than to strive to discover it. (...) We see that the theory of every science becomes simpler as it becomes more perfect. (...) At the beginning, people of high intellectual development spring up from the ranks of the masses and, owing to their rapid advance, leave the masses farther and farther behind. But, on reaching very high degrees of development, the intellectual life of the advanced people assumes a character that becomes more and more intelligible to the common people, that corresponds more and more to the simple requirements of the masses. And in its relation to the intellectual life of the common people, the second, higher, half of historical intellectual life consists in a gradual reversion to that unity of national life which had existed at the very beginning, and had been destroyed during the first half of the movement. The advanced people whose activities develop science cause its result to permeate the life of the whole people. Tradução nossa.*

cxviiiNo original em inglês, *It is said that the natural sciences have not reached such a degree of development as to provide a satisfactory explanation of all the important phenomena of nature. This is quite true; but the oponents of the scientific trend in philosophy draw from this truth a totally illogical deduction when they say that gaps left in scientific explanation of natural phenomena justify the preservation of certain remnants of*

the fantastic world outlook. The fact is that the results achieved by analysis of the parts and phenomena that have been explained by science are sufficient evidence of the character of the elements, forces and laws that operate in the other parts and phenomena which have not yet been fully explained. If there were anything in the unexplained parts and phenomena different from what has been found in the explained parts, then the explained parts would not bear the character they bear now. Let us take any branch of the natural sciences, say geography, or geology, and see what character the knowledge we have not yet acquired about various parts of the subject investigated by these sciences can have, and what character it cannot have. At the present stage of development of geography we still lack satisfactory information about the countries near the poles, about the interior of Africa, about the interior of Australia. Undoubtedly, these gaps in geographical knowledge are very deplorable for science and, no doubt, it is necessary to fill them even for the purposes of practical life, because it is quite possible that something new and useful for life will be found in these countries. (...) [mas] until these countries are thoroughly explored we cannot say exactly what things and phenomena will be found there. But we can already say for certain what things and what phenomena will not be found there. Near the poles, for example, a hot climate and luxuriant vegetation will not be found. This negative deduction is beyond doubt, because if the mean temperature of the poles were high, or even moderate, the northern part of Siberia, the northern part of the British possessions in America and the seas adjacent to the poles would not be in the state they are in now. In Central Africa arctic cold will not be found, because, if the climate in the central part of Africa continent were cold, climatic conditions in the southern zone of Algeria, Upper Egypt and of other countries bordering on Central Africa would not be what they are now. We do not know exactly what rivers will be found in Central Africa or Central Australia, but we can say for certain that if rivers are found there, they will flow down and not up. (...) If we say that at the poles, or in Central Africa, or in the bowels of the earth, there are bodies of such-and-such a category, that phenomena of such-and-such a kind take place there, it will be only a hypothesis, perhaps an erroneous one. We cannot guess whether there is water or land at the poles. If there is sea there, we cannot say whether it is always covered with ice or sometimes clear of it. If there is land there, we cannot say whether it is covered with eternal ice or at times has any kind of vegetation. Positive conclusions on this score would only be guesses lacking scientific validity. But negative conclusions, such as, for example, that grapes, or oak trees, cannot grow at the poles, that neither monkeys nor parrots can live there, such negative conclusions have complete scientific validity. They are not hypothesis, or surmises, they are definite knowledge, based on the relation of the phenomena that take place in countries on the earth's surface that we know of to the uninvestigated phenomena in the unknown parts. (...) At the present stage of science, the positive conclusions regarding the character of the unknown that we draw from the character of the known are still at the guessing stage, are open to dispute, and may be mistaken. The negative conclusions, however, are quite valid. We cannot say what the unknown may turn out to be, but we already know what it is not. Tradução nossa.

cxix No original em inglês, *A is closely connected with X; A is B; from this it follows that X cannot be either C or D, or E. (...) We have said that these negative deductions are important in all sciences, but they are of exceptional importance in the moral sciences and in metaphysics, because the errors which they have removed were exceptionally harmful for these sciences. In the olden days, when the natural sciences were still undeveloped, the whale was mistakenly regarded as a fish and the bat was regarded as a bird; but, in all probability, not a single person suffered as a result to this. Owing to the same cause, however, i.e., inability to subject a thing to exact analysis, mistaken opinions arose in metaphysics and in the moral sciences which caused people much more harm than cholera, plague and all infectious diseases. Tradução nossa.*

cxx No original em inglês, *no mental strain is required to understand all that Mr. Antonovich says. The lucidity [of this article] amazed everybody. Tradução nossa.*

cxxi No original em inglês, *You have heard a lot about philosophy being a brain-racking subject. You had tried to read philosophical articles like those written by Mr. Lavrov an utterly failed to understand anything. But in your opinion, Mr. Lavrov was a good philosopher, and so the following syllogism formed itself in your mind: "I don't understand philosophy; hence, what I do understand is not philosophy." This is actually what you say: Mr. Antonovich writes lucidly; hence, there is no philosophy in his article. (...) But all that is said about Mr. Antonovich's article, in passing, as it were, is that it is just like Chernyshevsky's articles on the anthropological principle – there cannot be any philosophy in these articles because they are lucid. Tradução nossa.*

cxxii No original em inglês, *We have been reproached, even by individuals approving of our views, for the popular tendency of our work. We should not consider this reproach as ill founded, if our work were really intended to be generally popular; but that it is only intended for an educated public, must be admitted by every one who merely glances at it. The expression "generally intelligible" was, on our part, merely intended to convey the idea that our mode of exposition will be in contrast to that philosophical jargon, so unintelligible to any one who is not himself a philosophical haruspicy. That we had no desire to write for this philosophical priesthood, but addressed ourselves to all whose education renders them capable of*

- considering the questions discussed by us, is, we should think, perfectly legitimate. Tradução nossa.*
- cxxiiiNo original em inglês, *expositions which are not intelligible to an educated man, are scarcely worth the ink they are printed with. Whatever is clearly conceived can be clearly expressed. The philosophical mists which envelope the writings of scholars, appear intended more to conceal than to exhibit their thoughts. Tradução nossa.*
- cxxivNo original em inglês: *Take, for example, one of the sciences in which the admixture of the inauthentic is largest, viz., history. "The Athenians defeated the Persians at Marathon," is this authentic or doubtful? (...) The details of our information about, say, the battle of Marathon, can and should be verified, and many of them which seem to be quite authentic may prove to be doubtful or untrue. But the essence of our knowledge about the battle of Marathon has long ago been verified by every educated man, verified by his reading not only of stories relating directly to this battle, but by all his reading, by all his conversations, by all his knowledge about the civilized world, not only of the past, but also, and mainly, of the present life of the civilized world, the life in which he himself is taking part. If the battle of Marathon had not been fought, and if the Athenians had not been victorious in it, the whole history of Greece would have been different, the entire course of the subsequent history of the civilized world would have been different, and our present-day life would be different. Tradução nossa.*
- cxxvNo original em inglês, *For example, the following baffling question is asked: is man a good or an evil being? Lots of people rack their brains in the endeavour to solve this problem. Nearly half of them decide that man by nature is good; others, also constituting nearly half of the brain-rackers, decide otherwise: they say that man is by nature bad. Outside of these two opposite dogmatic parties there are several sceptics who jeer at the two sides and say that the problem is insoluble. But at the very first application of scientific analysis the whole thing turns out to be as clear as clear can be. A man likes what is pleasant and dislikes what is unpleasant – this, one would think, is beyond doubt, because the predicate simple repeats the subject: A is A, what is pleasant to a man is pleasant to a man; what is unpleasant to a man is unpleasant to a man. Good is he who does good to others, bad is he who is bad to others – this, too, is clear and simple one could think. Let us now combine the simple truths; we will get the following deduction: a man is good when, in order to obtain pleasure for himself, he must give pleasure to others. A man is bad when in order to obtain pleasure for himself he is obliged to cause unpleasantness for others. Tradução nossa.*
- cxxviNo original em inglês, *human nature cannot be blamed for one thing or praised for the other; everything depends on circumstances, relationships [institutions]. If certain relations are constant, the man whose character is moulded by them is found to have acquired the habit of acting in conformity with them. Therefore, we may think that Ivan is good, while Pyotr is bad; but these opinions apply only to individual men, not to man in general, in the same way as we apply to individual men and not to man in general the conception of the habit to saw planks, to forge iron, etc. Ivan is a carpenter, but we cannot say that man in general is a carpenter or not a carpenter. Pyotr can forge iron, but we cannot say that man in general is a blacksmith or not a blacksmith. The fact that Ivan became a carpenter and Pyotr a blacksmith merely shows that under certain circumstances, which existed in Ivan's life, a man becomes a carpenter, and under other circumstances, which existed in Pyotr's life, a man becomes a blacksmith. In exactly the same way, under certain circumstances a man becomes good, under others, he becomes bad. Thus, from the theoretical aspect, the problem of the good and bad qualities of human nature is solved so easily that it cannot even be called a problem: it contains within itself a complete solution. Tradução nossa.*
- cxxviiNo original em inglês, *Psychology tells us that the most abundant source of the display of bad qualities is inadequacy of means for satisfying requirements; that a man commits a bad action, that is, harms others, almost only when he is obliged to deprive them of things in order not to remain himself without the things he needs. For example, in time of famine, when there is not enough food for everybody, there is great increase in crime and of all sorts of evil deeds; people rob and cheat one another for the sake of a crust of bread. Psychology also adds that human requirements are divided into extremely different degrees of intensity. The most urgent need of every human organism is to breathe; but sufficient means for satisfying this need are available to people in practically all situations, so that evil deeds due to the want of air are hardly ever committed. (...) Next to the need of breathe (continues psychology) a man's most urgent requirement is food and drink. Very often, very many people suffer from a shortage of the articles needed to satisfy these requirements properly, and this is the cause of the largest number of bad actions of all kinds, of nearly all the situations and institutions that are the constant causes of bad actions. If this one cause of evil were abolished, at least nine tenths of all that is bad in human society would quickly disappear. Crime would be reduced to one tenth. In the course of one generation coarse manners and conceptions would yield to humane manners and conceptions. The restrictive institutions that are based on coarseness and ignorance would be robbed of their foundation, and soon, nearly all restriction would be abolished. We are told that this indication of theory could not be put into practice before because of the imperfection of the technical arts. We are not sure whether this is true in respect to the past, but is beyond dispute that in the present state of mechanics and chemistry, with the means with which these sciences provide agriculture, the land in every*

country in the temperate zone could provide ever so much more food than is needed for an abundant supply of provisions for populations ten or twenty times larger than the present populations of these countries. Thus, external nature creates no obstacles to supplying the entire population of every civilized country with an abundance of foods; the only task that remains is to make people conscious of the possibility and necessity of energetically striving toward this goal. (...) why such unconcern for the application of scientific advice in the matter of satisfying such an urgent need as the need for food prevails in human societies, what circumstances and relations give rise to and foster this bad state of economy, and how circumstances and relations must be changed in order that the state of economy may be improved – are again new problems, the theoretical solution of which is easy; and again, the practical application of the scientific solutions depends upon man becoming imbued with certain impressions. (...) the only obstacles that may be met with today are obstacles to its awakening arising from the apathy and ignorance of some people and the deliberate opposition of others and, in general, from the power that prejudice exercises over the vast majority of people in every society. Tradução nossa.

cxxviiiNo original em inglês, *The following is a very simple example of an action prompted by nothing except our will: I get out of bed. What foot do I put out first? If I want to, I put out my left foot; or if I want to, I put out the right. But this only appears to be so at a superficial glance. Actually, facts and impressions determine which foot a man puts out of bed first. If there are no special circumstances or motives, he will put out the foot that is most convenient for the anatomical position of his body in the bed. If there are special motives that outweigh this physiological convenience, the result will change in conformity with the alteration of the circumstances. If, for example, the thought occurs to the man: "I won't put out my right foot, but the left one," he will do that. Here, however, one cause (physiological convenience) was simply displaced by another (the thought of displaying independence), or it would be more correct to say, the second cause, being the stronger, triumphed over the first. But how did the second cause arise? Whence came the thought of displaying independence of external conditions? It could not have arisen without a cause. It was created either by something said in conversation with someone, or by the recollection of a previous dispute, or something like that. (...) The phenomenon that we call will is itself a link in a series of phenomena and facts joined together by causal connection. Very often, the immediate cause of the manifestation of our will to perform a certain action is thought. But the definite inclination of the will is also due only to a definite thought: whatever the thought is, so is the will. If the thought were different the will would be different. But why did a particular thought arise and not a different one? Because it too arose from some thought, some fact, in short, from some cause.* Tradução nossa.

ccxixNo original em inglês, *A careful examination of the motives that prompt people's actions shows that all deeds, good and bad, noble and base, heroic and craven, are prompted by one cause: a man acts in the way that gives him most pleasure. He is guided by self-interest, which causes him to abstain from smaller gain, or a lesser pleasure, in order to obtain a larger gain or a greater pleasure.* Tradução nossa.

ccxxNo original em inglês, *His actions are based on feeling, on the heart, and they are directly prompted by that side of organic activity which is called will. Therefore, when discussing good, a special study must be made of the laws that govern the action of the heart and will.* Tradução nossa.

ccxxiNo original em inglês, *On the question of these feelings, practical deductions from ordinary, everyday experience have absolutely contradicted the hypotheses which ascribed to man a multitude of diverse altruistic strivings. People learned from experience that every man thinks only about himself, is more concerned about his own interests than he is about the interests of others, that he nearly always sacrifices the interests, honour and life of others to his own. In short, everybody learned that all people are egoists. In practical affairs, all prudent people have always been guided by the conviction that egoism is the only motive that governs the actions of everybody they have dealings with. (...) But the difficulty arose precisely from the fact that the hypotheses that man is prompted in his strivings by the interests of others, a hypothesis refuted by hundreds of experiences in everyone's daily life, seemed to be confirmed by fairly numerous cases of altruism, self-sacrifice, and so forth. (...) We shall not discuss those actions and feelings which everybody recognizes as being egoistic, selfish, prompted by selfish interest. We shall turn our attention only to those feelings and actions which seem to bear a character opposite to this. In general, it is only necessary to examine more closely an action or a feeling that seems to be altruistic to see that all are based on the thought of personal interest, personal gratification, personal benefit; they are based on the feeling that is called egoism. There will be very few cases where this basis will not be apparent even to a man who is not accustomed to make psychological analyses. If a husband and wife have lived in harmony together, the wife will quite sincerely and very deeply grieve over the death of her husband; but listen to the words in which she expresses her grief: "Who will care for me now? What shall I do without you? Life will be impossible for me without you!" Underscore the words "me, I, for me": they express the meaning of her lamentation, they are the basis of her grief. Let us take a feeling that is far loftier, purer than the greatest connubial love: a mother's love for her child. Her lamentation over its death is exactly the same: "My angel! How I loved you! What a joy you were to me! How I nursed you! How much suffering, how many sleepless night you cost*

me! I have been robbed of all my hopes in you, I have been robbed of all my joy!" Here again we have the same "My, I, to me." The egoistic basis is just as easily discovered in the most sincere and tenderest friendship. Not much more difficulty is presented by those cases in which a man makes sacrifices for the object of his love. Even though he sacrifices his life, the basis of the sacrifice is personal interest, or a paroxysm of egoism. (...) Let us examine cases like the devotion of a man who gives up all pleasure and all freedom to dispose of his time in order to look after another man who need his care. A man who spends whole weeks at the bedside of a sick friend makes a far greater sacrifice than if he were to give him all his money. But why does he make this sacrifice; what feeling prompts him to do it? He sacrifices his time, his freedom, to his feeling of friendship – we emphasize, his feeling. This feeling is so strong in him that gratifying it gives him greater pleasure than he would obtain from any other occupation, even from his freedom. Were he to ignore it, refrain from gratifying it, he would feel greater discomfort, than he would from failing to satisfy all other needs. Of exactly the same kind are the cases when a man forgoes all pleasure and gain for the sake of science or some conviction. Newton and Leibniz, who denied themselves all love for women in order to devote all their time and all their thoughts to scientific research, were, of course, heroes all their lives. The same must be said about those active in the political field who are usually called fanatics. Here again we see that a certain need becomes so strong in a man that it gives him pleasure to satisfy it even at the expense of other very strong needs. Tradução nossa.

cxxxiiNo original em inglês, *The fact that good and bad actions are prompted by the same cause does not, of course, diminish the difference between them.* Tradução nossa.

cxxxiiiNo original em inglês, *Only that which is useful to man in general is regarded as true good. (...) If there is any difference between good and utility, it is only that the concept good very strongly brings out the feature of constancy, durability, fertility, an abundance of lasting and beneficial results, which, by-the-by, is also possessed by the concept utility. (...) Good is, as it were, the superlative of utility, very useful utility, as it were. (...) The fact that the term good is applied to very durable sources of lasting, constant and very numerous pleasures, of itself explains the importance that all thinking people ascribe to good when discussing human affairs. If we think that "good is higher than utility" we only say "very big utility is higher than not very big utility," we only express a mathematical truism, such as, 100 is more than 2; an oleander bears more flowers than a violet. The reader sees that the method of analysing moral concepts on the lines of the natural sciences, divesting the object of all pomposity and transferring it to the sphere of very simple and natural phenomena, places moral concepts on an unshakeable foundation. If by useful we mean that which serve as a source of numerous pleasures, and by good, simply that which is very useful, no doubt whatever remains concerning the aim that is ascribed to man – not by extraneous motives or promptings, not by problematical assumptions, or by mysterious and fallacious beliefs – but simply by reason, by common sense, the need of pleasure. That aim is – good. Only good actions are prudent; only he who is good is rational, and he is rational only to the degree that he is good.* Tradução nossa.

cxxxivNo original em inglês, *Individuals regard as good the actions of the other people that are beneficial for them; society hold as good what is good for the whole of society, or for the majority of its members. Lastly, people in general, irrespective of nation and class, describe as good that which is beneficial for mankind in general. There are frequent cases when the interests of different nations and classes clash either with one another or with the interests of mankind in general (...) In such cases it is very easy to decide on which side theoretical truth lies. The interest of mankind as a whole stand higher than the interests of an individual nation; the common interests of a whole nation are higher than the interests of an individual class; the interests of a large class are higher than the interests of a small one. In theory, this gradation is beyond doubt; it is merely the application to social problems of the geometrical axioms: "the whole is greater than the part," "the larger quantity is bigger than the smaller quantity." Theoretical fallacy inevitably leads to practical harm. In those cases when, for its own advantage, an individual nation tramples upon the interests of mankind, or when an individual class tramples upon the interests of the nation, the result is always detrimental not only to the side whose interest had been encroached upon, but also to the side that had hoped gain by this.* Tradução nossa.

cxxxvNo original em inglês, *It is not for nothing that the members of the class that enriches itself to the detriment of the nation are compared to leeches; but remember what fate awaits the leeches who enjoy sucking human blood. Only rare ones among them do not encompass their own ruin by this pleasure; nearly all of them perish, and if some do survive, they are subject to severe illness, and they remain alive only thanks to the care of those whose blood they sucked.* Tradução nossa.

cxxxviNo original em inglês, *Justice assures to all the members of society, the possession of those advantages or rights which belong to them. (...) Rights are everything which society, by equitable laws, permits each individual to do for his own peculiar felicity.* Tradução nossa.

cxxxviiNo original em inglês, *This utility is the principle on which all human virtues are founded, and the basis of all legislations.* Tradução nossa.

cxxxviiiNo original em inglês, *that we can form virtuous men. All the art therefore of the legislator consists in*

forcing them by self-love to be always just to each other. Now, in order to compose such laws, it is necessary that the human heart should be known, and in the first place, that we should be convinced that men having sensibility for themselves, and indifference with respect to others, are neither good nor bad, but ready to be either, according as a common interest unites or divides them; that self-love, a sensation necessary to the preservation of the species, is engraven by Nature in a manner not to be erased; that a physical sensibility has produced in us a love of pleasure and a hatred of pain; that pleasure and pain have at length produced and opened in all hearts the buds of self-love, which by unfolding themselves give birth to the passions, whence spring all our virtues and vices. By contemplating these preliminary ideas, we learn why the passions, of which the forbidden tree is, according to some Rabbins* only an ingenious image, bear equally on its branches of good and evil fruit; we perceive the mechanism employed by them in the production of our virtues and vices; and, in short, a legislator discovers the means of laying men under a necessity of being virtuous, and causing the passions to bear no other fruit than probity and wisdom. Tradução nossa.*

cxxxix No original em inglês, *In order to arrive at this knowledge, we must distinguish the passions into two kinds: those immediately given us by nature, and those we owe to the establishment of society. And to know which of these passions has produced the other, let us transport ourselves in idea to the first ages of the world, and we shall there see that nature, by hunger, thirst, heat, and cold, informed man of his wants, and added a variety of pleasing and painful sensations; the former to the gratifications of these wants, the latter to the incapacity of gratifying them: there we shall behold man capable of receiving the impressions of pleasure and pain, and born as it were with a love for the one, and hatred for the other. Such was man, when he came from the hand of nature. In this state he had neither envy, pride, avarice, nor ambition; sensible only of the pleasure and pain derived from nature, he was ignorant of all those artificial pains and pleasures we procure from the above passions. Such passions are then not immediately given by nature; but their existence, which supposes that of society, also supposes that we have in us the latent seeds of those passions. If therefore we receive at our birth only wants, in those wants and in our first desires we must seek the origin of these artificial passions, which can be nothing more than the unfolding of the faculty of sensation. Perhaps both in the moral and natural world, God originally implanted only one principle in all he created, and that what is, and what shall be, is only the unnecessary unfolding of this principle. He said to matter, "I endow thee with power." (...) He seems also to have said to man, "I endow thee with sensibility, the blind instrument of my will, that, being incapable of penetrating into the depth of my views, thou mayest accomplish all my designs. I place thee under the guardianship of pleasure and pain; both shall watch over thy thoughts and thy actions: they shall beget thy passions, excite thy friendship, thy tenderness, thine aversion, thy rage; they shall kindle thy desires, thy fears, thy hopes; they shall take off the veil of truth; they shall plunge thee in error, and, after having made thee conceive a thousand absurd and different systems of morality and government, shall one day discover to thee the simple principles, on the unfolding of which depends the order and happiness of the moral world."* Tradução nossa.

cxli No original em inglês, *The faculty man has of gathering experience, of recalling it to himself, of foreseeing effects, by which he is enabled to avoid whatever may have the power to injure him or procure that which may be useful to the conservation of his existence and his felicity, which is the sole end of all his actions, whether corporeal or mental, constitutes that which in one word is designated under the name of reason. Sentiment, imagination, temperament, may be capable of leading him astray; may have the power to deceive him; but experience and reflection will place him again in the right road, and teach him what can really conduct him to happiness. From this it will appear, that reason is man's nature modified by experience, moulded by judgment, regulated by reflection: it supposes a sober temperament, a sound mind, a well regulated imagination, a knowledge of truth grounded upon tried experience; in fact, prudence and foresight. Tradução nossa.*

cxlii No original em inglês, *Nature does not make man either good or wicked; she combines machines more or less active, mobile, and energetic; she furnishes him with organs, with temperament, of which his passions, more or less impetuous, are the necessary consequence; these passions have always his happiness for their object; therefore they are legitimate and natural, and they can only be called bad or good, relatively to the influence they have on the beings of his species. (...) The arm which he has received from nature is neither good nor bad; it is necessary to a great number of the actions of life; nevertheless the use of this arm becomes criminal if he has contracted the habit of using it to rob or to assassinate, with a view to obtain that money which he has been taught from his infancy to desire; which the society in which he lives renders necessary to him, but which his industry will enable him to obtain without doing injury to his fellow man. (...) Man, at his birth, brings with him into the world nothing but the necessity of conserving himself and of rendering his existence happy: instruction, example, the customs of the world, present him with the means, either real or imaginary, of achieving it: habit procures for him the facility of employing these means; and he attaches himself strongly to those he judges best calculated to secure to him the possession of those objects which he has learned to desire as the preferable good attached to his existence. Tradução nossa.*

cxliii No original em inglês, *Interest, is the object to which each individual, according to his temperament and his*

own peculiar ideas, attaches his welfare; from which it will be perceived, that this interest is never more than that which each contemplates as necessary to his happiness. It must, therefore, be concluded, that no man is totally without interest. (...) Thus, when it is said, that interest is the only motive of human actions, it is meant to indicate, that each man labours after his own manner to his own peculiar happiness, which he places in some object, either visible or concealed, either real or imaginary, and that the whole system of his conduct is directed to its attainment. This granted, no man can be called disinterested; (...) The honest man is he to whom truth has shown his interest or his happiness in a mode of acting that others are obliged to love and to approve for their own peculiar interest. These principles, duly developed, are the true basis of morals; nothing is more chimerical than those which are founded upon imaginary motives, placed out of nature; or upon innate sentiments, which some speculators have regarded as anterior to man's experience, and as wholly independent of those advantages which result to him from its use: it is the essence of man to love himself: to tend to his own conservation; to seek to render his existence happy: thus interest, or the desire of happiness, is the only real motive of all his actions; this interest depends upon his natural organization, his wants, his acquired ideas, the habits he has contracted; (...) he marches steadily in the paths of virtue, when true ideas have made him rest his happiness on a conduct useful to his species, approved by others, and which renders him an interesting object to his associates. Morals would be a vain science, if it did not incontestably prove to man that his interest consists in being virtuous. (...) Such, then, is the true foundation of all morals; merit and virtue are founded upon the nature of man; have their dependance upon his wants. Tradução nossa.

- cxliiiNo original em inglês, *Utility, then, is the touchstone of the systems, the opinions, and the actions of man; it is the standard of the esteem and the love he owes to truth itself.* Tradução nossa.
- cxlivNo original em inglês, *To be an individual is certainly, of course, to be an "Egoist," but it is also at the same time and indeed unintentionally to be a "communist."* Tradução nossa.
- cxlvNo original em inglês, *In general, very noticeable in Chernyshevsky's view of rational egoism is the endeavour, characteristic of all "periods of enlightenment" (Aufklärungsperioden), to seek support for morality in reason and an explanation of the individual's character and behaviour in his more or less hard-headed calculation. Sometimes Chernyshevsky's arguments in this connection are as similar as two peas in a pod to the arguments of Helvétius and those who shared his ideas. They recall almost as strongly the arguments of Socrates, the typical representative of the epoch of enlightenment in Ancient Greece, who, in coming forward as a champion of friendship, showed that it is advantageous to have friends because they may be of some use in times of misfortune. The explanation for such extremes of rationality is that the enlighteners were usually incapable of adopting the viewpoint of development.* Tradução nossa.
- cxlviNo original em inglês, *Let us, in fact, assume that we are dealing with a society which is not divided into estates or classes. In such a society the actions of individuals that coincide with the interests of the whole will be considered good, and those that are opposed to these interests will be considered bad. Thus, at the basis of judgments on good and evil there will lie what might be called the egoism of the whole, public egoism. But the egoism of the whole by no means excludes the altruism of individuals, individual altruism. On the contrary, it is its source: society strives to educate its individual members in such a way that they put public interests before their private interest; the more the actions of a given individual satisfy this requirement of society, the more self-sacrificing, moral and altruistic the individual will be. And the more his actions go against this requirement, the more self-seeking, immoral and egoistic he will be. (...) [É claro que] each person is "self", and for each person each idea of this or that action by him is inseparable from his awareness of his "self". This indisputable fact is interpreted by the "enlighteners" of all countries – in favour of his theory of rational egoism. (...) Here Chernyshevsky's logical error is displayed most prominently. From the fact that the awareness of his "self" never leaves a person in his thoughts about his actions, it by no means follows that all his actions are egoistic. If the "self" in question sees its happiness in the happiness of others; if it has a "passion" for this happiness, such a "self" is called altruistic, not egoistic. And to seek to obscure the profound difference between egoism and altruism merely on the basis that altruistic actions are also accompanied in people by an awareness of their "self" is to wish to introduce logical confusion where complete clarity is quite essential. (...) The same thing happened to him as happened much earlier to Holbach and the other eighteenth-century Enlighteners who also reduced everything to self-interest and also found themselves compelled by logic to distinguish between calculating and uncalculating self-interest.* Tradução nossa.
- cxlviiNo original em inglês, *process due to which individual altruism grows on the basis of public egoism is a dialectical process, which usually escapes the notice of the "enlighteners". As people pursuing primarily practical aims, the "enlighteners" show little interest in the dialectics of phenomena and concepts in general. We shall see this presently on the example of our author.* Tradução nossa.
- cxlviiiNo original em inglês, *this "rational egoism" differs widely from what we normally understand by egoism. Chernyshevsky used the term "egoism" for his ethical theory as a challenge to those who, in the name of transcendent values, condemned as "egoism" all attempts by the oppressed to better their lot; it*

was a symbol of his distrust of ideologies that called on men to sacrifice themselves for the sake of allegedly higher aims – higher, that is, than man himself conceived as a living concrete human individual. (...) Chernyshevsky extended the theoretical foundations of “rational egoism” by a Feuerbachian critique of such idealistic hypostases as supra-individual Reason or Spirit. Feuerbach claimed that the universal did not have a separate independent existence; it existed only as a “predicate of the individual.” This led to the rejection of organicist and historicist theories treating society as a supra-individual organic whole subject to rational laws of historical necessity. “The life of society,” Chernyshevsky wrote, “is the sum of individual lives.” The laws to which man is subject are the laws of nature – laws of his own organism. He dismissed as unscientific the suggestion that there might be separate laws governing the evolution of society on the lines of Hegel’s *Historical Reason*: society was not a biological organism and therefore could not behave like a real being. Tradução nossa.

- cxlix No original em inglês, *Chernyshevsky, the educator, the enlightener of the eighteenth-century type – this is Plekhánov’s main thesis in his portrayal. The enlighteners of the eighteenth century were, as is well known, intellectuals par excellence, people for whom the rational approach remained supreme, people who were quite unable to appreciate the instinctive and the subconscious; instead of approaching phenomena from a historical, or, as Marx said, a dialectical viewpoint, they put their questions from a logical, common-sense position, from the demands of the intellect. (...) In his definition of Chernyshevsky as an enlightener, Plekhánov does not himself say that he is an intellectualist. (...) I want to restore the image of the real Chernyshevsky as an overwhelmingly emotional person with a sensual nature: one might call him a man of the heart. He was a man of great passions and great real life, fervently in love with life and with the real events of a personal, even an intimate existence. It is precisely this image of Chernyshevsky which I want to recreate, since in fact his ethics and aesthetics spring neither from his intellectuality nor from his one-sidedness, but from his powerful impassioned feelings and his many-sidedness, from his realism which can only be interpreted as a love of life, as a manifestation of Chernyshevsky’s colossal vital strength. If I can succeed in recreating these qualities, then Chernyshevsky’s portrait will look very different, and he will, perhaps, have to be evaluated anew.* Tradução nossa.
- cl No original em inglês, *You think it was you who made the choice? Plekhánov objects. No; it was your upbringing and your character which chose for you, and upbringing and character do not depend on you yourself. Much depends on the kind of body you were born with, and even more on the kind of tastes, instincts and concepts which social life, of which you are a part, has developed in you. This is, of course, true; but from this it would seem we should conclude that, in the sphere of morals, we are also to a greater or lesser extent observers. We watch people act, but it turns out that they are not, in reality, acting at all, that is, they are not committing any acts. A process is being performed, in which it is not the people who are choosing, but something in them which is choosing. This something is a social something; and everywhere, in everything, we see merely the spraying of the social ocean. In nobody can there be any active desire, any active creation. Chernyshevsky’s point of view is one of human activity. He says that man chooses the least evil or the greatest good, and is guided by this in life; man for this reason is an egoist. To say: I am a hero, a benefactor, etc., is meaningless. Everybody does what he finds to his liking. If, when I like something, others like it too, so much the better. Chernyshevsky considers that an honest, courageous, social person cannot demand any reward for himself. Such a person will receive his reward from the action itself. This is a very fine, honest and pure attitude, but it is by no means the most important point. What is important is the theory of man’s behaviour. Like Holbach and Helvetius, Chernyshevsky thought that man chooses the laws of his behaviour; Plekhánov says, on the other hand, that everything takes place according to a law, and that there is no choice; man has only the illusion that he is choosing, whereas in fact he is choosing according to the laws of his nature, a nature which has arisen as a result of social influences.* Tradução nossa.
- cli No original em inglês, *It is necessary to co-operate with reality.* Tradução nossa.
- clii No original em inglês, *We all, of course, realise that, for example, the formation of the new set of morals which we need is a complicated social process. But does this mean that we should not at once actively set about revising the fundamentals of morality? (...) The bourgeoisie strives to educate, to transform certain reflexes and modes of behaviour into instincts. We must do this, too. We must do this in the nursery, in the school, by means of direct environmental influence, by influencing each other and ourselves, so that the proletarian elements triumph and become instinctive – so that they are transformed, as Vladimir Ilyich said, into a proletarian morality. (...) It is because the period in which we are living, the obligations which are placed upon us and the behaviour which this period dictates to us, are like those which Chernyshevsky imagined to be existing in his lifetime. (...) Chernyshevsky imagined that he was a great teacher of life, that he would rally around himself a party, a party of the intelligentsia, which would reorganise life and create a new, rational morality; he imagined that he would be able to prove that this was indeed a rational morality, and that any other form of morality was invalid. But his ideas about the period in which he lived and the role he was to fulfil were illusory. We, however, are in a position to do this. (...) We are already at the turning-point. We already have the beginnings of a socialist society and the dictatorship of a politically*

conscious class – the proletariat; in ourselves we bear the consciousness of the class which is the maker of human destiny. This means that consciousness, organised consciousness, is acquiring for us greater and greater power. This power is not limitless – it is perhaps very limited: phenomena must first be thoroughly analysed before they can be influenced; they must be correctly evaluated so that there should be no mistakes, but it is nonetheless possible to influence and alter them. Human morals, the rules of behaviour, can be included here. Tradução nossa.

cliii No original em inglês, *This explains why we are nine-tenths in agreement with Plekhánov; but over his head we stretch out our hands to this utopian socialist who ascribed such huge significance to the power of the human reason and will. (...) it has shown that, as the proletariat becomes more organised, as it takes the power into its own hands, so will the sphere of influence of will and reason widen more and more – and not as the utopians imagined it, but in reality. This is why Chernyshevsky's ethics and aesthetics and his illusory ideas on the power of man's reason over reality seem very close to us now, and a great deal of Plekhánov's criticism of Chernyshevsky is no longer valid. For this reason, I cannot agree with Comrade Steklov when he says that Chernyshevsky was not a utopian; but neither do I agree with Plekhánov who says that, since Chernyshevsky was a utopian, his entire system of ethics and aesthetics was completely useless, that he approached these problems the way he did precisely because he was a utopian, and that none of his teachings can be put to use. Chernyshevsky's ideas are important to the person who is certain of victory, important to us because we are building socialism, and building it consciously, because we have real power, even if limited, over events. Tradução nossa.*

cliv No original em inglês, *Did he deny self-sacrifice, the fact that a man can die for his loved ones, for his country, for an ideal, etc.? Chernyshevsky did not deny it. Tradução nossa.*

clv No original em inglês, *I declare that it is impermissible to call "What is To Be Done" crude and untalented. Hundreds of people became revolutionaries under its influence. Could this have happened if Chernyshevsky had been untalented and crude? My brother, for example was captivated by him, and so was I. He completely transformed my outlook... This novel provides inspiration for a lifetime: untalented books don't have such an influence. Tradução nossa.*

Referências

a) Referências Bibliográficas

ALSTON, Patrick L. **Education and the state in tsarist Russia**. Stanford: Stanford University Press, 1969.

BARGHOORN, Frederick C. The philosophic outlook of Chernyshevski: materialism and utilitarianism. **American Slavic and East European Review**, Nova York, v. 6, n. 3/4, p. 42-56, dez. 1947. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2491699>>. Acesso em 29 ago. 2013.

BECKER, Christopher. Raznochintsy: the development of the word and of the concept. **American Slavic and East European Review**, Nova York, v. 18, n. 1, p. 63-74, fev. 1959. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3001045>>. Acesso em 02 fev. 2015.

BENTHAM, Jeremy. **Uma introdução aos princípios da moral e da legislação**. São Paulo: Editora Abril, 1974.

BERLIN, Isaiah. **Pensadores russos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

BILLINGTON, James H. The intelligentsia and the religion of humanity. **The American Historical Review**, Washington, v. 65, n. 4, p. 807-821, jul. 1960. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/1849405>>. Acesso em 18 fev. 2015.

BOGOSLOVSKI, Nikolai Veniaminovitch. **Tchernychévski: jizn zametchatelnykh liudei**. Moscou: Molodaia gvardia, 1955. Disponível em: <http://az.lib.ru/c/chernyshewskij_n_g/text_0280-1.shtml>. Acesso em 11 jul. 2014.

BRADY, Alexander. Introduction. **Collected works of John Stuart Mill**. Toronto: University of Toronto Press/ Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977. v. XVIII, parte I. p. ix-lxxi. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/titles/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-xviii-essays-on-politics-and-society-part-i>>. Acesso em 27 dez. 2014.

BROOM, Herbert. **Selection of legal maxims: classified and illustrated**. Filadélfia: T & J. W. Johnson Law Boosellers, 1845. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=ag4yAAAAIAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR#v=onepage&q&f=false>>. Acesso em 16 jan. 2015.

BROWER, Daniel R. The problem of the Russian intelligentsia. **Slavic Review**, Baltimore, v. 26, n. 4, p. 638-647, 1967. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2492614>>. Acesso em

30 ago. 2013.

BRYM, Robert J. A note on the “raznochintsy”. **Journal of Social History**, Pittsburgh, v. 10, n. 3, p. 354-359, 1977. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/3786394>>. Acesso em 02 fev. 2015.

BÜCHNER, Ludwig. **Força e matéria**: princípio da ordem natural ao alcance de todos. Porto: Lello & Irmão Editores, 1958. Trad. Jaime Filinto.

_____. **Force and matter**: empirico-philosophical studies, intelligibly rendered. Londres: Trübner & Co., 1864. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=68ZcB4z1lgQC&printsec=frontcover&dq=Ludwig+B%C3%BCchner&hl=pt-BR&sa=X&ei=HLLLVM6CC8qzggTqiITwDw&ved=0CBwQ6AEwAA#v=onepage&q=Ludwig%20B%C3%BCchner&f=false>>. Acesso em 30 dez. 2014. Edição de J. Frederick Collingwood.

_____. **Kraft und stoff**: empirische-naturphilosophische studien. Leipzig: Verlag von Theodor Thomas, 1867. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=tPQfDLE7zO8C&printsec=frontcover&dq=Kraft+und+Stoff&hl=pt-BR&sa=X&ei=v7LLVIHQK4KigwTR7oPwAQ&ved=0CCcQ6AEwAA#v=onepage&q=Kraft%20und%20Stoff&f=false>>. Acesso em 31 dez. 2014.

CABANIS, P. G. J. **Rapports du physique et du moral de l'homme**. Paris: Caille et Ravier, 1815. tomo I. 3ª ed. Disponível em: <<https://archive.org/stream/rapportsduphysiq01cabauoft#page/n7/mode/2up>>. Acesso em 01 jan. 2015.

CONFINO, Michael. On intellectuals and intellectual traditions in eighteenth- and nineteenth-century Russia. **Daedalus**, Richmond, v. 101, n. 2, p. 117-149, 1972. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20024073>>. Acesso em 16 jan. 2014.

_____. The “soslovie” (estate) paradigm: reflections on some open questions. **Cahiers du Monde russe**, Paris, v. 49, n. 4, p. 681-699, 2008. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/40930687>>. Acesso em 08 fev. 2015.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os demônios**. São Paulo: Editora 34, 2005. Trad. Paulo Bezerra.

DROZD, Andrew M. **Chernyshevskii's What is to be done?: a reevaluation**. Evanston: Northwestern University Press, 2001.

ENGELS, Friedrich. Ludwig Feuerbach e o fim da filosofia clássica alemã. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Obras escolhidas**: Marx – Engels. Moscou: Edições Progresso Lisboa, 1982. tomo III. Disponível em: <<https://www.marxists.org/portugues/marx/1886/mes/fim.htm>>. Acesso em 02 jan. 2015. Trad. José Barata-Moura.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Manifesto do Partido Comunista**. Lisboa: Edições Avante, 1997. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1848/ManifestoDoPartidoComunista/index.htm>>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. José Barata Moura.

FEUERBACH, Ludwig Andreas. “The Essence Of Christianity” in relation to “The Ego And Its Own”. **The Philosophical Forum**, v. VIII, n. 2-3-4, p. 81-91, 1978. Disponível em: <<http://sammelpunkt.philo.at:8080/2050/1/poly/enfeuerbach.html>>. Acesso em 29 dez. 2014. Tradução de Frederick M. Gordon.

_____. **A essência do cristianismo**. Campinas: Editora Papirus, 1988. Trad. José da Silva Brandão.

_____. **Necessidade de uma reforma da filosofia**. Covilhã: LusoSofia Press, 2008a. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/feurbach_necessidade_reforma_filosofia.pdf>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Artur Morão.

_____. **Preleções sobre a essência da religião**. Campinas: Editora Papirus, 1989. Trad. José da Silva Brandão.

_____. **Princípios da filosofia da futuro**. Covilhã: LusoSofia Press, 2008b. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/feuerbach_ludwig_principios_filosofia_futuro.pdf>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Morão.

_____. **Teses provisórias para a reforma da filosofia**. Covilhã: LusoSofia Press, 2008c. Disponível em: <http://www.lusosofia.net/textos/20130224-feurbach_teses_provisorias_de_reforma_da_filosofia.pdf>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Artur Morão.

_____. **The essence of religion**. Nova York: Prometheus Book, 2004. Disponível em: <<http://apatheticagnostic.com/articles/meds3/med52/med1088.html>>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Alexander Loos (1873).

_____. The mystery of sacrifice or man is what he eats. **McMaster University Archive for the History of Economic Thought** [Internet]. 2007. Disponível em: <<http://socserv2.mcmaster.ca/~econ/ugcm/3ll3/feuerbach/sacrifice.pdf>>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Cyril Levitt.

_____. Towards a critique of Hegel’s philosophy. In: **Selected writings: the fiery brook**. Londres. Nova York: Editora Verso, 2012. Disponível em: <<https://www.marxists.org/reference/archive/feuerbach/works/critique/index.htm>>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Zawar Hanfi (1972).

FREDE, Victoria. **Doubt, atheism, and the nineteenth-century Russian intelligentsia.** Madison: The University of Wisconsin Press, 2011.

FREEZE, Gregory L. **Russia: a history.** Oxford: Oxford University Press, 2009.

_____. The soslovie (estate) paradigm and Russian social history. **The American Historical Review**, Washington, v. 91, n. 1, p. 11-36, 1986. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1867233>>. Acesso em 09 fev. 2015.

GRIGORIAN, Mamikon Meierovitch. N. G. Chernyshevsky's world outlook. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai. **Selected philosophical essays.** Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953.

HASSELL, James. Implementation of the russian table of ranks during the eighteenth century. **Slavic Review**, Worcester, v. 29, n. 2, p. 283-295, 1970. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2493380>>. Acesso em 02 fev. 2015.

HELVÉTIUS. **De L'esprit, or, essays on the mind, and its several faculties.** Londres: Albion Press, 1810. Disponível em: http://books.google.com.br/books?id=B2QVAAAAYAAJ&printsec=frontcover&hl=pt-BR&source=gbs_ge_summary_r&cad=0#v=onepage&q&f=false>. Acesso em 29 set. 2014.

HOLBACH. **The system of nature or laws of the moral and physical world.** Kitchener: Batoche Books, 2001. vol. 1. Disponível em: <http://socserv2.socsci.mcmaster.ca/econ/ugcm/3ll3/holbach/volume1.pdf>>. Acesso em 29 set. 2014.

HOSKING, Geoffrey. **Russia: People and Empire, 1552-1917.** Massachussets, Harvard University Press, 2011.

LUDWIG Andreas Feuerbach. In: ZALTA, Edward N. STANFORD Enciclopedia of Philosophy. Stanford: The Metaphysics Research Lab, 2008. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/archives/win2008/entries/ludwig-feuerbach/#Lif>>. Acesso em 30 dez. 2014.

KATZ, Michael; WAGNER, William. Chernyshevsky, What is to be done? and the Russian intelligentsia. In: CHERNYSHEVSKY, Nikolai. **What is to be done?** Ithaca/ Londres: Cornell University Press, 1989. p. 1-36.

KIMBALL, Allan. The Russian past and the socialist future in the thought of Peter Lavrov. **Slavic Review**, Worcester, v. 30, n 1, 1971, p. 28-44. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/2493441>>. Acesso em 30 ago. 2013.

KINZER, Bruce L. J. S. Mill and the secret ballot. **Historical reflections/ Réflexions**

historiques, Waterloo, v. 5, n. 1, 1978, p. 19-39. Disponível em:
<<http://www.jstor.org/stable/41298707>>. Acesso em 04 dez. 2014.

LAMPERT, Ievguêni Ilítch. **Sons against fathers: studies in Russian radicalism and revolution**. Londres: Oxford University Press, 1965.

LANGLOIS, Amédée Jérôme. P. J. Proudhon: his life and his works. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. **What is property?** An inquiry into the principle of right and of government. Nova York: Humboldt Publishing Company, 1893. Disponível em:
<https://ebooks.adelaide.edu.au/p/proudhon/pierre_joseph/property/index.html>. Acesso em 27 dez. 2014. Trad. Benjamin Tucker.

LANTZ, Keneth A. **The Dostoevsky Encyclopedia**. Westport: Greenwood Press, 2004. Disponível em: <<https://books.google.com.br/books?id=XfDOcmJisn0C&printsec=frontcover&dq=The+Dostoevsky+Encyclopedia&hl=pt-BR&sa=X&ei=97PLVODbGMLjsASnnIHwCQ&ved=0CB4Q6AEwAA#v=onepage&q=The%20Dostoevsky%20Encyclopedia&f=false>>. Acesso em 26 dez. 2014.

LAVROV, Piótr L. Otcherki boprosov praktitcheskoi filosofii. In: LAVROV, Piótr L. Izbrannye proizvedeniya v dvukh tomakh. Moscou: Editora Mysl, 1965. tomo 1. Disponível em: <http://az.lib.ru/l/lavrov_p_l/text_1859_ocherk.shtml>. Acesso em 26 dez. 2014.

LEATHERBARROW, William; OFFORD, Derek. **A history of Russian thought**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

LÊNIN, Vladímir Ilítch. From the history of the workers' press in Russia. In: LÊNIN, Vladimir Ilytch. **Lenin collected works**. Moscou: Progress Publishers, 1972a. v. 20. p. 245-253. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1914/apr/22.htm>>. Acesso em 21 fev. 2015.

_____. From what angle did N. G. Chernyshevsky criticise Kantianism? In: **Lenin collected works**. Moscou: Progress Publishers, 1972b. v. 14. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1908/mec/four1sup.htm>>. Acesso em 02 jan. 2015. [Apêndice do Capítulo 4, Seção 1 da obra Materialismo e Empírio-Criticismo]. Trad. Abraham Fineberg.

_____. The first lessons. In: **Lenin collected works**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1962. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/lenin/works/1905/feb/00b.htm#bkV08E056>>. Acesso em 06 jul. 2014.

LEVER, Annabelle. Mill and the secret ballot: beyond coercion and corruption. **Utilitas**, Cambridge, v. 19, n. 3, p. 354-378, 2007. Disponível em: <<http://ssrn.com/abstract=2503033>>. Acesso em 27 dez. 2014.

LUNATCHÁRSKI, Anatóli V. Chernyshevsky's ethics and aesthetics: a contemporary evaluation. In: LUNATCHÁRSKI, Anatóli V. **On Literature and Art**. Moscou: Progress Publishers, 1965. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/lunachar/1928/chernyshevsky.htm>>. Acesso em 29 set. 2014.

MALIA, Martin. What is the intelligentsia? **Daedalus**, Middletown, v. 89, n. 3, p. 441-458, 1960. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/20026591>>. Acesso em 29 ago. 2013.

MARX, Karl. Proudhon julgado por Karl Marx [Apêndice I - Carta a J. B. Von Schweitzer]. In: MARX, Karl. **Miséria da Filosofia: Resposta à Filosofia da Miséria do Sr. Proudhon**. São Paulo: Editora Flama, 1946. (série Pensamento e Ação). Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1847/miseria/anexo01.htm>>. Acesso em 28 dez. 2014. Trad. Miguel Macedo.

_____. **Contribuição à crítica da economia política**. São Paulo: Expressão Popular, 2008.

_____. **O capital**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2009. livro 1, v. 2.

_____. Teses sobre Feuerbach. In: ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **Obras escolhidas: Marx – Engels**. Moscou: Edições Progresso Lisboa, 1982. tomo I. Disponível em: <<http://www.marxists.org/portugues/marx/1845/tesfeuer.htm>>. Acesso em 27 dez. 2014. Trad. Álvaro Pina.

MASARYK, Tomáš Garrigue. **The spirit of Russia: studies in history, literature and philosophy**. Londres: Georg Allen & Unwin LTD, 1919.

MCCONNELL, Allen. The origin of the Russian intelligentsia. **The Slavic and East European Journal**, Wisconsin, v. 8, n. 1, p. 1-16, 1964. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/303971>>. Acesso em 29 ago. 2013.

MIKHAILÓVSKI, Nikolai K. Notas literárias e jornalísticas de 1874. In: MIKHAILÓVSKI, Nikolai K. **Obras completas**. São Petersburgo: 1896. v. II, p. 612-640. Disponível em: <http://az.lib.ru/m/mihajlowskij_n_k/text_0250.shtml>. Acesso em 21 fev. 2015.

MILL, John Stuart. **O utilitarismo**. São Paulo: Editora Iluminuras, 2000. Trad. Alexandre Braga Massella.

_____. Thoughts on Parliamentary Reform. In: MILL, John Stuart. **Collected works of John Stuart Mill**. Toronto: University of Toronto Press/ Londres: Routledge & Kegan Paul, 1977. v. XIX, parte II. p. 311-340. Disponível em: <<http://oll.libertyfund.org/titles/mill-the-collected-works-of-john-stuart-mill-volume-xix-essays-on-politics-and-society-part-2>>. Acesso em 27 dez. 2014.

MOON, David. **The Russian peasantry 1600-1930: the world the peasants made**. Nova

York: Routledge, 2014.

MURENINA, Galina. Ia rodilsia v Saratove. **Volga XXI vek: Literaturno-khudojestvenny jurnal**, Sarátov, n. 7-8, jul.-ago. 2013, p. 121-131. Disponível em: <<http://pandia.org/text/78/382/550.php>>. Acesso em 11 jul. 2014.

PAPERNO, Irina. **Chernyshevsky and the age of realism: a study in the semiotics of behavior**. Stanford: Stanford University Press, 1988.

PEREIRA, Norman G. O. **The thought and teachings of N. G. Černyševskij**. Haia: Mouton & Co. N. V. Publishers, 1975.

PIPES, Richard. “Intelligentsia” from the German “intelligenz”? A note. **Slavic Review**, Worcester, v. 30, n. 3, p. 615-618, 1971. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/2493547>>. Acesso em 30 ago. 2013.

PLEKHÁNOV, Gueórgui. Idealist German philosophy. In: PLEKHÁNOV, Gueórgui. **The development of the monist view of history**. Moscow: Progress Publishers, 1974. Disponível em: <<https://www.marxists.org/archive/plekhanov/1895/monist/ch04.htm>>. Acesso em 29 dez. 2014. Trad. Andrew Rothstein; A. Fineberg.

_____. N. G. Chernyshevsky. In: PLEKHÁNOV, Gueórgui. **Selected philosophical works**. Honolulu: University Press of the Pacific, 2004. v. IV. Disponível em: <<http://leninist.biz/en/1980/GPSPW4PP/Chernyshevsky.1909-1.5-Dialectics>>. Acesso em 29 dez. 2014.

_____. **O papel do indivíduo na história**. São Paulo: Expressão Popular, 2000.

POLLARD, Alan. The Russian intelligentsia: the mind of Russia. **California Slavic Studies**, Berkeley/ Los Angeles, University of California Press, v. III, p. 1-32, 1964.

PRETEL, Damián. Populismo, Plejanov, Chejov. In: PRETEL, Damián. **La civilización de los pasos perdidos: apuntes para una historia de la civilización rusa**. Madrid: Ediciones de la Torre, 2005. p. 105-109. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=BoadEavw0zIC&pg=PA105&lpg=PA105&dq=piotr+lavrov&source=bl&ots=SycuhTniPP&sig=M9YBRpOUmncwZUcSVa3OygzgWuU&hl=pt-BR&sa=X&ei=yHZXVLikBYmkNpzsgsgE&ved=0CFIQ6AEwCw#v=onepage&q=piotr+lavrov&f=false>>. Acesso em 25 dez. 2014.

PROUDHON, Pierre-Joseph. Application for the Suard Pension. In: WILBUR, Shawn P. **Working translations: writings by anarchists, socialists, feminists and dreamers, translated from the French** [Blog]. Texto publicado em: 24 Mar. 2014. Disponível em: <<http://workingtranslations.blogspot.com.br/2014/03/p-j-proudhon-application-for-suard.html>>. Acesso em 28 dez. 2014. Trad. Shawn P. Wilbur.

_____. Avertissement aux propriétaires. In: PROUDHON, Pierre-Joseph. **Œuvres complètes de P.-J Proudhon**. Paris: Librairie Internationale, 1868. tomo II. p. 1-92.

Disponível em:

<http://books.google.fr/books/about/Œuvres_complètes_de_P_J_Proudhon_Avert.html?hl=fr&id=ljMeAAAAIAAJ>. Acesso em 28 dez. 2014.

RANDALL, Francis B. **N. G. Chernyshevskii**. Nova York: Twayne Publishers Inc, 1967.

REDYSON, Deyve. Ludwig Feuerbach e o jovem Marx: a religião e o materialismo antropológico dialético. **Argumentos Revista de Filosofia**, Fortaleza, v. 3, n. 5, p. 7-13, 2011. Disponível em: <<http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/3861>>. Acesso em 01 jan. 2015.

SCANLAN, James Patrick. Chernyshevsky and Rousseau. In: MLIKOTIN, Anthony M. (Org.). **Western philosophical systems in Russian literature: a collection of critical studies**. Los Angeles: University of Southern California Press, 1979. p. 103-120.

_____. Nicholas Chernyshevsky and philosophical materialism in Russia. **Journal of the History of Philosophy**, Madison, v. 8, n. 1, p. 65-86, 1970. Disponível em: <<http://muse.jhu.edu/journals/hph/summary/v008/8.1scanlan.html>>. Acesso em 23 jun. 2012.

_____. Nikolaj Černyševskij and Soviet Philosophy. **Studies in Soviet Thought**, Dordrecht, v. 7, n. 1, p. 01-27, 1967a. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2FBF00832188>>. Acesso em 28 fev. 2015.

_____. Peter Lavrov: an intellectual biography (Introdução). In: LAVROV, Peter. **Historical letters**. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press, 1967b. p. 1-68. Trad. James Patrick Scanlan. Disponível em: <http://books.google.com.br/books?id=oQtDiNZIDjQC&pg=PP3&lpg=PP3&dq=Historical+Letters+by+Peter+Lavrov,+James+P.+Scanlan&source=bl&ots=_NsrWI-HJs&sig=RUK6AsWYOMOBPOp6iag0vmTAPIA&hl=pt-BR&sa=X&ei=vnpXVIbIH8ynNqTTg5gL&ved=0CCUQ6AEwAjk#v=onepage&q=Historical+Letters+by+Peter+Lavrov%2C+James+P.+Scanlan&f=false>. Acesso em 25 dez. 2014.

SCHULER, Catherine A. **Theatre and identity in imperial Russia**. Iowa: University of Iowa Press, 2009.

SCHÜTZ, Rosalvo. Feuerbach e Marx: duas críticas a partir de um mesmo horizonte. **Ágora Filosófica**, Recife, n. 1, ano 1, p. 89-106, 2001. Disponível em: <<http://br.monografias.com/trabalhos914/feuerbach-marx-criticas/feuerbach-marx-criticas.pdf>>. Acesso em 02 jan. 2015.

SERRÃO, Adriana Veríssimo. Hermenêutica na historiografia Feuerbach e o problema da interpretação. **Philosophica** 5, Lisboa, p. 67-83, 1995. Disponível em: <https://repositorio.ul.pt/bitstream/10451/11829/1/hermeneutica_na_historiografia_1995.pdf>. Acesso em 19 jan. 2015.

SHEIN, Louis. P. L. Lavrov: biographical sketch. In: SHEIN, Louis. **Readings in Russian philosophical thought: philosophy of history**. Waterloo: Wilfrid Laurier University Press, 1977. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=sdjfAgAAQBAJ&pg=PT20&lpg=PT20&dq=Essay+on+the+theory+of+individuality+peter+lavrov&source=bl&ots=UmLN6c7yj1&sig=QBSFck-5FyPJ9Bk3fFsTnm90IwU&hl=pt-BR&sa=X&ei=bCdvVKq7OMmNtC4hNgG&ved=0CC8Q6AEwAw#v=onepage&q=Essay+on+the+theory+of+individuality+peter+lavrov&f=false>>. Acesso em 25 dez. 2014.

SOUSA, André Luís Bonfim. **Questão de método em Ludwig Feuerbach: Da Carta a Karl Riedel aos princípios da filosofia do futuro**. Tese (Doutorado em Filosofia). Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUC-RS. Porto Alegre, 2013. Disponível em: <http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=5070>. Acesso em 19 jan. 2015.

TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Prologue: A Novel from the beginning of the 1860s**. Evanston: Northwestern University Press, 1995.

_____. Essays on the gogol period of russian Literature. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953a. p. 454-503.

_____. Letters: to A. N. and M. N. Chernyshevsky. April 6, 1878. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953b. p. 536-564.

_____. Polemical gems. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953c. p. 136-165.

_____. The aesthetical relation of art and reality: a dissertation. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953d. p. 281-381.

_____. The aesthetical relation of art and reality: preface to the third edition. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953e. p. 413-422.

_____. The anthropological principle in philosophy. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953f. p. 49-135.

_____. The character of human knowledge. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. **Selected philosophical essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953g. p. 166-184.

_____. The gradual development of ancient philosophical doctrines in connection with the

development of pagan religions. In: TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrílovitch. **Selected Philosophical Essays**. Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1953h. p. 185-198.

_____. **What is to be done?** Ithaca: Cornell University Press, 1989.

TURGUÊNIEV, Ivan. **Pais e filhos**. São Paulo: Abril Cultural, 1971. Disponível em: <<http://about-brazil.org/books/pais-e-filhos.pdf>>. Acesso em 30 dez. 2014. Trad. Ivan Emilionovitch.

TURIN, S. P. Nicholas Chernyshevsky and John Stuart Mill. **The Slavonic and East European Review**, Londres, v. 9, n. 25, p. 29-33, 1930. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/4202472>>. Acesso em 01 abr. 2013.

ULAM, Adam Bruno. **Prophets and conspirators in pre-revolutionary Russia**. New Jersey: Transaction Publishers, 1998. Disponível em: <<http://books.google.com.br/books?id=DyG7grIbDQcC&pg=PA88&lpg=PA88&dq=%22Vsevolod+Kostomarov%22&source=bl&ots=FIUQZxRYUQ&sig=8vLoJHz7N802F8LDm8Y1VRuzCVE&hl=en&a=X&ei=aWm8U8qcOfPTsATj0oBw&ved=0CDIQ6AEwBA#v=onepage&q=%22Vsevolod%20Kostomarov%22&f=false>>. Acesso em 08 jul. 2014.

VENTURI, Franco. **Roots of revolution: a history of the populist and socialist movements in 19th century Russia**. Nova York: Grosset's Universal Library, 1966.

WALICKI, Andrzej. **A history of Russian thought from the enlightenment to marxism**. Stanford: Stanford University Press, 1979.

_____. Russian social thought: an introduction to the intellectual history of nineteenth-century Russia. **Russian Review**, Stanford, v. 36, n. 1, p. 1-45, 1977. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/128768>>. Acesso em 01 de abril de 2013.

WALLACE, Ian Graeme. **The influences of Chernyshevsky, Tkachev, and Nechaev on the political thought of V. I. Lênin**. Dissertação (Mestrado em Artes). School of Graduate Studies, McMaster University. Hamilton (Canadá), 1992. Disponível em: <<https://macsphere.mcmaster.ca/bitstream/11375/12014/1/fulltext.pdf>>. Acesso em 28 fev. 2015.

WEEKS, Theodore R. **Across the revolutionary divide: Russia and the USSR, 1861-1945**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2011.

WIKIPEDIA. Disponível em: <<http://www.wikipedia.org/>>.

WIRTSCHAFTER, Elise Kimerling. Problematics of status definition in imperial russia: the raznočincy. **Jahrbücher für Geschichte Osteuropas**, Neue Folge, v. 40, n. 3, p. 319-339, 1992. Disponível em: <<http://www.jstor.org/stable/41048847>>. Acesso em 16 jan. 2015.

_____. The groups between: *raznochintsy*, *intelligentsia*, professionals. In: LIEVEN, Dominic (Org.). **The Cambridge History of Russia: Imperial Russia, 1689-1917**. v. II. p. 245-263. Nova York: Cambridge University Press, 2006.

WOEHLIN, William F. **Chernyshevskii: the man and the journalist**. Cambridge: Harvard University Press, 1971.

WOODCOCK, George. **Pierre-Joseph Proudhon: a biography**. Montreal/ Nova York: Black Rose Books, 1987. Disponível em <<https://libcom.org/library/pierre-joseph-proudhon-biography-george-woodcock>>. Acesso em 27 dez. 2014.

ZAKHAROVA, Inna Ievguênevna. **Gavriil Ivánovitch Tchernychévski: predstavitel elity provintsialnogo dukhovenstva pervoi poloviny XIX veka**. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de Ciências Históricas. Universidade Estatal de Sarátov N. G. Tchernychévski. Sarátov (Rússia), 2011. Disponível em: <<http://www.dissercat.com/content/gavriil-ivanovich-chernyshevskii-predstavitel-elity-provintsialnogo-dukhovenstva-pervoi-polo>>. Acesso em 11 jul. 2014.

b) Referências Iconográficas

Figura 1. Igreja de São Sérgio de Radonej em Sarátov (canto superior direito) vista do rio Volga, por volta de 1864. Autoria desconhecida. Disponível em: <<http://oldsaratov.ru/photo/5057>>. Acesso em 30 jun. 2014.

Figura 2. Pintura “Os Rebocadores do Volga” (1870-1873), de Iliá Riépin. Disponível em: <[http://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:Илья_Ефимович_Репин_\(1844-1930\)_-_Volga_Boatmen_\(1870-1873\).jpg](http://ru.wikipedia.org/wiki/Файл:Илья_Ефимович_Репин_(1844-1930)_-_Volga_Boatmen_(1870-1873).jpg)>. Acesso em 02 de jul. 2014.

Figura 3. Pintura *Пугачёв на Соколовой горе*, “Pugatchóv no Monte Sokolova”, de Vassíli Óssilovitch Fomitchóv, 1949. O Monte Sokolova é um dos limites da cidade de Sarátov, que se vê em profundidade na pintura, margeada pelo rio Volga. Exposta no Museu de Arte de Sarátov. Disponível em: <http://commons.wikimedia.org/wiki/File:1949_Пугачёв_на_Соколовой_горе.Х.м.jpg>. Acesso em 09 jul. 2014.

Figura 4. Vista panorâmica de Sarátov. Na margem esquerda, o rio Volga. Entre 1874 e 1879. Autoria desconhecida. Disponível em: <<http://oldsaratov.ru/photo/6581>>. Acesso em 09 jul. 2014.

Figura 5. Pintura *Чернышевский за переводом истории*, “Tchernychévski copiando histórias”, de I. I. Mikhêiev. Data desconhecida. Exposta no Museu N. G. Tchernychévski, em Sarátov. Disponível em: <<http://www.mmsk.ru/people/unit/?id=41545>>. Acesso em 09 jul. 2014.

Figura 6. Residência da família Tchernychévski-Pypin. À esquerda, em 1920. Autoria desconhecida. À direita, em 2012 (atual Museu N. G. Tchernychévski). Google Earth.

Disponível em (1920): <<http://sokulin.ru/iz-istorii-saratova/n-g-chernyshevskij-i-saratov.html>>. Acesso em 09 jul. 2014.

Disponível em (2012): <<https://www.google.com.br/maps/@51.52532,46.041379,3a,75y,150.52h,88.84t/data=!3m4!1e1!3m2!1s1s6F0dKtKdrdA7WCddsmw!2e0>>. Acesso em 23 nov. 2013.

Figura 7. Execução dos Petrachievistas na Praça Semiónovski, São Petersburgo, em 22 de dezembro de 1849. Mikhail Petrachiévski aparece à direita, sem capuz e de barba. Ilustração de B. Porkrovski. Data desconhecida.

Disponível em: <http://en.wikipedia.org/wiki/Petrashevsky_Circle#mediaviewer/File:B_pokrovsky_kazn_1849.jpg>. Acesso em 03 jul. 2014.

Figura 8. À esquerda, Tchernychévski, em registro de 1859, feito por V. I. Lauffert em São Petersburgo. À direita, Olga Sokratovna, em registro de 1860 em São Petersburgo. Autoria desconhecida.

Disponível em (Tchernychévski): <http://gokatalog.ru/data/items/00000001000000/000000100000/7000080000/900010000/fotografiya_portret_nikolay_gavrilovich_chernishevskiy_2069651/index.php?sea_val=Чернышевский>. Acesso em 09 jul. 2014.

Disponível em (Olga): <<http://sarusbda.seun.ru/news/2012/2012-07-18/index.php>>. Acesso em 04 jul. 2014.

Figura 9. Colaboradores da revista “O Contemporâneo” nos anos 1850 e 1860. Em pé, da esquerda para a direita, Lev Tosltói e Dmitri Grigoróvitch. Sentados, no mesmo sentido, Ivan Gontcharov, Ivan Turguêniev, Aleksandr Drujínin e Aleksandr Ostróvski. Fotografia de Serguei Lvóvitch Levítski, 1856.

Disponível em: <http://ru.wikipedia.org/wiki/Тургенев,_Иван_Сергеевич#mediaviewer/Файл:Russian_writers_by_Levitsky_1856.jpg>. Acesso em 05 jul. 2014.

Figura 10. À esquerda, fotografia de Nikolai Negrásov em 1860. Autoria desconhecida. Acervo do Museu Literário do Estado, Moscou. À direita, Nikolai Dobroliúbov em Nápoles. Fotografia de J. Grille, 1861. Acervo da Casa de Púchkin, São Petersburgo.

Disponível em (Negrásov): <<http://visualrian.ru/ru/site/gallery/index/id/574458/context/{%3A%u041d%u0438%u043a%u043e%u043b%u0430%u0439+%u0410%u043b%u0435%u043a%u0411%u0435%u0432%u0438%u0447+%u0414%u0435%u043a%u0440%u0430%u0441%u043e%u0432%2Corientation%3Aall}/#574457>>. Acesso em 10 jul. 2014.

Disponível em (Dobroliúbov): <<http://dlib.rsl.ru/viewer/01005429419#?page=142>>. Acesso em 10 jul. 2014.

Figura 11. À esquerda, Aleksandr Tchernychévski. Fotografia de G. Biurguer, 1880, São Petersburgo. À direita, Mikhail Tchernychévski. Fotografia de M. Dmitriev, 1896, Níjni Nóvgorod.

Disponível em: <<http://sarusbda.seun.ru/news/2012/2012-07-18/index.php>>. Acesso em 09 jul. 2014.

Figura 12. Litografia *Пожар в Петербурге 28 и 29 мая 1862 года*, “Incêndio em São Petersburgo em 28 e 29 de maio de 1862”. Produzida provavelmente em 1862. Autoria desconhecida. Disponível em: <56.ru/sovr/sovremennik_index.html>. Acesso em 07 jul.

Anexos

Anexo A

Nikolai G. Tchernychévski: contribuição à filosofia da história na Rússia do século XIX

Artigo publicado na Revista História da Historiografia, segundo referência abaixo:

DOMINGUES, Camilo José Teixeira Lima. Nikolai G. Tchernychévski: contribuição à filosofia da história na Rússia do século XIX. **História da Historiografia**. Ouro Preto / Edufop, 2014, número 15, agosto, 2014, p. 107-123. Disponível em: <<http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/issue/view/HH15>>. Acesso em 30 jan. 2015.

Nikolai G. Tchernychévski: contribuição à filosofia da história na Rússia do século XIX*

Resumo

Este artigo tem como objetivo analisar e sistematizar as contribuições do escritor e jornalista revolucionário russo Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski (1828-1889) à filosofia da história. Para tanto, partir-se-á de três obras filosóficas do autor tomadas como referência: “O princípio antropológico na filosofia”, “O caráter do conhecimento humano” e “As relações estéticas da arte com a realidade”. A partir da primeira obra, será analisado o debate acerca dos postulados das assim chamadas ciências exatas e ciências morais, vigente à época (1860) e motivo de controvérsias e discussões filosóficas até os dias de hoje. Em “O caráter do conhecimento humano” serão analisados e discutidos o papel que o autor confere à história e a sua concepção de desenvolvimento histórico. O terceiro ensaio do autor servirá à discussão da história como representação. Ao final, evidencia-se a marcante influência da filosofia feuerbachiana na obra de Tchernychévski e é elaborado o esboço de uma possível filosofia da história tchernychevskiana.

Palavras-Chave:

Filosofia da história; Materialismo histórico; Historiografia do século XIX.

Abstract

This article aims to systematize and analyze the contributions of the Russian revolutionary writer and journalist Nikolai Gavrilovich Chernyshevsky (1828-1889) to the philosophy of history. For this purpose, three philosophical works of the author will serve as references: “The anthropological principle in philosophy”, “The character of human knowledge” and “The aesthetic relations between art and reality”. The first of these works leads to an analysis of the discussion on the tenets of the so-called exact sciences and moral sciences, which were current at the time (1860) and are still the subject of philosophical controversies to the present day. On its turn, “The character of human knowledge” brings the discussion on the role attributed by the author to history and on his conception of historical development. And his third essay under analysis leads to the discussion on history as representation. At the end, the remarkable influence of Feuerbach’s philosophy on his work is highlighted, and a sketch of a possible Chernyshevskyan philosophy of history is presented.

Keywords:

Philosophy of history; Historical materialism; 19 th century historiography.

Enviado em: 8/10/2013

Aprovado em: 26/12/2013

* Este artigo insere-se no projeto de pesquisa “Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski e a intelligentsia russa: filosofia, arte e revolução na segunda metade do século XIX”, desenvolvido no PPGH-UFF (nível de mestrado) e orientado pelo Prof. Dr. Daniel Aarão Reis Filho, a quem agradeço a imensa disponibilidade e a atenciosa parceria. Agradeço também ao Prof. Dr. Mário Grynspan, pelo incentivo a partir do qual surgiu este artigo, ao colega Roger Anibal Lambert Silva pela leitura atenta e por seus comentários e a Yuri Martins de Oliveira por sua ajuda na transliteração russo-português. Por último, agradeço aos pareceristas, editores e revisores desta revista pelos comentários e pelas sugestões e correções pertinentes. Este artigo contou com financiamento da CAPES.

Este artigo pretende compilar, com base nos três ensaios filosóficos mais relevantes de Nikolai G. Tchernychévski, as concepções de história desse autor de forma sistemática, para o delineamento de uma possível filosofia da história tchernychevskiana. Em “O princípio antropológico na filosofia” será analisado o debate acerca dos postulados das assim chamadas ciências exatas e ciências morais, vigente à época (1860) e motivo de controvérsias e discussões filosóficas até os dias de hoje. Em “O caráter do conhecimento humano” serão discutidos o papel que o autor confere à história e a sua concepção de desenvolvimento histórico. A sua tese “As relações estéticas da arte com a realidade” servirá à discussão da história como representação.¹

O principal objetivo deste trabalho é trazer à luz as ideias e os trabalhos de um dos mais influentes pensadores russos de meados do século XIX. Tchernychévski pertenceu à geração russa dos anos 1860, responsável pela assimilação, contextualização e divulgação do debate contemporâneo europeu em torno da filosofia alemã (hegelianos e novos hegelianos) e das ideias socialistas francesas, bem como do liberalismo econômico clássico inglês. Sua obra literária e filosófica influenciaria toda a intelectualidade e juventude revolucionárias russas na segunda metade do século XIX.

Durante seus estudos de literatura, na Universidade de São Petersburgo, Tchernychévski conheceu os trabalhos dos principais expoentes da filosofia alemã do século XIX, Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831) e Ludwig Andreas Feuerbach (1804-1872). A partir de então, acumulou intensa crítica contra o idealismo filosófico, crítica que o acompanharia durante toda a sua vida, fosse em seus ensaios filosóficos, fosse em seus trabalhos políticos ou estéticos. No campo do pensamento histórico, Tchernychévski foi adepto do humanismo ou da filosofia antropológica feuerbachiana e travou um verdadeiro embate com a escola filosófica tradicional, à qual qualificava ironicamente de ilusionista.

É importante salientar que qualquer tentativa de sistematização teórica de um pensador russo membro da intelligentsia reformista ou revolucionária em meados do século XIX não pode deixar de considerar um aspecto: havia nos trabalhos daqueles pensadores a convicção de que as suas palavras tinham força material, de que não jaziam apenas nos papéis. O calor do tempo aproximava, mais que o comum, a filosofia e a política. Tchernychévski trouxe contribuições importantes para ambas, apesar de algumas limitações que são compreensíveis dada a conjuntura repressiva e limitante em que desenvolveu os seus trabalhos.

¹ A análise proposta neste artigo será feita tendo como base as traduções dos referidos textos de Tchernychévski para o inglês publicadas em 1953 sob o título de *Selected Philosophical Essays*. Essa compilação foi editada pela extinta Moscow Foreign Languages Publishing House, editora estatal da ex-URSS responsável pela publicação de obras russas em línguas estrangeiras. Acreditamos que a utilização dessas traduções não acarretará prejuízo na interpretação das obras.

As ciências exatas e as ciências morais

No seu ensaio “O Princípio Antropológico na Filosofia” (1860), Tchernychévski comenta o trabalho de P. L. Lavrov² “Ensaio sobre os Problemas da Filosofia Prática”, publicado no mesmo ano. Faz desse trabalho a sua tentativa mais bem sistematizada de incorporar o pensamento feuerbachiano à sua filosofia materialista. O ensaio é dividido em duas partes. Na primeira delas, Tchernychévski tece considerações críticas ao ensaio de Lavrov – apesar de salientar a importância do autor como primeiro porta-voz russo do antropologismo filosófico – e aponta as contribuições e limitações dos autores citados por Lavrov em seu trabalho: Jules Simon,³ John Stuart Mill e Pierre-Joseph Proudhon. O fiel de sua balança crítica é o nível de correspondência dos trabalhos desses pensadores em relação ao assim chamado pensamento progressista contemporâneo, a saber, a filosofia materialista humanista de Ludwig Feuerbach, que, segundo ele, superaria até mesmo os trabalhos dos demais hegelianos de esquerda. Ainda lhe serve como critério de avaliação e legitimação da atividade desses pensadores a relevância social e política do tema abordado e a coerência entre teoria e prática, aspecto em que critica duramente Jules Simon e Mill.

À medida que dialoga com os autores elencados acima na primeira parte de seu ensaio, Tchernychévski começa a esboçar os primeiros traços do que seriam os seus princípios antropológicos na filosofia – sempre de acordo com o materialismo humanista feuerbachiano – e que serão mais bem desenvolvidos na segunda parte. Colocando inúmeros exemplos, com um claro objetivo didático e de popularização daquela que, segundo ele, seria a filosofia progressista e redentora, e seguindo estritamente os limites permitidos de sua escrita esópica, a fim de driblar a censura czarista, Tchernychévski elabora uma obra que, apesar de questionável em sua profundidade e assertividade filosófica, servirá como material de propaganda – e mesmo de agitação – para a preparação política dos jovens radicais russos da geração de 1860.

Nessa apresentação e defesa de suas concepções filosóficas materialistas, Tchernychévski não poderia passar ao largo da discussão da cientificidade das ciências morais, posto que na batalha por sua legitimação em meio às demais ciências exatas, estava em disputa algo mais que uma simples querela epistemológica. Em seu trabalho, ele

² Piótr Lávrovitch Lavrov (1823-1900), teórico e filósofo russo. Propagandista de ideias revolucionárias durante os anos 1860.

³ Jules François Simon (1814-1896), filósofo e político francês. Ocupou o cargo de primeiro-ministro francês entre 1876 e 1877.

reivindicava para as ciências morais a sua validade como verdade científica concreta e contestava a concepção segundo a qual estas seriam meras opiniões ou memórias desconectadas de uma lógica ou lei demonstrável, incapazes de postular os seus próprios axiomas e de traçar os caminhos necessários ao pensamento e desenvolvimento humanos. Demarcar o caráter científico das ditas ciências morais não lhe interessava apenas como uma contribuição à filosofia, mas – e, talvez, principalmente – como uma necessária racionalização da ação política – de acordo com os preceitos do materialismo filosófico e do então promissor socialismo francês –, como instrumento de crítica capaz de questionar e enfrentar as instituições políticas tradicionais.

Em suas considerações a respeito do caráter científico atribuível ou não às ciências morais em meados do século XIX, Tchernychévski traça a linha que então as separava das ciências exatas:

A palavra “ciência” em inglês de forma alguma cobre todos os ramos do conhecimento que este termo abrange entre nós e entre as outras nações continentais. Por ciência, os ingleses entendem: matemática, astronomia, física, química, botânica, zoologia, geografia – aqueles ramos do conhecimento que chamamos de ciências exatas e aqueles intimamente ligados a eles. Mas eles não aplicam este termo à história, psicologia, filosofia moral, ou à metafísica (TCHERNYCHÉVSKI 1953b, p.88, tradução nossa).⁴

Segundo o autor, até então, havia uma diferença básica que justificava tal linha demarcatória. As ciências exatas proporcionariam resultados unívocos, aceitáveis amplamente tanto pela comunidade científica quanto pela sociedade em geral e, no limite, inquestionáveis, enquanto as ciências morais poderiam proporcionar apenas uma plêiade de opiniões diversas, em torno das quais não se poderiam articular os resultados das investigações dos diversos cientistas.

Sendo o caráter de cientificidade de qualquer área do conhecimento definido pela univocidade e aceitabilidade universal de seus resultados e pela presumibilidade destes a partir de leis deduzidas e exaustivamente comprovadas, as ciências morais estariam, por seu próprio objeto e pelas próprias características de seus resultados – mais argumentativos que científicos – alijadas do paradigma científico. Cabe lembrar que tal questão não foi submetida apenas a Tchernychévski ou a pensadores materialistas do século XIX que porventura

⁴ No original: “The word ‘science’ in English does not by any means cover all the branches of knowledge that this term covers among us, and among the other continental nations. By science the English mean: mathematics, astronomy, physics, chemistry, botany, zoology, geography – those branches of knowledge that we call the ‘exact’ sciences, and those closely related to them in character. But they do not apply this term to history, psychology, moral philosophy, or to metaphysics”.

pudessem concebê-las por interesses tanto filosóficos como políticos. A grande discussão sobre o caráter científico das ciências morais surge *pari passu* ao avanço das assim chamadas ciências exatas a partir das descobertas científicas e do advento e predomínio do empirismo em virtude da expansão do ensino científico e universitário desde o início do século XVI na Europa Ocidental. O avanço irresistível das ciências exatas abalou o lugar de destaque até então improfanável das ciências do pensamento.

A filosofia de Hegel foi determinante para o debate a respeito do caráter da história e das demais ciências morais em “O Princípio Antropológico na Filosofia”. A partir dos ensinamentos sobre a obra hegeliana obtidos pela mão de divulgadores russos e pelo estudo das obras dos hegelianos de esquerda, Tchernykhévski vaticinará o fim da dicotomia entre as ciências exatas e as ciências morais em relação à sua cientificidade. Para o autor, a consolidação científica das ciências morais ocorria no instante mesmo da elaboração de sua obra e não se devia à descoberta e elaboração de novos e específicos métodos de investigação e de validação de resultados por parte dessas ciências, mas, antes, pela assimilação dos métodos e princípios científicos próprios das ciências exatas. A aquisição do postulado científico custaria às ciências morais a sua subsunção aos métodos próprios das ciências naturais: “Todos os pensadores progressistas entre aqueles que estão estudando as ciências morais começaram a tratar tais questões com a ajuda de métodos precisos similares àqueles pelos quais os problemas das ciências naturais são tratados” (TCHERNYCHÉVSKI 1953b, p. 92, tradução nossa).⁵

Ao tomar de empréstimo das ciências exatas (ou ciências naturais) os seus métodos próprios e consagrados de investigação, as ciências morais adquiririam necessariamente, e de partida, dois princípios básicos daquelas, segundo Tchernykhévski: o monismo (ou não dualismo) e o princípio da causalidade.

A geração de intelectuais e pensadores à qual pertenceu Tchernykhévski vivenciou um avanço – e uma crença – sem paralelo em uma ciência natural particular, a química. Descobria-se que compostos químicos (átomos e moléculas) semelhantes estavam presentes nos mais diversos seres, fossem animados ou inanimados. Os novos adventos científicos – acabara de ser editada A origem das espécies, de Charles Darwin – foram acolhidos como verdadeira graça no seio do pensamento materialista: o ser era uno. Extinguia-se, portanto, ao menos cientificamente e filosoficamente, o dualismo religioso – a separação entre ser e espírito. Em uma aritmética rápida, os materialistas, que passaram à história como

⁵ No original: “All the progressive thinkers among those who are studying the moral sciences have begun to work out these problems with the aid of precise methods similar to those by which the problems of the natural sciences are being worked out”.

mecanicistas ou deterministas – entre os quais, para grande parte de crítica ocidental, insere-se com destaque Tchernychévski –, empenharam-se em tratar os fenômenos químicos e morais da vida a partir dos mesmos pressupostos e esquemas metodológicos.

Se um dos alicerces das ciências exatas é o princípio da causalidade, que garante a comprovação e a presumibilidade dos fatos, que, por sua vez, são o que conferem o título de ciência a essa ou aquela área do conhecimento; se os fenômenos da moral são apenas manifestações particulares de uma engrenagem físico-química universal e, dessa forma, em sua origem, remontam ao campo das ciências exatas; então, também se aplica às ciências morais o princípio da causalidade.

É definitivamente sabido, por exemplo, que todos os fenômenos no mundo moral originam-se um dos outros e de circunstâncias externas em conformidade com a lei de causalidade, e, nesta base, todas as hipóteses de que pode haver algum fenômeno que não surja de um fenômeno precedente ou de uma circunstância externa são consideradas falsas (TCHERNYCHÉVSKI 1953b, p. 94, tradução nossa).⁶

Em “O princípio antropológico na filosofia”, Tchernychévski enumera diversos exemplos de aplicabilidade de seus postulados epistemológicos em diversas áreas das ciências morais, como a psicologia e a filosofia. Dedicar-se, em especial, em apresentar e explicar o método de dedução negativa – dentre todos os tomados de empréstimo das ciências exatas, aquele que mais serviço teria a prestar às ciências morais. As dificuldades inerentes dessas últimas em afirmar fatos e provas, em reconstituí-los e em auferir resultados seriam satisfatoriamente contornadas pela maior facilidade em negá-los. Como Tchernychévski ironiza em sua obra, não seria necessário descer ao centro da Terra para se confirmar que não há inferno. As demais verdades científicas disponíveis ao cientista o tornariam capaz de presumir a inexistência do inferno com alto grau de confiabilidade. Assim se poderia proceder também no tratamento científico dos problemas morais.

Dessa forma, diante do problema epistemológico posto às ciências morais em relação ao seu caráter científico, Tchernychévski não vai em busca das particularidades e especificidades dessas últimas na tentativa de fundar uma nova epistemologia, paralela e tão válida quanto a das ciências exatas, porém com os seus procedimentos próprios. Em Tchernychévski, as ciências morais assumem os postulados e procedimentos das ciências exatas. As questões morais insolúveis dentro desse esquema estariam, segundo o autor, apenas

⁶ No original: “It is definitely known, for example, that all the phenomena of the moral world originate from one another and from external circumstance in conformity with the law of causality, and on this basis all assumptions that there can be any phenomena that do not arise from preceding phenomena and from external circumstances are regarded as false”.

no aguardo de novas descobertas e do promissor passar do tempo para serem solucionadas. A resolubilidade das questões científicas seria apenas uma variável – necessária – do tempo: “o homem não escapará da verdade, pois no presente estado das relações humanas ela está, ano após ano, se tornando uma necessidade maior e mais imperativa” (TCHERNYCHÉVSKI 1953b, p. 135, tradução nossa).⁷

Em meados do século XIX, fosse na Europa Ocidental ou na Rússia, a profusão de pensadores materialistas das mais diversas correntes – monistas, empiriomonistas, machistas,⁸ deterministas, mecanicistas – não permitiu que Tchernychévski pecasse por originalidade. Como já foi salientado, foi a partir de sua interpretação da obra de Ludwig Feuerbach que o autor elaborou o ensaio em questão, na tentativa de apresentá-lo ao público russo e de propor o verdadeiro princípio antropológico na filosofia, a “antropologia da revolução” (GARCIA-VALVERDE; INGERFLOM 2009, p. 164) ou o “materialismo revolucionário” (RANDALL 1967, p. 74). Para além, no entanto, do componente ideológico do pensador em questão está o próprio problema epistemológico posto às ciências morais. Desde antes da tentativa de solução realizada por Tchernychévski e mesmo após esta e a de tantos outros, motivados pelos mais diversos e insondáveis desígnios, tal problema está posto e ainda continua colocado à ciência nos dias de hoje, sendo tema de muitos trabalhos e discussões.

O que nos interessa, por ora, é o caráter atribuído por Tchernychévski às ciências morais: estas desenvolvem seus trabalhos, exercem seus métodos e emitem seus resultados tais quais as ciências exatas. Também elas são tributárias dos princípios do monismo e da causalidade. As suas questões ainda insolúveis não se deviam a um suposto caráter peculiar às ciências morais, mas apenas ao estágio ainda incipiente de seu desenvolvimento. Os seus fatos, provas e resultados são tão irrefutáveis quanto aqueles comprovados pelas ciências exatas. Veremos, a seguir, como as considerações de Tchernychévski em torno da filosofia da ciência repercutirão no tema central deste artigo, a sua possível filosofia da história.

História e ciência

No seu ensaio “O caráter do conhecimento humano” (1885), Tchernychévski polemiza com as concepções filosóficas idealistas e materialistas, fazendo a defesa das últimas. Ironicamente, o autor qualifica a filosofia idealista (o neokantismo e o subjetivismo idealista) de ilusionismo e denuncia a influência que ela estaria exercendo à época sobre os naturalistas.

⁷ No original: “man will not escape truth, because in the present state of human affairs it is, year after year, becoming an ever greater and more imperative necessity”.

⁸ O termo refere-se aos adeptos de Ernst Mach (1838-1916), físico e filósofo positivista austríaco.

Tchernychévski acredita que os próprios naturalistas, por seu empirismo e superficialidade teórico-filosófica, corriam o risco de serem contaminados por uma teoria subjetivista e, no limite, irracional e ilógica. Põe em questão o próprio caráter do conhecimento humano em termos de se ele seria acessível em sua essência ou apenas percebido distorcidamente pelos falíveis sentidos humanos.

Para Tchernychévski, a limitação e a falibilidade da cognição humana não interferem na essência concreta, material e prática do conhecimento. As novas e constantes descobertas científicas não anulariam a concretude do conhecimento já consagrado, nem seriam capazes de negá-lo em sua essência. Apenas agregariam novo conhecimento. Tal dinâmica, determinada pela própria natureza humana, conferiria um caráter relativo ao conhecimento humano, sem, no entanto, negar a sua validade ou a sua aproximação da verdade.

O nosso conhecimento é conhecimento humano. As faculdades cognitivas do homem são limitadas, assim como todas as suas faculdades. Nesse sentido, o caráter do nosso conhecimento é determinado pelo caráter de nossas forças cognitivas. [...] Em geral, a ampliação do nosso conhecimento é acompanhada por uma mudança em alguma parte do nosso estoque anterior de conhecimento. [...] Veremos que o caráter essencial do conhecimento factual permanece inalterado, não importa o quanto ele tenha se ampliado (TCHERNYCHÉVSKI 1953c, p. 179, tradução nossa).⁹

Para os ilusionistas, no entanto, a relatividade do conhecimento humano denotaria a sua invalidade e incapacidade de aferir o objeto, a realidade, em sua essência. Com seu ensaio, Tchernychévski se contrapõe a essa concepção, sem abrir mão de extensa exemplificação e também de seu tom irônico característico.

Após citar, como exemplos, o desenvolvimento científico do conhecimento sobre a água, a aritmética e mesmo sobre atividades triviais (como a escrita de uma carta), Tchernychévski empreende a análise do conhecimento histórico, considerando a história uma ciência cuja “dose de inautenticidade é maior” e mostrando como até mesmo um conhecimento tão frágil tem uma essência que não pode ser negada.

Tome-se, por exemplo, uma das ciências na qual a dose de inautenticidade é maior, a saber, a história. “Os atenienses derrotaram os Persas em Maratona” é autêntico ou duvidoso? [...] Os detalhes de nossa informação sobre, digamos, a batalha de Maratona, podem e devem ser verificados e muitos

⁹ No original: “Our knowledge is human knowledge. Man’s cognitive powers are limited, as are all his powers. In this sense of the term, the character of our knowledge is determined by the character of our cognitive powers. [...] In general, the widening of knowledge is accompanied by a change in some of our former stock of knowledge. [...] We will see that the essential character of factual knowledge remains unchanged, no matter how much it may have widened”.

deles que parecem ser bastante autênticos podem provar ser duvidosos e inverídicos. Mas a essência de nosso conhecimento sobre a batalha de Maratona tem sido há muito verificada por todo homem instruído, verificada por sua leitura não apenas de histórias que se referem diretamente a essa batalha, mas por toda a sua leitura, por todas as suas conversas, por todo o seu conhecimento sobre o mundo civilizado, não apenas do passado, mas também, e principalmente, da vida presente do mundo civilizado, a vida na qual ele próprio está tomando parte. Se a batalha de Maratona não tivesse sido travada e se os atenienses não a tivessem vencido, toda a história da Grécia seria diferente, o curso inteiro da história subsequente do mundo civilizado teria sido diferente e nossa vida presente seria diferente (TCHERNYCHÉVSKI 1953c, p. 183; 184, tradução nossa).¹⁰

Ao trazer a discussão sobre o caráter científico da história como mais um exemplo para sua exegese sobre o caráter concreto, essencial e material do conhecimento, Tchernychévski termina por delinear uma certa concepção de história. Para ele, como visto acima, o que define o caráter científico da história, apesar de ela poder conter erros e imprecisões (assim como qualquer outra ciência), é a sua validação prática ao longo do tempo entre os “homens instruídos”. Por um lado, os conhecimentos duvidosos e inverídicos da história não a invalidam por completo e, por outro, é principalmente a vida presente do mundo civilizado que a confirma.

Dessa maneira, é também o presente que legitima o conhecimento histórico. O atual estado das coisas, tal como é apreendido pelos estudos ou mesmo pelo senso comum, é o que confere o caráter de realidade à história. As percepções e necessidades do presente auxiliam na definição do passado:

Para um homem instruído, o resultado da batalha de Maratona é um dos mais óbvios fatores de nossa civilização. A esses importantes fatos associam-se outros cuja autenticidade repousa inabalavelmente na autenticidade dos primeiros. Mas o que encontramos em relação ao nosso conhecimento da história? Que ele indubitavelmente contém muita informação inautêntica e muitas opiniões erradas; mas ele contém conhecimento, cuja autenticidade é tão inabalável para um homem instruído que ele não pode sujeitá-la à dúvida sem renunciar à razão (TCHERNYCHÉVSKI 1953c, p. 184, tradução nossa).¹¹

¹⁰ No original: “Take, for example, one of the sciences in which the admixture of the inauthentic is largest, viz., history. “The Athenians defeated the Persians at Marathon,” is this authentic or doubtful? [...] The details of our information about, say, the battle of Marathon, can and should be verified, and many of them which seem to be quite authentic may prove to be doubtful or untrue. But the essence of our knowledge about the battle of Marathon has long ago been verified by every educated man, verified by his reading not only of stories relating directly to this battle, but by all his reading, by all his conversations, by all his knowledge about the civilized world, not only of the past, but also, and mainly, of the present life of the civilized world, the life in which he himself is taking part. If the battle of Marathon had not been fought, and if the Athenians had not been victorious in it, the whole history of Greece would have been different, the entire course of the subsequent history of the civilized world would have been different, and our present-day life would be different”.

¹¹ No original: “For an educated man, the result of the battle of Marathon is one of the obvious factors of our

Ora, cabe se perguntar: uma vez definidas como medidas da autenticidade do conhecimento histórico a sua validade e possibilidade de constatação no presente, qual seria a unidade de medida a se utilizar, ou seja, em qual critério confiar a avaliação de nosso conhecimento histórico? Na razão. Mas não em qualquer razão: unicamente naquela empírica, aferível à luz dos fatos concretos, como a que nos permite avaliar a mudança de temperatura da água, as operações da aritmética ou as batalhas militares que, acumuladas umas sobre as outras, originaram a atual civilização: “A razão testa tudo. Mas todo homem instruído possui considerável conhecimento já testado por sua razão de tal maneira que ele não o pode sujeitar à menor dúvida enquanto permanecer um homem de mente sã” (TCHERNYCHÉVSKI 1953c, p. 184, tradução nossa).¹²

A razão, segundo Tchernychévski, não é, portanto, a mesma razão advogada pelo ilusionismo. A sua razão alcançaria a essência das coisas em si. A aterrissagem da razão, da ideia à matéria, pretendida por Tchernychévski, ao contrário do que pode deixar transparecer o seu ensaio ora em análise, não se dá em terreno puramente determinista ou mecânico. Se for tomado como referência para a elaboração de uma concepção de história de Tchernychévski um outro ensaio do autor, já analisado anteriormente, “O Princípio Antropológico na Filosofia”, poder-se-á constatar sem dificuldades que o autor tateia uma filosofia mais bem elaborada e esboça os próprios rudimentos de uma certa dialética; para avaliar esse avanço, é necessário considerar o acesso limitado do autor à obra de Hegel e a sua ignorância dos trabalhos de Marx. Entrincheirado pela censura czarista, que cerceava não apenas a sua livre expressão, como também o acesso a obras proibidas e mesmo a citação expressa de autores perigosos à autocracia, Tchernychévski avançou consideravelmente dentro do seu permitido círculo de silêncio.

De maneira muito tímida, fez uma primeira tentativa de dar à sua razão um caráter dialético, mais dinâmico que aquele proporcionado pelo empirismo puro dos naturalistas. Isso fica evidente na sua crítica a Mill, em seu “O Princípio Antropológico na Filosofia”. Diante dos debates sobre a extensão do sufrágio aos homens trabalhadores em 1860 na Inglaterra, Mill abandona a sua defesa teórica inicial do assunto e parte para uma posição política mais

civilization. With these important facts are associated others, the authenticity of which rests unshakeably upon the authenticity of the former. But what do we find in relation of our knowledge of history? That it undoubtedly contains very much unauthentic information, and very many wrong opinions; but it contains knowledge, the authenticity of which is so unshakeable for an educated man that he cannot subject it to doubt without renouncing reason”.

¹² No original: “Reason tests everything. But every educated man possesses considerable knowledge already tested by his reason, and it has proved to be such as he cannot subject to the slightest doubt while he remains a man of sound mind”.

cautelosa, sugerindo que deveria ser feito um estudo para avaliar a eficácia da medida. Tchernychévski denuncia a sua vacilação, demonstrando que o desenvolvimento histórico da vida social não segue necessariamente uma linha racional:

Por que ele [Mill] agiu daquela maneira? Apenas devido ao seu fortíssimo desejo de que o desenvolvimento da vida social devesse seguir linhas absolutamente racionais. Isto não acontece [no entanto] em importantes situações seja na vida de um indivíduo, seja na vida de uma nação. Apenas coisas de pouca importância são feitas tão friamente, calmamente, deliberadamente e racionalmente. [...] Veja como o feudalismo foi abolido, ou como a Inquisição foi destruída, ou como a classe média conquistou seus direitos, ou, em geral, como todo grande mal foi abolido, ou como toda importante reforma foi introduzida. Mill compreende isto muito bem como uma verdade científica, como um princípio geral do desenvolvimento histórico (TCHERNYCHÉVSKI 1953b, p. 59; 61, tradução nossa).¹³

No entanto, a compreensão teórica de Mill não lhe permitiu se desvencilhar de seus interesses políticos, completa Tchernychévski. Por ora, mais importante que o caráter ideológico da posição do economista inglês, é constatar a compreensão histórica do nosso autor. Tchernychévski prossegue apresentando diversos exemplos nos quais as emoções e as paixões humanas podem interferir no desenrolar do desenvolvimento histórico, demonstrando que a história não está toda ela vinculada a um esquema racional. Ele não utiliza expressamente o termo “dialética”, mas é claro que se aproxima desse conceito e defende tal concepção. A distância que mantém de uma filosofia mais bem elaborada, como a hegeliana, ou do refinamento materialista do conceito, tal como se encontra em Marx, não deve impedir de constatar a dialética, em seus rudimentos, em seu trabalho.

A história, como ciência moral produtora de conhecimento concreto, essencial e irrefutável segundo as evidências do presente, opera e tem à sua disposição, conforme Tchernychévski, a razão que lhe cabe, dialética.

História e representação

Em sua tese de admissão, “As relações estéticas da arte com a realidade” (1855), Tchernychévski também aborda alguns traços de sua concepção da história. A tese, como o

¹³ No original: “Why did he do so? Simply because of his excessively strong desire that the development of social life should proceed on absolutely rational lines. This does not happen in important affairs either in the life of an individual or in the life of a nation. Only minor things are done quite coolly, calmly, deliberately and rationally. See how feudalism was abolished, or how the Inquisition was destroyed, or how the middle class won its right, or, in general, how any great evil was abolished, or how any important beneficial reform was introduced. Mill understands this very well as a scientific truth, as general principle of historical development”.

próprio autor enfatiza no prefácio à terceira edição, de 1888, “é uma tentativa de aplicar as ideias de Feuerbach na solução dos problemas fundamentais da estética” (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 416, tradução nossa).¹⁴ Salienta que “o autor não reclama para si [refere-se a si mesmo em terceira pessoa no prefácio] nada de novo” (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 416, tradução nossa).¹⁵ Da mesma maneira como tratará, cinco anos mais tarde, em “O princípio antropológico na filosofia”, de seu materialismo a partir das ideias de Feuerbach, em “As relações estéticas da arte com a realidade”, trata da estética conforme as concepções do mesmo autor.

O seu ensaio se inicia com uma discussão sobre o belo e o sublime na obra de arte. O autor critica a arte tradicional, a arte pela arte, que, segundo ele, não teria interesse ou preocupação pela vida real. Para ele, “a realidade é superior ao ideal. Portanto, a vida real é superior à arte. Assim, conclui que o belo está não na arte, mas na vida real” (PAPERNO 1988, p. 160, tradução nossa).¹⁶ O autor propõe expandir o conteúdo da arte para além da expressão da beleza e do sublime, abrangendo a totalidade da vida real humana. Para tal, formula a sua teoria da reprodução da obra de arte, salientando, no entanto, como aparece em sua revisão à sua tese, também publicada em 1855, que a reprodução da vida não é o fim último do qual a obra de arte deve tratar com fidedignidade absoluta, mas apenas o seu método de criação.

Mas as palavras: “a arte é a reprodução dos fenômenos da natureza e da vida” definem apenas o método pelo qual são criados os trabalhos de arte. Ainda resta a questão sobre quais fenômenos a arte reproduz. Após definir o princípio formal da arte, é necessário, a fim de tornar o conceito completo, definir também o princípio real, ou conteúdo, da arte. Normalmente é dito que apenas a beleza e seus conceitos afins – o sublime e o ridículo – servem como conteúdo da arte. O autor é da opinião que esta concepção é muito estreita e afirma que a esfera da arte abrange tudo na vida e na natureza que é de interesse do homem (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 402, tradução nossa).¹⁷

Ainda na revisão que escreveu do seu próprio trabalho, Tchernychévski defende-se

¹⁴ No original: “is an attempt to apply Feuerbach’s ideas to the solution of the fundamental problems of aesthetics”.

¹⁵ No original: “The author made no claim whatever to saying anything new of his own”.

¹⁶ No original: “Reality, Chernyshevsky proclaimed, is superior to the ideal. Therefore, real life is superior to art. From this, it follows that beauty is to be found not in art but in real life”.

¹⁷ No original: “But the words: ‘art is the reproduction of the phenomena of nature and of life’ define only the method by which works of art are created. There still remains the question as to what phenomena art reproduces. After defining the formal principle of art it is necessary, in order to make the conception complete, to define also the real principle, or content, of art. Usually it is said that only beauty and its subsumed concepts – the sublime and the ridiculous – serve as the content of art. The author is of the opinion that this conception is too narrow, and he asserts that the sphere of art embraces everything in life and nature that is of interest to man”.

contra as tentativas de assimilação de sua Estética como uma simples e mecânica teoria da imitação: “o objetivo da reprodução é assistir a imaginação e não iludir os sentidos como a imitação pretende, e não é um mero passatempo, como a imitação, mas trabalha com um objetivo real” (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 401, tradução nossa).¹⁸

Partindo de seus pressupostos filosóficos e da sua teoria da reprodução, Tchernychévski descreve, então, o que seria o objetivo do trabalho do artista:

A função essencial da arte é reproduzir os fenômenos que interessam ao homem em sua vida real. [...] O poeta ou o artista não abdica de sua condição humana e não pode evitar, mesmo que deseje, pronunciar o seu julgamento em relação ao objeto de trabalho [a realidade]. Esse juízo é expresso em seu trabalho – o que é uma outra função da arte, terminando por se situar também entre as atividades morais do homem. [...] Neste caso [quando se dedica a fenômenos da vida real] o artista se torna um pensador, e os trabalhos de arte, embora circunscritos à esfera própria da arte, adquirem relevância científica (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 374; 375, tradução nossa).¹⁹

O fato de o artista, sendo humano, em sua obra, emitir um juízo sobre o seu objeto, faz da arte uma atividade moral, “uma intermediária entre o homem e a realidade” (PAPERNO 1988, p. 164, tradução nossa).²⁰ Mais, quando tem por objeto questões da vida real, o trabalho do artista não é apenas uma mera atividade, mas adquire relevância científica. Temos até aqui, portanto, que ciência (ciência moral), para o autor, define-se por seu método (semelhante ao das ciências exatas), pela utilização da razão (concreta, materialista) e, agora, pela emissão de juízo do cientista/artista sobre o objeto – sempre real – sobre o qual se debruça ou reproduz.

Tchernychévski eleva uma ponte entre a arte e a ciência (particularmente a ciência moral), possível apenas pela semelhança entre os seus objetos – a realidade – e o juízo que ambas articulam e emitem sobre eles.

Não é a ciência simplesmente uma abstração da vida, a sua representação em fórmulas? Tudo o que a ciência e a arte expressam é encontrado na vida real na sua mais plena e mais perfeita forma, com todos os seus vivos detalhes [...] Para os fenômenos da vida real tudo é verdade, nada é negligenciado, não sofrem daquela visão limitada e estreita comum a toda atividade humana. Como instrução ou aprendizagem, a vida é mais plena, verdadeira e

¹⁸ No original: “the object of reproduction is to assist the imagination and not to deceive the senses as imitation wants to do, and it is not a mere pastime, like imitation, but work with a real aim”.

¹⁹ No original: “The essential purpose of art is to reproduce what is of interest to man in real life. [...] The poet, or artist, being unable to cease to be a man, cannot, even if he wanted to, refrain from pronouncing judgement on the phenomena he depicts. This judgment is expressed in his work – this is another purpose of art, which places it among the moral activities of man. [...] In such a case, the artist becomes a thinker, and works of art, while remaining in the sphere of art, acquire a scientific significance”.

²⁰ No original: “an intermediary between man and reality”.

inclusive mais artística que todos os trabalhos dos acadêmicos e poetas. No entanto, a vida, por si, não revela os seus fenômenos para nós; não lhe cabe postular axiomas. Isso é feito pelos trabalhos da ciência e da arte. [...] A ciência e a arte (poesia) são manuais para os iniciantes no estudo da vida (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 375; 376, tradução nossa).²¹

A vida real seria, a um só tempo, o critério de partida, o método de abordagem e o juízo final. Estaria por sobre toda e qualquer atividade humana em verdade, plenitude e beleza. Isso permite defender Tchernychévski contra as acusações de que a sua teoria da reprodução se reduziria a uma mera imitação da realidade. Para ele, nada é como a própria vida, nenhuma atividade é capaz de abrangê-la em sua totalidade, nem de superá-la.

Ao aproximar a arte e a ciência em relação ao papel necessariamente limitado desempenhado por ambas ao reproduzirem a vida, Tchernychévski encontra, enfim, espaço para tratar da história:

A relação da arte com a vida é a mesma relação desta com a história; a única diferença em seu conteúdo é que a história, ao abordar a vida da humanidade, trata principalmente das verdades factuais, enquanto a arte nos brinda com estórias sobre homens nas quais a fidelidade à verdade factual cede espaço à verdade psicológica e moral. A primeira função da História é reproduzir a vida; a segunda, que não é desenvolvida por todos os historiadores, é explicá-la. Ao não realizarem a segunda função, os historiadores permanecem meros cronistas e seus trabalhos se prestam meramente como material ao verdadeiro historiador, ou como material de leitura que satisfaz a curiosidade. Por outro lado, ao levarem a cabo a sua segunda função, os historiadores tornam-se pensadores e, como consequência, seus trabalhos adquirem mérito científico. Exatamente o mesmo pode ser dito da arte. A história não existe para competir com a vida real; a história reconhece que as suas pinturas são pálidas, incompletas, mais ou menos distorcidas, ou de todo limitadas [se comparadas à vida histórica real]. A estética deve reconhecer que a arte também, e pelas mesmas razões, não pode nem mesmo pensar em se comparar com a realidade [como imitação perfeita], muito menos acreditar que a supera em beleza (TCHERNYCHÉVSKI 1953a, p. 376; 377, tradução nossa).²²

²¹ No original: “Is not science simply the abstraction of life, the placing of life within a formula? Everything that is expressed by science and art is to be found in life, and to be found in its fullest and most perfect form, with all its living details [...] In the events of real life everything is true, nothing is overlooked, there is not that one-sided, narrow view from which all the works of man suffer. As instruction, as learning, life is fuller, truer and even more artistic than all the works of scholars and poets. But life does not think of explaining its phenomena to us, it is not concerned with deducing axioms. In the works of science and art this is done. [...] Science and art (poetry) are a Handbuch for those who are beginning to study life”.

²² No original: “The relation of art to life is the same as that of history; the only difference in content is that history, while speaking of the life of mankind, is concerned mainly with the factual truth, whereas art gives us stories about the lives of men in which the place of factual true is taken by faithfulness to psychological and moral truth. The first function of history is to reproduce life; the second, which is not performed by all historians, is to explain it. By failing to perform the second function, the historian remains a mere chronicler and his work serves merely as material for the genuine historian, or as reading matter to satisfy curiosity. When performing this second function, the historian becomes a thinker and, as a consequence, his work acquires scientific merit. Exactly the same must be said about art. History does not set out to compete with

A história, assim como a arte, tem como função reproduzir a vida. Tchernychévski percorre, ao analisar a história, o mesmo traçado exegético que descreveu ao analisar a arte: o artista emite juízo, o historiador emite juízo; a arte é uma atividade moral, a história é uma atividade moral; ao tratar da realidade, a arte adquire relevância científica, enquanto a história, como trata de fatos reais, é uma ciência moral. Ambas, no entanto, estão aquém da plenitude da vida.

A história, lembre-se, “uma das ciências na qual a dose de inautenticidade é maior”, é posta, não por acaso, ao lado da arte. Na polêmica contra os defensores da arte pela arte, o autor saca contra todos o argumento de que a arte jamais substituirá a vida, que tal intento não passaria de um idealismo subjetivista e, dadas as condições sociais em que tradicionalmente era produzida a obra de arte, elitista. A arte não deveria se constringer em ser inferior, até mesmo em beleza, à própria vida, à própria realidade. Deveria olhar para a história e aprender com ela. A história é uma ciência resignada com as suas “pinturas pálidas”, “incompletas”, “distorcidas ou de todo limitadas” da realidade.

Esboço de uma filosofia da história

Os fragmentos de sua concepção de história, ou mesmo de uma possível filosofia da história, trazidos à luz ou remontados por Tchernychévski a partir, principalmente, dos trabalhos de Feuerbach e presentes nos três ensaios analisados, permitem esboçar um sistema razoavelmente coerente para a sua compreensão histórica.

Segundo Tchernychévski, uma vez que, para o seu desenvolvimento, a história poderia – e deveria – lançar mão dos mesmos procedimentos utilizados pelas ciências exatas, ela é, portanto, uma ciência, uma ciência moral. As suas limitações, ou o seu ainda elevado grau de inautenticidade (em meados do século XIX) se deviam apenas à sua pouca maturidade em relação às ciências exatas, que já haviam se desenvolvido e se cunhado como tais há um longo tempo.

Se, por um lado, o seu grau de inautenticidade não a alijaria do panteão científico, por outro, também não lhe retiraria a capacidade ainda assim restante de revelar um conhecimento

real historical life; it admits that the pictures it paints are pale, incomplete, more or less incorrect, or at all events, one-sided. Aesthetics must admit that art too, and for the same reasons, must not even think of comparing itself with reality, and still less of excelling it in beauty”.

concreto, verdadeiro e não aparente do real. A essencialidade do seu conhecimento seria verificada pelo acúmulo de fatos ao longo do tempo que são tidos como necessários para se alcançar o presente. O seu critério de verdade histórica é, em última instância, o presente. Obviamente, não qualquer presente, mas aquele no qual estão plantadas as raízes do futuro, segundo as concepções filosóficas, éticas e políticas defendidas por Tchernychévski.

À história, sendo uma ciência moral em meio a tantas outras, caberia uma função particular: reproduzir a vida de acordo com as verdades factuais e, mais, explicá-la segundo o juízo do historiador (Marx já havia ido mais adiante, em suas teses sobre Feuerbach [MARX 2007], em relação ao filósofo: transformá-la). Dessa maneira, a história daria conta, a um só tempo, do passado, do presente e do futuro.

Não é demais salientar, pela última vez, que para Tchernychévski a história poderia oferecer apenas “pinturas pálidas” ou “limitadas” da realidade. No entanto, tal caráter da história é a própria expressão tanto das limitações humanas do historiador (dos limites de sua cognição) e da dinâmica própria da relatividade do conhecimento humano (que se desenvolve sem negar por completo o conhecimento anterior e sem negar a existência de um conhecimento verdadeiro concreto), quanto, por último, do limite posto a toda atividade humana (como referido sobre a arte), que é a insuperabilidade da vida real.

O escrutínio do conhecimento histórico seria feito pela razão e por sua relevância social. A razão de que se mune o historiador, no entanto, não é aquela fria, teórica e incapaz de se sensibilizar com o valor das transformações políticas históricas. Não é como a razão de Mill, que não lhe permitiu defender o avanço político da expansão do sufrágio na Inglaterra em 1860. À razão proposta por Tchernychévski é permitido sofrer os abalos passionais, radicais e transformadores da história. Tal concepção, ao se aproximar de uma visão dialética, afasta o nosso autor, ainda que não por completo, de uma filosofia puramente mecânica e determinista.

Tem-se, dessa maneira, uma primeira tentativa de sistematização de uma possível filosofia da história tchernychevskiana, de acordo com as suas concepções expostas nos ensaios “O princípio antropológico na filosofia”, “O caráter do conhecimento humano” e “As relações estéticas da arte com a realidade”. Em sua filosofia da história há desde uma concepção própria de ciência e de método, passando pela legitimação, entre as ciências, da ciência moral (onde se localiza a história) até, por final, a apresentação dos rudimentos de uma razão dialética que deveria guiar o historiador em seu ofício. Inegavelmente, a história – como as demais ciências e a arte –, para Tchernychévski, aparecia como tendo um papel social a cumprir. Estava necessariamente vinculada à sua filosofia materialista e ao interesse

da vida e do homem, o que não seria outra coisa, naquele momento, senão se colocar a serviço da emancipação geral da sociedade russa em relação à tutela czarista. Há um apelo prático visível em sua teoria, além da crítica a toda outra filosofia que assim não se comportasse.

Discussão

O desenvolvimento de toda a intelectualidade russa durante o século XIX se dá em franco intercâmbio com as ideias provenientes da Europa Ocidental. No entanto, a assimilação do ideário ocidental não se dava de maneira automática ou mecânica, de forma a impossibilitar a emergência das próprias questões russas e de seu pensamento original. A realidade russa pulsa nos trabalhos de Tchernychévski na mesma medida em que pulsam as filosofias hegeliana e pós-hegeliana (com destaque para Feuerbach), o socialismo das diversas correntes francesas e a economia dos liberais clássicos, em especial Adam Smith e John Stuart Mill.

Os acontecimentos e transformações históricas por que passava e em função dos quais era abalada a sociedade russa no século XIX envolveram e foram influenciados por sua intelectualidade. O lugar político que ocuparam muitos dos membros da intelligentsia fez com que os mais proeminentes deles ousassem elaborar soluções políticas para os dilemas de sua época e que os compreendessem teoricamente com a ajuda do pensamento progressista do Ocidente. Tchernychévski tentou erguer em sua obra uma síntese filosófica e política na qual estivessem presentes as contribuições do Ocidente e as mais que imprescindíveis contribuições da própria Rússia e dos seus pensadores.

As influências presentes em seus trabalhos de nomes como Hegel, Feuerbach, Fourier e Mill não devem valer à sua obra a característica de não original. Qual pensador do século XIX poderia prescindir de tais contribuições para as suas respectivas áreas? Resta saber se a interpretação dada por Tchernychévski aos trabalhos dos autores nos quais se apoia são válidas e se lhes acrescenta algo. Para a primeira pergunta, quanto à validade de sua interpretação, este artigo demonstrou que há nos ensaios analisados um grande esforço do autor de tratar questões filosóficas e estéticas de acordo com o pensamento feuerbachiano. Questionar-se o pensamento de Feuerbach excede nosso escopo no presente artigo. Em relação à segunda interrogação, sobre a originalidade de suas contribuições, este artigo apresentou as limitações que impediram ao autor a construção de um sistema filosófico mais bem elaborado e refinado, a saber, por um lado, a censura czarista a obras cruciais e mesmo a referências textuais de fontes perigosas ao regime, além da precocidade da prisão de

Tchernychévski (o autor permaneceu preso dois terços de sua vida produtiva), e, por outro lado, o engajamento político particular de Tchernychévski, em função do qual concebia a simplificação e divulgação das ideias revolucionárias como uma tarefa tão relevante quanto a elaboração de um novo pensamento. Não é demais salientar que foi negado a Tchernychévski o direito de gozar plenamente de sua maturidade intelectual, o que impossibilita qualquer especulação sobre a sua real capacidade nesse sentido.

Está claro que Tchernychévski não se dedicou deliberadamente à elaboração de uma obra específica sobre a filosofia da história. As considerações que tece a respeito da história estão sempre esparsas ao longo do caminho de outros percursos que desenvolve. No entanto, isso não impede de reuni-las na sistematização aqui proposta. Como já foi salientado anteriormente, a filosofia tchernychevskiana também não se destaca por seu refinamento ou por sua complexidade. O autor apenas esboça alguns sinais da concepção dialética, pouco valendo-se dela para conferir às suas concepções filosóficas uma visão mais bem elaborada. No entanto, é importante, sob pena de se resvalar em um posicionamento reducionista e anacrônico, levar em consideração e ponderar em que condições e com que objetivos foi realizada a obra de nosso autor, como feito anteriormente.

Por fim, a apresentação, sistematização e análise da obra filosófica de Tchernychévski revelam que o autor ocupa um lugar destacado na história do pensamento russo e que as suas contribuições no campo do pensamento histórico devem ser consideradas se se pretender, com maior riqueza, compreender como se desenvolveu a filosofia da história russa no século XIX e a singular assimilação e atualização das concepções científicas e filosóficas advindas da Europa Ocidental por parte de sua intelligentsia.

Referências bibliográficas

BERLIN, Isaiah. **Pensadores russos**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

ENGELS, Friedrich; MARX, Karl. **A ideologia alemã**. São Paulo: Boitempo, 2007.

GARCIA-VALVERDE, Orlando; INGERFLOM, Claudio Sergio Nun. Lenin Rediscovered, or Lenin Redigued? **Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History**, v. 10, n. 1, p. 139-168, 2009.

GRIGORIAN, Mamikon Meerovitch. N. G. Chernyshevsky's world outlook. In: CHERNYSHEVSKY, Nikolai. **Selected Philosophical Essays**. Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953, p. 5-46.

PAPERNO, Irina. **Chernyshevsky and the Age of Realism: A Study in the Semiotics of Behavior.** Stanford: Stanford University Press, 1988.

POHORAL, Georgine Barbara. **The philosophical ideas of N. G. Chernyshevsky.** Dissertação (Mestrado em Artes). The Faculty of Graduate Studies – Department of Slavonic Studies, University of British Columbia, 1980.

RANDALL, Francis B. **N.G. Chernyshevskii.** Nova York: Twayne Publishers Inc, 1967.

SCANLAN, James P. Nikolaj Chernyshevsky and the Philosophy of Realism in Nineteenth-Century Russian Aesthetics. **Studies in Soviet Thought**, v. 30, n. 1, p. 1-14, Springer, 1985.

TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai. The Aesthetical Relation of Art and Reality. In:_____. **Selected Philosophical Essays.** Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953a, p. 281-381.

_____. The Anthropological Principle in Philosophy. In:_____. **Selected Philosophical Essays.** Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953b, p. 49-135.

_____. The Character of Human Knowledge. In:_____. **Selected Philosophical Essays.** Moscou: Foreign Languages Publishing House, 1953c, p. 166-184.

WALICKI, Andrzej. **A History of Russian Thought from the Enlightenment to Marxism.** Stanford: Stanford University Press, 1979.

WOERHLIN, William F. **Chernyshevskii: the man and the journalist.** Cambridge: Harvard University Press, 1971.

Anexos

Anexo B

“O Caráter do Conhecimento Humano”

Tradução do ensaio *Характер человеческого знания* (1885). Neste ensaio filosófico, Tchernychévski critica os cientistas naturalistas por negarem a possibilidade de cognição da realidade. Tradução feita por este autor, com base na versão inglesa *The Character of Human Knowledge*:

TCHERNYCHÉVSKI, Nikolai Gavrilovitch. *The Character of Human Knowledge*. In: _____. **Selected Philosophical Essays**. Moscou, Foreign Languages Publishing House, 1953, p. 166-184.

“O caráter do conhecimento humano”*

“Tome um homem cujos ambos os braços são sadios – ele tem braços?”

“Ele tem.”

“Simples assim?”

“Sim.”

“Também é a sua opinião?”

“Sim.”

E continuamos.

“Quantos braços têm o homem cujos ambos os braços são sadios?”

“Dois.”

“Boa noite, senhor.” – entra um cientista que conheço. – “O que estão discutindo?”

“Se um homem cujos ambos os braços são sadios tem dois braços.”

“Na opinião de vocês, ele tem?”

“Sim, esta é a nossa opinião.”

“Vocês estão errados, senhores, não é assim que se dá.”

“Não? Como assim?”

“Dessa maneira: Um homem que imagina que ambos os seus braços são saudáveis, pensa que tem dois braços. Se ele soubesse que tinha braços, ele teria dois braços. Mas ele não sabe se ele tem braços ou não, nem ele, nem ninguém pode saber. Nós conhecemos apenas as nossas percepções das coisas, mas não conhecemos, nem podemos conhecer as coisas em si. Como não conhecemos as coisas, não podemos comparar a nossa percepção delas com elas próprias. Assim, nós não podemos saber se nossas percepções correspondem às coisas. Talvez elas correspondam, mas não necessariamente. Se sim, então são percepções de coisas realmente existentes. Se não, então são percepções não de coisas existentes, mas de coisas inexistentes. Nós não sabemos, nem podemos saber qual desses dois casos corresponde aos fatos. Nós temos uma percepção de um braço. Assim, algo existe que nos suscita a percepção de um braço. Mas nós não sabemos, nem podemos saber, se nossa percepção de um braço corresponde àquele “algo” que a suscitou. Talvez sim: nesse caso, o que percebemos como braço é realmente um braço e nós realmente temos braços. Mas nossa percepção do braço pode não corresponder ao algo realmente existente ao qual nos relacionamos. Nesse

* O texto original em russo está disponível em: http://az.lib.ru/c/chernyshewskij_n_g/text_0440.shtml. Acesso em 17 jul. 2014.

caso, aquilo que percebemos como braço não existe e nós não temos braço algum. Em vez de braços, nós temos algum tipo de grupos de uma coisa ou de outra distinta de braços, algum tipo de grupos de coisas desconhecido para nós, mas não temos braços. E não sabemos nada ao certo sobre esses grupos, exceto que são dois. Nós sabemos, com certeza, que existem dois porque cada uma de nossas duas percepções – cada qual é uma percepção separada de um braço separado – deve ter uma base separada. Assim, a existência de dois grupos de coisas não deixa margem para dúvidas. Então, a questão de saber se nós temos braços ou não não tem respostas. Tudo o que sabem é que, se temos braços, então nós realmente temos dois braços, mas se não temos braços, então o número de grupos de coisas que temos no lugar de braços também não é qualquer número, mas dois. Tal é a teoria da relatividade do conhecimento humano. É uma verdade fundamental da ciência. Vemos agora, senhores, que a verdade científica está tão distante de suas ignorantes pré-concepções em assumir que podemos saber que nós temos dois braços quanto das ideias fantásticas daqueles cientistas que afirmam que não temos braços e que não podemos ter nenhum. Estes cientistas também chamam sua escolástica minuciosa de teoria da relatividade do conhecimento humano, mas eles são filósofos, pode-se dizer, fantasistas, mas não naturalistas. Sua teoria é absurda e contradiz a ciência natural. Nós podemos saber se nossas percepções das coisas não correspondem às coisas quando conhecemos apenas as percepções das coisas, mas não as coisas em si, ou seja, quando não podemos comparar nossas percepções com as coisas? Que conhecemos apenas nossas percepções das coisas e não conhecemos, nem podemos conhecer as coisas <em si> é uma verdade fundamental da ciência, ou melhor, da ciência natural.”

Como veem, meu conhecido é um naturalista.

Ele é o único naturalista que pensa dessa forma? Provavelmente. Em todo o caso, seria muito estranho se fosse encontrado um único outro naturalista que sustentasse que a questão de saber se um homem tem braços não tem respostas.

Eu não sei por que os outros naturalistas deste tipo – se existem outros – pensam, sobre essa questão, o mesmo que meu conhecido, mas este o faz apenas porque não sabe sobre o que está pensando, ou o que está pensando. Ele gosta de filosofar, mas ele não tem tempo de estudar filosofia seriamente, então ele filosofa como um diletante. Ele não está atento a que, em conformidade com a lógica, filosofar como ele faz significa aceitar as deduções daqueles mesmos filósofos que ele censura severamente. A dedução lógica de sua ideia fundamental de que nós conhecemos apenas as nossas percepções das coisas, mas não as coisas em si, é que nossas percepções das coisas não podem corresponder às coisas. Ela conduz a essa dedução pois é, ela própria, apenas uma dedução da negação da realidade do

organismo humano. Uma vez que a negação da existência do organismo humano não é aceita como verdade, a lógica não permite sequer o surgimento da questão a saber se conhecemos as coisas. Apenas quando é aceito como verdade que nós não somos pessoas, que estamos enganados ao imaginar que nós somos pessoas, surge a questão a saber se nós podemos conhecer as coisas – e a resposta lógica será: nós não podemos.

Meu conhecido não está atento a que estas ideias são logicamente interconectadas; e ele o ignora apenas porque é um tolo, enganado pelos “fantasistas”, sobre os quais ele fala tão altivamente.

Nós nos divertimos o bastante com o meu – e seu? - conhecido que não sabe, e não pode saber, se as pessoas têm braços ou não. Vamos deixá-lo e nos voltar à questão a saber como surgiu o equívoco que levou um grande número de naturalistas a imaginar que a ideia de que o homem não tem conhecimento das coisas, ou seja, a ideia que nega a existência do objeto da ciência natural, está em harmonia com a ciência natural.

As pessoas sabem muito pouco comparado ao que gostariam de saber e ao que lhes seria útil saber. Seu conhecimento limitado é bastante imperfeito; inclui muito o que é duvidoso e, com toda probabilidade, muitos erros. Por que é assim? Porque a percepção de nossos sentidos é limitada e as nossas faculdades mentais não são ilimitadas. Em outras palavras, porque nós seres humanos temos as nossas limitações.

Os naturalistas denominam essa dependência do conhecimento humano à natureza humana de relatividade do conhecimento humano.

Na linguagem da filosofia que chamaremos de ilusionismo, o termo “relatividade do conhecimento humano” tem um sentido inteiramente diferente. É utilizado como um termo respeitável, para não chocar os tolos, para mascarar a ideia de que o nosso conhecimento sobre os objetos externos não é conhecimento, mas ilusão.

Embaralhando esse dois significados do termo, o ilusionismo leva o tolo desprevenido ao hábito de confundi-las; e apesar dele ter sido por um longo tempo convicto da verdade de um desses significados, ele, no final, imagina que desde há muito pensa – não tão claramente quanto pensa agora, mas bastante claramente – que as nossas percepções dos objetos externos são ilusões.

O naturalista que lê um tratado ilusionista, acreditando que o objeto é honestamente exposto, é particularmente suscetível a ceder à tentação, pelo motivo que ele sabe, a partir de

seus estudos específicos que, em geral, as percepções de nosso sentido contêm uma relativamente grande dose de suposições. O argumento sofista leva o leitor sério a exagerar mais e mais o papel do elemento subjetivo nas percepções do sentido, a esquecer mais e mais que nem todas as percepções do sentido integram a classe daquelas que têm doses de suposição; e ele está particularmente suscetível a esquecê-lo, pois ele não teve a oportunidade, em seus estudos específicos, de investigar se eles têm doses do elemento subjetivo.

E o naturalista é particularmente suscetível a confiar na honestidade da exposição porque todos os autores em sua ciência específica expressam seus pensamentos sem artimanha. Um homem que é acostumado a lidar apenas com pessoas honestas pode muito facilmente ser vítima de decepção quando lida com pessoas astutas, mesmo que não seja um tolo.

É surpreendente, então, que o naturalista é induzido a uma teoria que pertence ao ilusionismo? Aqueles que cedem à influência deste sistema de filosofia, sejam eles naturalistas ou não, devem ser perdoados por fazê-lo, porque a maioria dos filósofos profissionais são adeptos do ilusionismo. As pessoas mais instruídas são, em geral, inclinadas a considerar que se aproximam mais da verdade científica aquelas soluções de problemas que são aceitas como verdade pela maioria dos especialistas a cujas ciências pertencem os problemas. E como todas as pessoas instruídas, para os naturalistas também é difícil resistir à influência dos sistemas filosóficos que prevalecem entre os especialistas em filosofia.

Deve a maioria dos especialistas em filosofia serem culpados por apegarem-se a ilusões? Claro que não; seria injusto culpá-los. O caráter da filosofia que ora predomina é determinado pelo caráter geral da vida intelectual e moral das nações avançadas.

Assim, a maioria dos filósofos de nosso tempo não pode ser culpada por ser ilusionista; nem os naturalistas que cedem à influência do ilusionismo devem ser culpados por fazê-lo.

Mas embora os filósofos ilusionistas não possam ser culpados por serem ilusionistas, deve ser dito que a sua filosofia vai de encontro ao senso comum. E sobre os naturalistas que cedem à influência desta filosofia, deve ser dito que as ideias que lhe tomam emprestadas são apropriadas apenas para aquela, e totalmente inapropriadas para a ciência natural.

Nós sabemos que nós somos pessoas? Se sabemos, então nosso conhecimento da existência do organismo humano é um conhecimento imediato, conhecimento que possuímos sem nenhuma dose de nenhum tipo de suposição; este é o conhecimento do ser de si mesmo. E se possuímos o conhecimento de nosso organismo, então nós temos conhecimento das roupas que vestimos, da comida que comemos, da água que bebemos, do trigo do qual

fazemos o pão, do utensílio no qual o fazemos; de nossas casas, dos campos onde crescem o trigo, das florestas, olarias, pedreiras de onde obtemos o material para construir nossas casas, etc., etc. Em resumo: se nós somos pessoas, então nós possuímos conhecimento de um incalculável número de coisas; conhecimento imediato, direto delas; das coisas em si. Nós obtemos esse conhecimento a partir de nossa vida real. Nem todo o nosso conhecimento é deste tipo. Nós temos informações que obtivemos através do pensamento; nós temos informações que obtivemos através do que nos disseram outras pessoas, ou através de livros. Quando esta informação é autêntica, também é conhecimento; mas não é um conhecimento direto, imediato, mas indireto, um conhecimento real, mas mental. Pode-se dizer que não se trata de conhecimento das coisas em si, mas meramente de seus conceitos. A diferença entre o conhecimento imediato e real e o conhecimento indireto, mental corre paralela à diferença entre a nossa vida real e nossa vida mental.

Dizer que nós possuímos apenas conceitos das coisas, mas não conhecimento direto das coisas, significa negar nossa vida real, negar a existência de nosso organismo. Isto é exatamente o que faz o ilusionismo. O ilusionismo considera que não possuímos, nem podemos possuir, um organismo.

O seu modo de argumentação é muito simples. Ele emprega os métodos da escolástica medieval. A vida real é deixada de lado. Em vez de investigar fatos, analisa definições formuladas arbitrariamente de conceitos abstratos. Estas definições são falsamente formuladas e, é claro, a análise mostra que são falsas; e tudo que deve ser refutado é refutado. Uma interpretação arbitrária do significado das deduções das ciências naturais fornece um monte de citações que confirmam as deduções a partir das análises das falsas definições.

Isto é escolástica. Uma nova forma de escolástica medieval. É uma história fantástica, bastante coerente, repleta de aprendizados.

Assim transcorre:

O ser sobre o qual não conhecemos nada exceto que ele tem percepções que abrangem o conteúdo de nossa vida mental, nós o chamamos de nosso “eu”.

Veja: a vida real do homem é deixada de lado. O conceito de homem é substituído pelo conceito de ser; e se este ser possui vida real ou não, nós não sabemos.

Você dirá: mas se o conteúdo da vida mental deste ser for idêntico ao do homem, então não podemos evitar de saber se aquele ser possui vida real, pois aquele ser é um homem.

Sim, e não. É um homem, e não é um homem. É um homem porque a sua vida mental é idêntica à vida mental de um homem; mas não é um homem, porque não sabemos se possui vida real. É escusado dizer que a definição ambígua é empregada apenas com o propósito de

preveni-lo de enxergar já no início mesmo para onde o argumento conduzirá. Seria imprudente dizer diretamente, sem preparar o terreno: “nós não temos organismo”; muitas pessoas recuariam diante disto. Então, é necessário, primeiramente, fornecer uma definição ambígua, a partir da qual avançar vagamente, como uma bruma, a possibilidade de questionar a existência do organismo humano. Tudo que segue é do mesmo tipo: artimanhas, a apresentação de diferentes conceitos sob um mesmo termo, todo tipo de ardis do silogismo escolástico. Este único exemplo de malabarismo dialético é o bastante para nós por ora, contudo. A fim de explicar resumidamente a teoria do ilusionismo, nós devemos apresentá-la de uma maneira mais simples.

Ao analisar nossas percepções de objetos que nos parecem existir fora de nossas mentes, nós descobrimos que cada uma dessas concepções contém uma concepção de espaço, tempo e matéria. Ao analisar a nossa concepção de espaço, nós descobrimos que ela se contradiz. Descobrimos a mesma coisa quando analisamos a nossa percepção do tempo e da matéria: cada uma se contradiz. No entanto, nada pode se contradizer. Então, nada pode corresponder às nossas percepções dos objetos externos. Aquilo que percebemos como mundo externo é uma alucinação. Nada correspondente a este fantasma existe, nem pode existir, fora de nossas mentes. Nós pensamos que nós temos um organismo; nós estamos enganados, como vemos agora. Nossa percepção da existência de nosso organismo é uma alucinação; ele não existe, nem pode existir realmente.

Como vê, esta é uma história fantástica e nada mais: uma história sobre a vida mental irreal de um ser não-existente. Nós relatamos a história o mais resumidamente possível porque nós achamos que longas histórias fantásticas são fastidiosas, a não ser que contenham as aventuras de belas donzelas e mocinhos que são perseguidos por mágicos malvados, protegidos por mágicos bondosos e coisas similares; mas este é um conto sobre um ser que não tem vida e gira inteiramente em torno de conceitos abstratos. Tais histórias são aborrecidas e o mais resumidamente são contadas, melhor. Por isso nós consideramos suficiente enumerar apenas os mais importantes dos conceitos que são analisados nela. Mas todos os outros conceitos abstratos, de quaisquer tipos que imaginar, desde que sejam bastante amplos, por exemplo: movimento, força, causa, são analisados exatamente da mesma forma que os conceitos de espaço, tempo e matéria. Nós devemos citar aqueles que são analisados em quase todos os tratados ilusionistas. Não há nada que previna outros conceitos, por mais que se insista, do conceito de “mudança” ao conceito de “quantidade”, de serem analisados exatamente do mesmo modo. As análises a partir deste método produzirão sempre o mesmo resultado: “o conceito”, não importa qual, contanto que seja amplo, irá “se contradizer”.

Para nossa diversão, vamos tentar verificar qual destino este método de investigar a verdade reserva para as tabuadas.

Você se lembra que a aritmética diz que “o produto de uma fração multiplicado por ele mesmo é uma fração”.

Vamos encontrar a raiz quadrada de 2. O resultado é um número irracional. É uma fração.

A aritmética diz: o produto da raiz quadrada de um número multiplicado por ele mesmo é o número do qual ele é a raiz quadrada.

Então, o produto da raiz quadrada de 2 multiplicado por ele mesmo é dois. Isto quer dizer: o produto de uma fração multiplicado por ele mesmo é um número inteiro.

O que se segue a partir disso? Que o conceito de multiplicação é um conceito que se contradiz, ou seja, é uma ilusão, e nada correspondente a ele existe ou pode existir. Não há, nem pode haver, nenhuma relação que seja entre números que, de algum modo, corresponda ao conceito de multiplicação.

Perceba o que nós estamos discutindo. Não apenas que não há, nem pode haver, dois pares de luvas em uma loja de luvas; você se conformou com isso desde que se convenceu de que não há nenhuma loja de luvas e nenhuma luva no mundo, e que não pode haver. Mas você ainda é da opinião de que, quando possui o conceito de dois pares de luvas, você possui o conceito de quatro luvas. Você percebe agora que estava enganado. A sua ideia de que duas vezes dois são quatro é um absurdo.

Uma análise esplêndida, não é mesmo? Você dirá: excelente; e seria uma pena se tivéssemos que argumentar que ela contradiz a matemática, pois nesse caso teríamos que considerá-la como absurda.

Mas não tenha medo, nós não faremos isso. Claro que não diremos que contradiz a matemática! Nós tomamos as verdades matemáticas como base e deduzimos uma verdade matemática a partir dos primeiros. Nós determinamos o verdadeiro significado da multiplicação: a multiplicação é uma ilusão. Esta é uma verdade matemática.

Assim são todas as análises feitas pela escolástica denominada ilusionismo. Assim é a harmonia de seus resultados com a matemática. Ele possui suas próprias verdades matemáticas; então, está em harmonia com a matemática em todas as coisas. Contradizer a matemática? Isto é possível? Nunca! A matemática confirma tudo nele; ele é baseado na matemática!

Chega em suas verdades matemáticas através do mesmo percurso que traçamos para lhe provar que as tabuadas são um absurdo, ao qual nenhuma relação entre os números pode

corresponder. Como chegamos a esta dedução, a qual está em completa harmonia com a matemática? Muito simples: nós trocamos o conceito de raiz quadrada, estabelecendo que aquela fração era a raiz quadrada de 2. A aritmética diz que não podemos obter a raiz quadrada de dois; que não podemos obter um número que, se multiplicado por si mesmo, resultaria em 2; que podemos apenas escrever uma série de números que, cada um, começando pelo segundo, se multiplicado por ele mesmo, resultaria em um número mais próximo de 2 do que aquele obtido pelo número precedente na mesma série quando multiplicado por ele mesmo. E se a aritmética, em qualquer caso dado, denomina qualquer um dos números dessa série “a raiz quadrada de 2”, ela explica que utiliza este termo apenas em função de síntese, em vez de dizer: “Este número, quando multiplicado por ele mesmo, resulta em uma fração tão próxima a dois que, para este caso, o grau de aproximação é suficiente para os propósitos práticos”. Nós deixamos de lado esta explicação do verdadeiro sentido do termo “raiz quadrada de 2”, demos ao termo um significado que é oposto ao verdadeiro, e dessa forma adquirimos uma “verdade matemática” que nos deu a dedução de que não pode haver relações entre números em nenhum caso correspondente ao conceito de multiplicação – uma dedução que também constitui uma verdade matemática.

Negar a matemática! Em nosso tempo! Não, isto é impossível em nosso tempo. A escolástica medieval poderia fazer isso. Nem a análise do conceito de multiplicação que fizemos de acordo com as regras de análise estabelecidas pelo ilusionismo, nem qualquer análise feita nessa linha, podem refutar a matemática. Ao contrário, o ilusionismo se baseia em verdades matemáticas e suas deduções se harmonizam com a matemática do mesmo modo que nossa análise do conceito de multiplicação e a dedução desta análise harmoniza-se com ela.

Matemática! Oh, esta é a ciência básica das ciências; o ilusionismo não pode evitar de se basear nela, e adora fazê-lo. Embora as suas análises sejam confirmadas pelas verdades de todas as outras ciências, ele se baseia principalmente nas verdades matemáticas. Embora muitas verdades matemáticas lhe sejam úteis, ele se baseia particularmente nas duas seguintes. Todas as outras verdades matemáticas também lhe são úteis, mas essas duas, as quais apreciam particularmente, são especialmente úteis. Nelas estão baseadas as mais importantes análises – as análises dos conceitos de espaço, tempo e matéria.

A primeira delas é: “o conceito de divisão infinita é um conceito o qual não podemos conceber”.

Esta é uma verdade matemática. Mas como é que na matemática nós constantemente nos encontramos com ideias baseadas no conceito de divisibilidade infinita dos números? E,

por exemplo, o que é uma progressão com um numerador invariável e denominador constantemente crescente? A matemática não apenas fala delas como progressões que podem e devem ser entendidas; também é capaz de somar vários tipos delas.

A segunda verdade matemática mais adorada pelo ilusionismo é: “entender uma série infinita está além do poder de nossas faculdades mentais”.

Mas o que, por exemplo, são aquelas progressões geométricas “convergentes” que qualquer um pode facilmente somá-las, não obstante infinitas as séries? Se nós podemos somá-las, então certamente podemos entendê-las, não é assim? Mas muitas das séries infinitas, a soma das quais excede qualquer quantidade definida, são bastante compreensíveis mesmo por quem possui apenas um modesto conhecimento de matemática. Por exemplo, a série infinita

$$1, 2, 3, 4...$$

é compreensível para todo mundo que aprendeu a contar. É ainda mais fácil entender a série infinita

$$1+1+1+1+1...$$

Para entendê-la, é suficiente determinar o significado do número 1 e do sinal +; então pode ser facilmente entendida mesmo por um homem que ainda não esteja familiarizado com qualquer número exceto o número 1. Mas a soma de cada uma dessas séries excede qualquer quantidade dada.

Não seria tão mau se as séries, o entendimento das quais o ilusionismo proclama como sendo além do poder das faculdade mentais do homem, fossem tais que não pudessem ser entendidas sem o entendimento de fórmulas ininteligíveis para pessoas que não tivessem estudado matemática avançada. Mas estamos lidando com séries que podem ser entendidas por toda pessoa letrada. A verdade matemática que a mente humana é incapaz de compreender a divisão infinita é proclamada em relação com a questão a saber se um homem pode entender a mais simples das progressões geométricas convergentes, que a aritmética ensina a qualquer um que deseje fazê-lo a entendê-las e a somá-las. Nós estamos nos referindo à progressão:

$$1, \frac{1}{2}, \frac{1}{4}, \frac{1}{8}...$$

A mente humana é incapaz de conceber este série de números. E a segunda verdade matemática, para qual entender uma série infinita está além do poder das faculdades mentais do homem, estabelece isso em relação à mais simples série de números formados por adição, ou seja, em relação à série de números, cuja ininteligibilidade nós já discutimos:

$$1+1+1+1+1\dots$$

Sim, considerando estas duas séries de números, precisamente estas duas, a verdade matemática diz que entendê-las está além da inteligibilidade humana.

Por que a verdade matemática desejaria dizer isso? Bem, por favor, leia isto:

“A concepção de espaço demanda que nós concebamos espaço como divisível infinitamente e ilimitado. Nossa mente não pode conceber divisão infinita; isto está além do poder das faculdades mentais do homem. E conceber o ilimitado significa conceber uma série infinita formada por somas de quantidades finitas; isto também está além do poder das faculdades mentais do homem. Então, o conceito de espaço demanda que devemos conceber o que não podemos conceber. Toda tentativa de nossa parte para conceber o espaço é uma tentativa de conceber o inconcebível. É evidente, a partir disso, que o conceito de espaço se contradiz, quer dizer, é uma ilusão, e que não há, nem pode haver, qualquer coisa correspondente a esta ilusão.”

Esta análise, como vê, é muito boa; de maneira nenhuma é inferior à nossa análise do conceito de multiplicação. A verdade matemática aprecia muito análises deste tipo, particularmente esta última. Mas se pudéssemos conceber a série de frações que mencionamos acima e se pudéssemos conceber uma série de unidades somadas, descobriríamos que esta excelente análise do conceito de espaço é uma farsa que contradiz a aritmética. Precisamente por isso a verdade matemática diz que a nossa mente não pode nem formar qualquer progressão geométrica convergente, nem conceber a sua adição. Como vê, ela é impelida a dizer isso; mas você achou que fosse um capricho! É indelicado de sua parte achar isso, muito indelicado!

O ilusionismo analisa o conceito de tempo repetindo literalmente sua análise do conceito de espaço, exceto pela alteração dos termos correspondentes; coloque o termo “tempo” no lugar do termo “espaço” e a palavra “eterno” no lugar da palavra “ilimitado” e então você tem: o conceito de tempo é uma ilusão; não há nada que lhe corresponda, nem pode haver.

Os conceitos de movimento e matéria automaticamente desaparecem de nossas mentes

quando os conceitos de espaço e tempo desaparecem, de forma que não há necessidade de uma análise especial para os expelir. Mas o ilusionismo é generoso; ele nos dá uma análise em separado do conceito de movimento, outra para o conceito de matéria e análises dos conceitos de força e causa – todos com base na verdade matemática, com base nas mesmas declarações que destruíram nossos conceitos de espaço e tempo, ou em declarações similares, qualquer tipo que lhe agrade. À verdade matemática agrada tanto suas análises, que ela de boa vontade diz tudo que é preciso para eles.

Ao fazer isso, a verdade matemática se comporta de maneira louvável. Mas onde ela obtém a força para fazer isso? É escusado dizer que a verdade matemática não pode possuir talento próprio o bastante para lidar com um tema como a negação da aritmética. Obviamente, ela deve conseguir fontes para isso a partir de algumas outras verdades que penetram os mistérios da sabedoria escolástica mais profundamente do que ela mesma. É fácil adivinhar a fonte a partir da qual ela obtém a força para dizer tudo o que o ilusionismo precisa. A matemática é meramente a aplicação de leis do pensamento aos conceitos de quantidade, um corpo geométrico e assim por diante. É meramente uma das formas da lógica aplicada. Assim, as suas declarações são governadas pela verdade lógica. Também para a verdade lógica, o ilusionismo inventa livremente qualquer tipo que queira. Os escolásticos são sobretudo dialéticos. O ilusionismo se considera como um completo mestre da lógica: ele é capaz de cravar as palavras “as leis de nosso pensamento” a todo pensamento que deseje tomar como verdade lógica. E impressiona dessa maneira. Sua força repousa em sua habilidade de dividir e combinar conceitos abstratos, em tecer e tecer redes silogísticas que enredam aqueles que não estão acostumados a desvendar a tessitura dialética.

“A mente humana é a mente de um ser finito; assim, ela não pode conceber o infinito. Assim diz a lógica. Dessa maneira é evidente que conceber o infinito está além do poder da mente humana.”

A verdade matemática não pode contradizer a verdade lógica.

Esta cilada, armada pelo ilusionismo ao confundir o conceito ontológico de infinito, desconhecido para a matemática, com o conceito matemático de infinito, enreda as pessoas que são familiarizadas com a matemática e mesmo especialistas de primeira ordem neste assunto. E, tendo caído na cilada, eles tentam imaginar que há alguma verdade na declaração do ilusionismo que a verdade matemática, como a verdade lógica – que não diz nada a respeito disto – demanda a admissão de que a mente humana é incapaz de conceber o infinito matemático.

O ilusionismo tem grande apreço pela matemática. Mas também o tem pela ciência

natural.

Suas análises dos conceitos básicos da ciência natural, análises que transformam tudo com o que a ciência natural lida em uma miragem, são baseadas nas verdades lógicas e matemáticas; mas as deduções destas análises são confirmadas pelas verdades da ciência natural. Ele tem grande respeito pelas verdades da ciência natural, tanto quanto tem pelas verdades da lógica e da matemática. Por isso todas as ciências naturais confirmam as suas deduções. Em gratidão ao respeito que dedica às suas verdades, a física, a química, a zoologia e a fisiologia confirmam que elas não conhecem os objetos que investigam, que conhecem apenas nossos conceitos de realidade, que não podem corresponder com a realidade, que elas não estudam a realidade, mas nossas alucinações, que de modo algum correspondem com aquela.

Mas qual é este sistema que transforma o nosso conhecimento da natureza em uma miragem com a ajuda das miragens do silogismo escolástico? Os adeptos do ilusionismo realmente o consideram como um sistema de pensamento sério? Há os excêntricos entre eles; mas a esmagadora maioria admite que o seu sistema não tem qualquer significado sério. Eles não o dizem em muitas palavras, mas dizem claro o bastante:

A verdade filosófica é a verdade filosófica e não outro tipo. Do ponto de vista mundano não é verdade; nem o é do ponto de vista científico.

Quer dizer, eles adoram ceder à fantasia. E eles sabem que estão cedendo à fantasia.

Assim, vamos deixá-los.

O nosso conhecimento é conhecimento humano. As faculdades cognitivas do homem são limitadas, assim como todas as suas faculdades. Neste sentido, o caráter do nosso conhecimento é determinado pelo caráter de nossas forças cognitivas. Se nossos órgãos do sentido fossem mais percipientes e se as nossas mentes fossem mais capazes, nós saberíamos mais do que sabemos agora; e, claro, uma parte de nosso conhecimento presente seria diferente se nosso conhecimento fosse mais amplo do que é agora. Em geral, a ampliação do nosso conhecimento é acompanhada por uma mudança em alguma parte do nosso estoque anterior de conhecimento. A história da ciência nos diz que muito do nosso conhecimento prévio mudou porque nós conhecemos hoje mais do que conhecíamos antes.

Assim se dá. Mas não devemos nos restringir a tomar emprestado da história da ciência a afirmação indefinida que “a ampliação do nosso conhecimento é acompanhada por

uma mudança nesse conhecimento”. Vamos examinar essa história mais de perto e ver quais características do conhecimento mudam como resultado da ampliação do conhecimento. Veremos que o caráter essencial do conhecimento factual permanece inalterado, não importa o quanto ele tenha ampliado. Tome, por exemplo, a história da ampliação do nosso conhecimento sobre a água.

O termômetro nos forneceu o conhecimento da temperatura exata à qual ferve a água e a temperatura exata à qual ela congela. Isto nós não sabíamos antes. Que mudanças este novo conhecimento trouxe em relação ao nosso conhecimento anterior? Tudo o que sabíamos anteriormente era que, quando a água fica muito quente, ela ferve e que quando fica muito fria, congela. O conceito indefinido “a água ferve quando é bastante aquecida e congela quando é bastante esfriada” deixou de ser verdade? Não, permanece verdadeiro. O novo conhecimento o mudou apenas naquilo em que o tornou mais definido que antes. A química nos forneceu um conhecimento inteiramente novo, a saber, que a água é composta por oxigênio e hidrogênio. Nós não tínhamos conhecimento disto antes, sequer o mais indefinido. Mas a água deixou de o ser porque aprendemos a sua origem, da qual não conhecíamos nada antes? Não. A água é a mesma agora do que antes desta descoberta ter sido feita. E tudo o que sabíamos sobre a água permanece verdadeiro agora. A única mudança que o novo conhecimento trouxe em relação ao antigo foi ter adicionado a definição da composição da água.

Há selvagens que não têm conhecimento do gelo e da neve. E, talvez, haja ainda selvagens incapazes de ferver a água e, talvez, que não tenham ideia que a névoa é vapor d'água. Se este é o caso, há pessoas que têm conhecimento de apenas um dos três estados da água, a saber, o estado líquido, e que não sabem que a água pode estar no estado sólido e também gasoso. Mas é esta única coisa que sabem sobre a água no estado em que lhes é familiar um conhecimento falso? A água, quando não é gelo, neve ou vapor, mas água no sentido estrito do termo, é a mesma água que eles conhecem. Seu conhecimento sobre a água é um conhecimento verdadeiro; muito limitado, mas verdadeiro.

Que ampliação do nosso conhecimento sobre a água, ou sobre qualquer outra coisa, causaria uma mudança nas propriedades da água que temos conhecimento? Permanecerá a água um líquido na temperatura ambiente como agora, não importa quanto se amplie o nosso conhecimento sobre ela? Ou a ampliação de nosso conhecimento irá alterar os fatos? A gravidade específica da água numa dada temperatura mudará como resultado de nosso conhecimento sobre isso, ou sobre qualquer outra coisa? Ela era a mesma que é agora, quando não éramos capazes de determiná-la; agora somos capazes de determiná-la com um bom grau

de acurácia, mas não com completa acurácia; o que irá nos fornecer o nosso ainda mais amplo conhecimento sobre ela? Apenas uma determinação mais precisa do que já conhecemos com bom grau de acurácia.

Está na natureza dos seres humanos errarem; e cada um de nós erra frequentemente em nossa vida cotidiana. Assim, toda pessoa prudente sabe que deve ser muito cuidadosa e circunspecta nas atividades do dia-a-dia, a fim de evitar cometer muitos erros grosseiros. O mesmo se dá com as questões científicas. Assim, toda ciência específica desenvolve as regras particulares de precaução de que necessita. Além disso, há uma ciência específica, a lógica, que lida com as regras de precaução que devem ser observadas em todas as questões científicas. Mas, por melhores que sejam essas regras e por mais diligentes nos empenhemos em observá-las, nós continuamos sendo seres cujas faculdades são limitadas, incluindo a faculdade de evitar o erro. Assim, não obstante todo o cuidado possível tomado por pesquisadores conscienciosos da verdade para distinguir entre o autêntico e o inautêntico, sempre permanece no conhecimento humano, sem sombra de dúvidas, uma dose de inautenticidade e erro que escapou à atenção dos pesquisadores.

Esta dose permanece e, a fim de atenuá-la, os cientistas devem testar todo conhecimento acerca da completa autenticidade sobre a qual resta a menor possibilidade de dúvida razoável.

Isto é o que demanda a razão. Vamos examinar esta demanda mais de perto, tão perto quanto possível.

Vamos supor que um indivíduo adulto com uma mente curiosa que, contudo, não tenha tido oportunidade de aprender aritmética, afinal obtém a oportunidade e gradualmente chega às tabuadas. O que deve ser dito sobre ele se decidir que não pode aceitá-las como verdade a não ser que as teste? Que a sua decisão é razoável. Se você o assistir no momento em que está empenhado em comprovar, com a ajuda de seixos ou ervilhas, se os cálculos nas tabuadas estão corretos, você diria que ele é um homem esperto por agir assim. Bem, quando ele testar as tabuadas e verificar que todos os cálculos estão corretos, o que o aconselharia a fazer em seguida? Testar as tabuadas novamente? Ele vai rir de você se fizer isso, e ele estará certo. A razão demanda de quem aprende aritmética que se teste a tabuada. Mas após fazê-lo, a razão irá dizê-lo: “Elas estão agora além de qualquer dúvida para você até o fim de sua vida.”

Mas a razão demanda que uma pessoa que esteja aprendendo aritmética teste cada uma das tabuadas? Tivesse perguntado à sensível pessoa adulta que encontrou testando as tabuadas se ele tinha iniciado o teste desde a primeira linha, ele teria respondido: “a primeira linha diz que um multiplicado por um é um; não há nada a testar aqui; e não há nada a testar em toda a

tabuada na qual os números são multiplicados por um. É diferente com as tabuadas seguintes; estas devem ser testadas. Mas eu não testei a linha que diz que duas vezes dois são quatro; não havia necessidade para mim de testá-lo, eu aprendi este cálculo há muito tempo sem um livro e eu o testei por muito, muito tempo, de maneira que seria tolo para mim testá-lo novamente.” Tivesse dito: “Você está errado em confiar em sua memória”, você estaria correto?

O cuidado é necessário, mas há um limite razoável para ele. Isto é o que a razão diz sobre as atividades do dia-a-dia. A dúvida razoável tem seus limites na ciência assim como na vida cotidiana.

Você escreve uma carta, uma bastante longa. Quando tiver terminado você a examina para ver se não cometeu algum erro e você corrige aqueles que encontra. Não seria prudente lê-la mais uma vez? Uma vez que se trata de uma longa carta, seria certamente útil. Talvez você tenha deixado escapar alguns erros depois da segunda leitura, ou mesmo depois da terceira? É bastante possível. Mesmo que leia a carta vinte ou trinta vezes, alguns erros podem ainda ter lhe escapado aos olhos; é uma carta longa. Mas você não a lerá dez vezes, muito menos trinta. Então, o que você faz? A carta é longa e talvez toda palavra seja importante. Não tem problema; afinal apenas algumas palavras são de vital importância. Todo o resto, o quão importante seja, não é tão importante quando aquelas poucas. E então, lendo a carta uma vez, no máximo duas, você presta especial atenção a essas poucas palavras. Não são numerosas e não é difícil examiná-las atentamente. E se tiver o hábito de exercitar uma concentração ordinária, apenas uma concentração ordinária, pode assegurar-se, “é o bastante”, e pôr a carta no envelope. Você sabe muito bem que não há erros nas partes essenciais e, se algum erro escapou à sua atenção nesta longa carta, estão na parte menos importante, mesmo que seja uma grande parte comparando-se o número de linhas, e nenhum grande dano será cometido. Não é isso o que a razão o incita a fazer nas atividades do dia-a-dia? Ela não diz que, mesmo nas atividades cotidianas as quais, devido à sua multiplicidade, não podemos atestar com absoluta acurácia todas as suas partes, há algumas partes que são absolutamente precisas?

Mas supondo que a carta consista apenas de poucas palavras, ou apenas de uma breve palavra. Supondo, por exemplo, que você escreveu uma carta consistindo apenas das palavras “você está bem?”. Será difícil para você examiná-la bem o bastante de maneira que a sua razão lhe diga que não há erros nela, que a ausência de erros pode ser totalmente atestada – será difícil verificar tão curta carta com tal profundidade? E se você receber uma carta contendo apenas a única questão: “você está bem?” e respondê-la em uma carta contendo a única palavra “sim”, será difícil para você estudar o que escreveu profundamente o bastante

para não deixar qualquer possibilidade de dúvida razoável sobre a ausência de erros?

Isto é sobre as atividades do dia-a-dia. Em relação a elas, a razão nos incita a sermos cuidadosos, mas estabelece um limite à nossa precaução e, além deste limite, a precaução razoável torna-se insensatez. Mas a razão perde nas questões científicas os direitos de que goza nas questões cotidianas?

Deixemos de lado o ponto se a razão concede a possibilidade de duvidar do conhecimento matemático que adquirimos. Isto é conhecimento abstrato. Nós devemos lidar apenas com conhecimento concreto, único que os cientistas racionais têm em mente quando discutem a questão da autenticidade do nosso conhecimento.

Uma vez que o cientista está disposto a admirar o poder da razão humana de pronunciar julgamento sobre tudo ou, ao contrário, está disposto a deplorar a fraqueza de nossas faculdades cognitivas e, levado por um sentimento ardente, a esquecer a verdade simples, é muito fácil para ele escrever tiradas arrebatadoras a respeito de todo o nosso conhecimento estar sujeito a dúvidas. Este, no entanto, será o jogo de acalorada fantasia, mas não algo racional. Mas assim que nos desaquecemos e examinamos o conteúdo de algum ramo do conhecimento científico, não importa qual, devemos encontrar com frequência um tipo de conhecimento a respeito do qual a razão de todo homem instruído irá dizer: “você não pode duvidar da absoluta autenticidade desta informação sem renunciar à designação de ser racional”.

Tome, por exemplo, uma das ciências na qual a dose de inautenticidade é maior, a saber, a história.

“Os atenienses derrotaram os Persas em Maratona” é autêntico ou duvidoso? “Os gregos derrotaram os Persas em Salamina”, “os Gregos derrotaram os Persas em Plateias” e assim por diante. Pode um homem instruído ter a menor dúvida sobre a autenticidade deste conhecimento formulado nestas simples, resumidas palavras? Os detalhes de nossa informação sobre, digamos, a batalha de Maratona, podem e devem ser verificados e muitos deles que parecem ser bastante autênticos podem provar ser duvidosos e inverídicos. Mas a essência de nosso conhecimento sobre a batalha de Maratona tem sido há muito verificada por todo homem instruído, verificada por sua leitura não apenas de histórias que se referem diretamente a esta batalha, mas por toda a sua leitura, por todas as suas conversas, por todo o seu conhecimento sobre o mundo civilizado, não apenas do passado, mas também, e principalmente, da vida presente do mundo civilizado, a vida na qual ele próprio está tomando parte. Se a batalha de Maratona não tivesse sido travada e se os atenienses não a tivessem vencido, toda a história da Grécia seria diferente, o curso inteiro da história subsequente do

mundo civilizado teria sido diferente e nossa vida presente seria diferente. Para um homem instruído, o resultado da batalha de Maratona é um dos mais óbvios fatores de nossa civilização.

A esses importantes fatos associam-se outros, cuja autenticidade repousa inabalavelmente na autenticidade dos primeiros. Mas o que encontramos em relação ao nosso conhecimento da história? Que ele indubitavelmente contém muita informação inautêntica e muitas opiniões erradas; mas ele contém conhecimento, cuja autenticidade é tão inabalável para um homem instruído que ele não pode sujeitá-la à dúvida sem renunciar à razão.

É escusado dizer que o que a razão diz sobre o conhecimento histórico, ela também diz a respeito de nosso conhecimento concreto.

Pode todo homem instruído verificar, por sua própria vida em uma sociedade instruída, o conhecimento que possui que na Inglaterra há a cidade de Londres, na França a cidade de Paris, nos Estados Unidos da América a cidade de Nova York, etc., etc., de centenas e centenas de cidades? Em algumas deles ele próprio já esteve e está morando nela ou a visitando, na maioria delas ele nunca esteve; mas a sua razão permite a menor dúvida sobre a autenticidade de seu conhecimento de que essas centenas de cidades existem, mesmo que as conheça apenas por quadros, livros ou conversas?

Nós devemos concluir com as questões: um cavalo tem quatro pernas? Tigres e leões existem? As águias são pássaros, ou não? Rouxinóis podem cantar? Uma criança pequena não deve ser capaz de responder essas questões com certeza; numa sociedade instruída, terá de ser uma criança bem pequena, pois uma criança de dez anos não apenas adquiriu esse conhecimento em uma idade muito anterior, mas já é muito velha para sujeitar esta autenticidade à menor dúvida sem renunciar à razão.

A razão testa tudo. Mas todo homem instruído possui considerável conhecimento já testado por sua razão de tal maneira que ele não o pode sujeitar à menor dúvida enquanto permanecer um homem de mente sã.

Anexos

Anexo C

Lista de Nomes Transliterados Russo-Português

Lista de Nomes Transliterados Russo-Português

Nome em Russo	Transliterado para Português
Авраам Сергеевич Норов	Avraam Serguêievitch Nórov
Александр Аркадьевич Суворов	Aleksandr Arkádievitch Suvórov
Александр Васильевич Головнин	Aleksandr Vassílievitch Golovnin
Александр Васильевич Дружинин	Aleksandr Vassílievitch Drujínin
Александр Васильевич Никитенко	Aleksandr Vassílievitch Nikitenko
Александр Владимирович Ханыков	Aleksandr Vladímirovitch Khanykov
Александр Иванович Герцен	Aleksandr Ivánovitch Herzen
Александр Львович Потапов	Aleksandr Lvóvitch Potáпов
Александр Невский	Aleksandr Niévski
Александр Николаевич Островский	Aleksandr Nikoláievitch Ostróvski
Александр Николаевич Пыпин	Aleksandr Nikoláievitch Pypin
Александр Николаевич Радищев	Aleksandr Nikoláievitch Radíchtchev
Александр Николаевич Чернышевский	Aleksandr Nikoláievitch Tchernychévski
Александр Петрович Милуков	Aleksandr Petróvitch Miliukov
Александр Сергеевич Грибоедов	Aleksandr Serguêievitch Griboiêdov
Александр Сергеевич Пушкин	Aleksandr Serguêievitch Púchkin
Александра Егоровна Голубева	Aleksandra Iegorovna Golubeva
Александровский	Aleksandrovski
Алексей Давидович Панчулидзе	Aleksei Davídovitch Pantchulidzev
Алексей Иванович Волгин	Aleksei Ivánovitch Vólguin
Анатолий Васильевич Луначарский.	Anatóli Vassílievitch Lunatchárski
Анна Кирилловна Казачковская	Anna Kirillovna Kazatchkovskaia
Апраксин двор	Apraksin dvor
Астрахань	Ástrakhan
Б. Покровский	B. Porkrovski
Бригадир	Brigadir
Бурлаки на Волге	Burlaki na Volguie
В. Г. Евсюков	V. G. Evsiukov
Василий Андреевич Жуковский	Vassíli Andrêievitch Jukóvski
Василий Осипович Фомичёв	Vassíli Óssilovitch Fomitchóv

Василий Петрович Лободовский	Vassíli Petróvitch Lobodovski
Василий Саввин	Vassíli Savvin
Вера Александровна Пыпина	Vera Aleksandrovna Pypina
Вера Павловна	Vera Pavlovna
Виктор Николаевич Чернышевский	Viktor Nikoláievitch Tchernychévski
Вильгельм Якоб Лауфферт	Vilguelm Iakob Lauffert
Вилюйск	Viliuisk
Виссарион Григорьевич Белинский	Vissarion Grigórevitch Bielínski
Владимир Алексеевич Левицкий	Vladimir Aleksêievitch Levitski
Владимир Андреевич Долгоруков	Vladimir Andrêievitch Dolgorukov
Владимир Ильич Ленин	Vladímir Ilítch Lênin
Владимир Сергеевич Соловьёв	Vladímir Serguéievitch Solovióv
Военные чины	Voiennye tchiny
вотчина	vottchina
Вперёд	Vperiód
Всеволод Дмитриевич Костомаров	Vsevolod Dmítrievitch Kostomárov
Гавриил Иванович Чернышевский	Gavriil Ivánovitch Tchernychévski
Гавриил Романович Державин	Gavriil Románovitch Derjávín
Галина Муренина	Galina Murenina
Георгий Валентинович Плеханов	Gueórgui Valientinovitch Plekhánov
Герман Александрович Лопатин	Guerman Aleksándrovitch Lopátin
Гордий Семёнович Саблуков	Gordi Semiônovitch Sablukóv
Госполитиздат	Gospolitzdat
Гражданская казнь	Grajdánskaia kazn
Гражданские чины	Grajdanskie tchiny
Григорий Евлампиевич Благодетель	Grigóri Ievlámpievitch Blagosviétlov
Денис Иванович Фонвизин	Denís Ivánovitch Fonvín
Дмитрий Васильевич Григорович	Dmitri Vassílievitch Grigoróvitch
Дмитрий Владимирович Каракозов	Dmitri Vladímirovitch Karakózov
Дмитрий Иванович Писарев	Dmitri Ivánovitch Píssariev
Дмитрий Николаевич Замятин	Dmitri Nikoláievitch Zamiátin
Евгений Александрович Ляцкий	Ievguêni Aleksándrovitch Liátski
Евгений Васильевич Базаров	Ievguêni Vassílievitch Bazárov
Евгений Ильич Ламперт	Ievguêni Ilítch Lampert
Евгений Онёгин	Ievguêni Oniéguin
Евгения Егоровна Голубева	Ievguênia Iegorovna Golubeva

(Чернышевская)	(Tchernychevskaia)
Евгеньев-Максимов	Ievguênev-Maksimov
Егор (Георгий) Иванович Голубев	Iegor (Gueórgui) Ivanovitch Golubev
Емельян Иванович Пугачёв	Iemelian Ivánovitch Pugatchóv
Земля и воля	Zemliá i vólia
И. И. Михеев	I. I. Mikhêiev
Иван Александрович Гончаров	Ivan Aleksándrovitch Gontcharov
Иван Васильев	Ivan Vassíliev
Иван Иванович Панаев	Ivan Ivánovitch Panáiev
Иван Сергеевич Тургенев	Ivan Serguêievitch Turguêniev
Иван Устинович Палимпсестов	Ivan Ustinovitch Palimpsestov
Измаил Иванович Срезневский	Izmail Ivánovitch Srezniévski
Илья Ефимович Репин	Iliá Ieffimovitch Riépin
Инна Евгеньевна Захарова	Inna Ievguênevna Zakharova
Ипатьевская летопись	Ipatiévskaia liétopis
Ипполит Никитич Мышкин	Ippolit Nikititch Mychkin
Иринарх Иванович Введенский	Irinarkh Ivánovitch Vvediénski
Иркутск	Irkutsk
Кадаинский	Kadainski
Кадетский Корпус	Kadetski Korpus
Кирилл Фёдорович Казачковский	Kirill Fiódorovitch Kazatchkóvski
Колокол	Kólokol
Константин Константинович Случевский	Konstantin Konstantínovitch Slutchévski
Константин Михайлович Фёдоров	Konstantin Mikháilovitch Fiódorov
Константин Сергеевич Аксаков	Konstantin Serguêievitch Aksákov
Лавр Степанович	Lavr Stepanovitch
Лев Николаевич Толстой	Lev Nikoláievitch Tolstói
Лидия Васильевна Волгина	Lidia Vassiliévna Volguina
Лонгин Фёдорович Пантелеев	Longuin Fiódorovitch Panteleiev
Лопухов	Lopukhov
Людмила Петровна	Liudmila Petrovna
Максим Алексеевич Антонович	Maksim Aleksêievitch Antonóvitch
Местничество	Mestnitchestvo
Михаил Александрович Бакунин	Mikhail Aleksándrovitch Bakúnin
Михаил Васильевич Петрашевский	Mikhail Vassílievitch Petrachiévski
Михаил Д. Левицкий	Mikhail D. Levitski

Михаил Евграфович Салтыков-Щедрин	Mikhail Ievgráfovitch Saltykóv-Chtchedrin
Михаил Илларионович Михайлов	Mikhail Illariónovitch Mikháilov
Михаил Михайлович Сперанский	Mikhail Mikháilovitch Speranski
Михаил Никифорович Катков	Mikhail Nikíforovitch Katkóv
Михаил Николаевич Чернышевский	Mikhail Nikoláievitch Tchernychévski
Михаил Петрович Сажин	Mikhail Petrovitch Sajin
Михаил Юрьевич Лермонтов	Mikhail Iúrevitch Liérmontov
Молодая гвардия	Molodaia gvardia
Молодая Россия	Molodaia Rossia
Московские ведомости	Moskóvskie viédomosti
Надежда Егоровна	Nadiéjda Iegorovna
Надежда Константиновна Крупская	Nadiéjda Konstantínovna Krúpaskaia
Накануне	Nakanune
Народная воля	Naródnaia Vólia
Невский проспект	Niévski Prospekt
Нерчинский	Nertchinski
Нестор Александрович Котляревский	Néstor Aleksándrovitch Kotliariévski
Нижний Новгород	Níjni Nóvgorod
Никанор	Nikanor
Николай Александрович Добролюбов	Nikolai Aleksándrovitch Dobroliúbov
Николай Александрович Серно-Соловьевич	Nikolai Aleksándrovitch Serno-Solovevitch
Николай Александрович Спешнев	Nikolai Aleksándrovitch Spechniev
Николай Алексеевич Некрасов	Nikolai Aleksêievitch Nekrássov
Николай Васильевич Гоголь	Nikolai Vassílievitch Gógol
Николай Васильевич Шелгунов	Nikolai Vassílievitch Chelgunov
Николай Вениаминович Богословский	Nikolai Veniaminovitch Bogoslovski
Николай Владимирович Станкевич	Nikolai Vladímirovitch Stankiévitch
Николай Гаврилович Чернышевский	Nikolai Gavrílovitch Tchernychévski
Николай Герасимович Скопин	Nikolai Guerassímovitch Skopin
Николай Дмитриевич Пыпин	Nikolai Dmítrievitch Pypin
Николай Иванович Костомаров	Nikolai Ivánovitch Kostomárov
Николай Иванович Новиков	Nikolai Ivánovitch Novikóv
Николай Михайлович Карамзин	Nikolai Mikháilovitch Karamzín
Николай Константинович Михайловский	Nikolai Konstantínovitch Mikhailóvski
Николай Платонович Огарёв	Nikolai Platónovitch Ogarióv

Ольга Васильевна Уракова	Olga Vassílievna Urakova
Ольга Сократовна Васильева (Чернышевская)	Olga Sokratovna Vassílieva (Tchernychevskaia)
Отечественные Записки	Otiétchestvennye Zapíski
Павел Васильевич Анненков	Pável Vassílievitch Ánnenkov
Памфил Данилович Юркевич	Pamfíl Danílovitch Iurkévitch
Пелагея Ивановна Голубева	Pelaguéia Ivanovna Golubeva
Передвижники	Peredvíjniki
Пётр Александрович Плетнёв	Piótr Aleksándrovitch Pletnióv
Пётр Бернгардович Струве	Piótr Berngárdovitch Struve
Пётр Дмитриевич Боборыкин	Piótr Dmítievitch Boborykin
Пётр Григорьевич Заичневский	Piótr Grigorievitch Zaitchnevski
Петр Лаврович Лавров	Piótr Lávrovitch Lavrov
Пётр Никитич Ткачёв	Piótr Nikítitch Tkatchóv
Пётр Никифорович	Piótr Nikíforovitch
Пётр Спиридонович Билярский	Piótr Spiridonovitch Biliarski
Податные, неподатные	Podatnye, nepodatnye
Подушная подать	Podúchnaia podat
Познание России	Poznanie Rossi
Полемические красоты	Polemitcheskie krasoty
Полярная звезда	Poliárnaia zvezdá
поместье	pomestie
посадские	posadskie
Придворные чины	Pridvornye tchiny
простолюдин	prostoliudin
Разночинцы	Raznotchíntsy
разные чины	raznye tchiny
Рахметов	Rakhmiétov
Русский мир	Russki Mir
Русский рабочий	Russki rabotchi
Саратов	Sarátov
Семёновский плац	Semiónovski plats
Сергей Геннадиевич Нечаев	Serguei Guennádievitch Netcháev
Сергей Львович Левицкий	Serguei Lvóvitch Levítski
Сергий Радонежский	Sergui Radonejski
служилые люди	slujilye liudi

Соборное уложение	Sobórnoie Ulojénie
Современник	Sovremiènnik
Современный мир	Sovremenny mir
Соколова гора	Sokolova gora
Сократ Евгеньевич Васильев	Sokrat Ievguênevitch Vassíliev
сословие, сословия	soslovie, sosloviia
состояние, состояния	sostoianie, sostoianiia
Степан Семёнович Дудышкин	Stepán Semiónovitch Dudychkin
Степан Тимофеевич Разин (Стёнька Разин)	Stepán Timofêievitch Rázin (Stiénka Rázin)
Судебник	Sudiébnik
Табель о рангах	Tábel o rángakh
Тверь	Tver
Тимофей Николаевич Грановский	Timofei Nikoláievitch Granóvski
уездные люди	uezdnye liudi
Устав о банкротах	Ustav o bankrotakh
Фёдор Михайлович Достоевский	Fiódor Mikháilovitch Dostoiévski
Цернусин	Tsernussin
Чернышево	Tchernychevo
чин	tchin
Что делать?	Chto diélat?
Эвальд Васильевич Ильенков	Évald Vassílievitch Iliénkov
Юрий Михайлович Стеклов	Iúri Mikháilovitch Steklóv
Яков Петрович Полонский	Iakov Petróvitch Polónski
Ярославль	Iaroslavl