

Em busca do *Naródnost*: a importância das cartas de Tchaadaiev para a filosofia russa e seu papel na querela entre ocidentalistas e eslavófilos

In Search of *Narodnost*: The Importance of Chaadayev's Letters for Russian Philosophy and Their Role in the Quarrel Between Westernizers and Slavophiles



10.21680/1983-2109.2025v32n68ID37044

Paulo Cesar Jakimiuk Sabino

Universidade Federal do ABC (UFABC)

pcjsabino1@yahoo.com.br

Resumo: A filosofia russa não é abordada nas pesquisas brasileiras em filosofia da mesma forma que as filosofias europeias. Contudo, é possível buscar alguns caminhos possíveis para desenvolver o debate em torno do pensamento filosófico russo a fim de propiciar novas interpretações que possibilitem a compreensão de relevantes aspectos desse pensamento que ocupa espaço essencial para o século XX e também se mostra importante no debate literário e político. Portanto, o objetivo deste artigo é propor a publicação das

Cartas Filosóficas escritas pelo filósofo russo Piotr Tchaadaiev e o tema do *naródnost* como elementos fundamentais para demonstrar que a filosofia à moda ocidental é um fenômeno importante para os filósofos russos, mas que só chega a emergir no país após o século XVIII. Dessa forma, espera-se contribuir para ampliar o debate sobre a filosofia produzida na Rússia.

Palavras-chave: *Naródnost*; filosofia russa; ocidentalismo; eslavofilia.

Abstract: Russian philosophy is not approached in Brazilian researches on philosophy in the way that occurs in European philosophies. However, it is possible to look for some possible ways to develop the debate around philosophical Russian thinking in order to provide fresh interpretations to make it possible the comprehension of relevant aspects of this thought, that play an essential role for the 20th Century and is also relevant in the literary and political discussions. Therefore, the main goal of this paper is to propose the publication of the *Philosophical Letters* wrote by the Russian philosopher Pyotr Chaadaev and the *naródnost* as fundamental elements to show that a philosophy in Western way is a significant phenomenon to the Russian philosophers, but emerges in the country only after the 18th Century. Thereby, we hope to contribute to the debate about the philosophy produced in Russia.

Keywords: *Naródnost*; Russian philosophy; occidentalism; slavophile.

1. Introdução: breves considerações sobre o contexto histórico da Rússia do século XVIII

ARússia, assim como diversos países da Europa, possuía uma monarquia, cuja figura central era o czar. O regime era autocrático e bastante autoritário, criando muitos obstáculos para o avanço do pensamento intelectual. No entanto, enquanto a modernidade europeia possuía regimes monárquicos e autocráticos que não chegaram a

impedir a proliferação de intelectuais, fazendo com que suas filosofias gozassem de prestígio e reconhecimento até os dias atuais, o mesmo não aconteceu com a Rússia¹ – e fica até mesmo a questão se a Rússia possuía uma filosofia à moda do Ocidente. Segundo Andrzej Walicki,

[...] a filosofia aparece relativamente tarde na Rússia e não é fácil encontrá-la estabelecida à parte de uma disciplina acadêmica. Em parte, isso é resultado excepcionalmente da difícil situação política, que impedi o desenvolvimento do pensamento especulativo nas universidades estritamente controladas. Uma certa melhora a esse respeito só foi possível perceber mais tarde, na metade do século XIX. Outro fator que ia de encontro ao surgimento da filosofia como uma disciplina autônoma foi a posição especial da intelligentsia no século XIX na Rússia. A dolorosa consciência da opressão política, do atraso e dos urgentes problemas sociais esperando para serem resolvidos, tirou a atenção de problemas que não estavam

¹ No Brasil é fácil de constatar. Embora a literatura russa goze de muito reconhecimento em nosso país, os seus filósofos parecem estar à margem. Importantes filósofos russos não tiveram suas obras traduzidas para o português brasileiro, como é o caso de Viatchesla Ivánov, outros foram traduzidos muito tarde, e nesse caso podemos citar Nikolai Berdiaev que teve obras traduzidas após o ano de 2017. Lev Chestov é um caso raro, sua obra *As revelações da morte* foi traduzida e publicada em 1960 pela Moraes Editora, mas não houve reedição. Ademais, uma rápida consulta no “catálogo de teses e dissertações da CAPES” pelas palavras “filosofia russa”, “Ivánov”, “Berdiaév” e “Chestov” não indicam resultados relevantes cujos autores tenham sido o objeto central da pesquisa, limitando-os, quando muito, a uma referência pontual. Embora haja produção acadêmica sobre o tema, ela não é tão ampla quanto outras. No geral, os autores mais mencionados são aqueles que fazem parte dos estudos sobre o pensamento político na Revolução Russa, como é o caso de Lênin, Trotski, Stálin – autores que gozam de maior reconhecimento, mas muito devido ao interesse no fenômeno da Revolução Russa, e não no pensamento filosófico russo.

imediatamente relacionados com a prática social (1979, p.xiii).

O argumento de Walicki é válido e pertinente, porém, traz também uma série de outras questões: o que é filosofia? É justo dizer que a Rússia não possui um pensamento filosófico tendo como parâmetro apenas a filosofia europeia? Não seria isso um reflexo de seu eurocentrismo? De fato, são questionamentos pertinentes e que não podem ser negligenciados; o que deixa claro que a tarefa em estabelecer se a Rússia possuiu – ou não – um pensamento filosófico é muito complexa para ser esgotada em poucas páginas, e, portanto, não será o objetivo deste artigo.

A questão principal reside na sustentação de que as *Cartas Filosóficas* de Tchaadaiev estabelecem um marco para as discussões filosóficas à moda ocidental. Logo, será necessário ter a filosofia europeia como parâmetro para o contexto russo, pois o que estaria em jogo nas *Cartas* é, justamente, uma questão de identidade nacional que posteriormente seria o núcleo da querela entre a eslavofilia e o ocidentalismo, duas correntes de pensamento fundamentais para os destinos da Rússia. Ou seja, o Ocidente não pode ser descartado na análise, conforme ficará mais claro no desenvolvimento do tema.

Em relação aos seus vizinhos do Ocidente, a Rússia era um país bastante atrasado. Em razão desse atraso, o czar Pedro I – ou Pedro, o Grande – iniciou uma série de modernizações ocidentalizantes – fenômeno que ficaria conhecido como “ocidentalização” – a fim de tornar a Rússia um país mais próximo da Europa ocidental. No seu livro, *Natasha's Dance*, Orlando Figes estabelece como marco inicial dessa modernização a construção da cidade de São Petersburgo, que deveria se contrapor à cidade de Moscou:

São Petersburgo não era só mais uma cidade. Era um projeto vasto e quase utópico de engenharia cultural para reconstruir o homem russo e convertê-lo em homem europeu [...]. Cada aspecto de sua cultura petrina era visto como uma negação da Moscou “medieval” do século XVII. Segundo a concepção de Pedro, se converter em cidadão de São Petersburgo equivaleria a deixar para trás os costumes “medievais” e “atrasados” do passado russo de Moscou, e, entrar, como russo europeu, no mundo moderno ocidental do progresso e do Esclarecimento (Figes, 2006, p. 35).

A tentativa de aproximar o país dos demais europeus foi realizada por meio da aplicação de certas políticas de Estado que visavam uma mudança na arquitetura, o fortalecimento da militarização e a inserção de certos costumes europeus, que incluíam, por exemplo, falar francês dentro de suas casas, cobrar um imposto pelo uso de barbas tradicionais russas e outros costumes estabelecidos de forma forçada pelo czar (cf. Segrillo, 2016, p. 15). As políticas de Estado, no entanto, não tinham qualquer interesse em realizar as reformas no regime político tal como acontecia na Europa, que via uma monarquia autocrática cada vez mais perder sua força. Mas a empreitada de Pedro abriu uma “janela” para a Europa e, com isso, as ideias e valores europeus começaram a ultrapassar os limites dos costumes, da arquitetura e do exército para adentrar no âmbito intelectual. Ou seja, a simpatia do czar pelo Ocidente fez com que certas teorias e filosofias fossem importadas para a Rússia, e, mais tarde, Catarina, a Grande, se tornaria a principal mediadora de uma espécie de “diálogo intelectual” com a Europa, permitindo, na Rússia, a ascensão de filosofias ocidentais que pertenciam ao Esclarecimento.

O “Esclarecimento russo” ocorre, então, muito tarde, entre o final do século XVIII e o início do século XIX – o que evidencia o atraso do país no âmbito intelectual. Contudo, é fundamental salientar que esse “Esclarecimento russo” possui suas próprias peculiaridades: São Petersburgo

foi uma espécie de “modelo” do Ocidente, mas a cidade não possuía o mesmo processo histórico que construiu os países europeus, fazendo com que permanecesse distante da influência do Renascimento e da Reforma protestante, não participando de descobertas marítimas ou de revoluções científicas do princípio da Era moderna (cf. Walicki, 1979, p. 35). A Rússia não possuía uma “verdadeira burguesia”, tampouco universidades e escolas públicas para a produção de um pensamento filosófico de cátedra tal como aconteceu na Europa. Quando uma classe de cidadãos russos que pode se dedicar ao pensamento intelectual começou a surgir – muito em função do trabalho realizado por Catarina –, eles logo seriam, ironicamente, perseguidos pelo próprio regime da czarina². Tal perseguição criou um clima hostil a qualquer intelectual e isso dificultou ainda mais o surgimento de um pensamento mais uniforme, isto é, utilizando-se de conceitos e escrevendo dissertações ou tratados em prosa cujo tema era explícito, como era comum a muitas filosofias ocidentais. Esse é o motivo, inclusive, pelo qual a filosofia na Rússia se confunde muito com a literatura, pois esta foi quase sempre a “única via para os pensadores se expressarem”³. Arnold

² Não há como negar que Catarina acabou estreitando os laços de seu país com os intelectuais estrangeiros, vide sua correspondência com filósofos do Esclarecimento como Voltaire. Contudo, essa relação foi uma espécie de “teatro” da czarina a fim de se lançar como uma “désputa esclarecida”, alguém preocupada com a produção intelectual de seu país. Mas a filosofia do Esclarecimento logo acarretaria em profundas transformações políticas na Europa, a exemplo da Revolução Francesa. Quando ficou sabendo das notícias vinda da Europa, a czarina endureceu a censura e passou a perseguir os intelectuais com receio de que o mesmo ocorresse em seu império.

³ Além da literatura, vale mencionar a contribuição da teologia patrística na Rússia durante a segunda metade do século

Hauser, em seu livro *História social da arte e da cultura*, afirma que a conexão da literatura com questões sociais e políticas da época era mais estreita no romance russo do que nos escritos franceses e ingleses do mesmo período, tendo em vista que na Rússia o despotismo não oferecia outra saída para o estabelecimento da crítica (cf. Hauser, 2005, p. 82). Em poucas palavras: na Rússia, era a arte que ocupava o espaço de crítica social, política e cultural⁴.

Para compreender o pensamento filosófico russo, é necessário antes analisar uma das principais consequências desse processo de modernização e da abertura a filosofias do Esclarecimento europeias: uma crise de identidade que faria surgir dois movimentos fundamentais, a saber, a “eslavofilia” e o “ocidentalismo”. Essa querela ocuparia um espaço importante no surgimento de uma “filosofia russa”.

XIX, que influenciaria pensadores cristãos do século XX que atuavam como uma espécie de resistência ao materialismo do partido comunista, como é o caso do teólogo Georges Florovsky, segundo o qual a “teologia patrística oferecia a única norma pela qual todas as propostas teológicas deveriam ser julgadas” (Gavrilyuk, 2014, p. 01), ou então Nikolai Berdiaev. Essa força da teologia patrística se dava pela preferência dos eslavófilos pela filosofia de Platão em detrimento de Aristóteles, já que este último era associado ao pensamento racionalista do Ocidente, em especial, ao Esclarecimento francês (cf. Nethercott, 2000). Assim, deve-se reconhecer que a teologia também aparece como possibilidade de expressão do pensamento durante o governo czarista

⁴ Na mesma linha de interpretação de Hauser, outros comentadores julgam a literatura russa como um risco espaço de ideias filosóficas, políticas e culturais. Por exemplo, cf. Carpeaux, 2012, p. 114; Gomide, 2017, p. 07-08; Walicki, 1979, p. xiii; Tihanov, 2017.

2. O problema da identidade nacional

As constantes políticas ocidentalizantes desencadeariam um debate que tomaria grandes proporções no século XIX sobre a questão da *identidade nacional*. Esse debate emergiu em razão das circunstâncias muito peculiares à Rússia. O país está localizado entre a “Europa” e a “Ásia” – que por si só já é uma divisão controversa⁵ – e isso resulta em profundas diferenças culturais entre os russos e os europeus. Uma dessas diferenças, por exemplo, diz respeito à identificação da Europa com o cristianismo católico romano em oposição ao cristianismo ortodoxo praticado na Rússia⁶. O país ocupa, assim, uma posição peculiar: está sempre entre culturas, entre idiomas e entre regiões, e “essas variações afetariam diretamente a Rússia, que cresceu exatamente no cruzamento de todos esses mundos, causando uma espécie de busca ou crise identitária que, de tempos em tempos, se torna mais ou

⁵ Segrillo (2016) esclarece que a divisão da fronteira entre Europa e Ásia – concepção geográfica geralmente aceita nos dias atuais – surgiu com o geógrafo sueco Philip Johan von Strahlenberg, que fez das montes Urais a delimitação geográfica entre essas duas regiões, tese proposta em 1730 no livro *Das Nord- und Ostlich Theil von Europa und Asia* [As Partes Nortes e Leste da Europa e Ásia]. Essa divisão está diretamente ligada a Pedro, o Grande, que aprisionou von Strahlenberg durante a batalha de Poltava (1709), e este, aprisionado, realizou uma série de estudos sobre o país que foram publicados quando retornou à Suécia.

⁶ O “Grande Cisma do Oriente” no século XI dividiu a Igreja, de um lado a Igreja Católica Apostólica Romana ficou submetida ao bispo de Roma, e do lado Oriental, a Igreja Católica Apostólica Ortodoxa Grega, tendo como primaz o patriarca de Constantinopla, localizada em Bizâncio. A Igreja Ortodoxa Russa fica sob a jurisdição do Patriarcado de Moscou, e sua ligação histórica com o império bizantino será fundamental na construção da crítica à razão, como veremos adiante.

menos aguda” (Segrillo, 2016, p.12). E se o tema da identidade nacional, em todos os países da Europa, atravessa o fenômeno da modernidade, fazendo o intérprete se debruçar sobre sua compreensão, o mesmo acontece em relação à Rússia, já que todo – ou quase todo – panorama intelectual russo iria se desencadear a partir disso.

A identidade nacional é um tema caro ao contexto russo e ainda hoje é objeto de estudos acadêmicos, como podemos notar em Mjør (2014), que analisa os desdobramentos da questão no século XX, e também de filósofos religiosos russos do início do século XX, como Nikolai Berdiaev, que visava explicar o russo mediante a noção de uma “ideia divina”, conforme argumentou em *The Russian Idea*⁷. O que interessa nesse momento, contudo, são as origens do termo, porque desse modo é possível saber como ele propiciou a emergência de uma reflexão que começaria a formar um pensamento filosófico na Rússia de forma mais sólida e contundente. Por esse motivo, destaca-se o artigo de Nathaniel Knight (2000) “Ethnicity, Nationality and the Masses: *Narodnost'* and Modernity in Imperial Russia”, já que é de caráter esclarecedor a respeito de tais origens.

Em geral, a identidade nacional é a busca por uma distinção do povo russo, aquilo que o tornaria único e o distinguiria dos demais povos – é a tentativa de encontrar uma “russidade”. A questão começa a ganhar forma filosófica na medida em que o conceito russo *naród* passa a ser associado não só com “povo”, mas também com outros conceitos distintos, tais como etnia e humanidade, e, assim, designa a

⁷ Berdiaev não se preocupa tanto com o ponto de vista empírico sobre o povo russo, mas sim sobre “qual foi o pensamento do Criador sobre a Rússia, e minha preocupação será em chegar a uma imagem do povo russo que possa ser apreendida pela mente, a fim de chegar à “ideia” disso (Berdiaev, 1948, p. 01).

especificidade de uma *nação*. Nesse sentido, afirma Knight, o conceito de nação na Rússia se desenvolve em duas direções que se assemelham muito com os caminhos tomados por esse mesmo conceito no Ocidente, a nação em sentido político e em sentido cultural:

A nação política, expressada no conceito de Vontade Geral de Rousseau, e posteriormente consagrada como ideia norteadora da Revolução Francesa; e a nação cultural, tal como imaginada por Herder e desenvolvida por seus seguidores como sendo a base [*cornerstone*] do Romantismo alemão (Knight, 2000, p. 44).

Quando se fala em sentido político, não se fala de “política” em um sentido lato, ou seja, no que o conceito abrange em sua totalidade, mas sim da associação rigorosa entre nação e czarismo, conforme os primeiros usos do *naród*. Essa palavra, em sentido político, expressava a nação como o conjunto de habitantes de um regime ou governo, sendo que o que determinava a nação era o Estado e as características definidoras do conceito transcendiam aspectos físicos, a etnia ou o *status social*, tendo como característica fundamental a lealdade e a obediência ao monarca (cf. Knight, 2000, p. 46)⁸. No entanto, a partir de 1780-1790 o conceito será utilizado como algo que traduz as características culturais do povo, pois surge nesse período um interesse no folclore russo – por exemplo, em *Viagem de São Petersburgo a Moscou* de 1790, Radishchev afirmava que, através das melodias das canções

⁸ Essa associação entre nação e política voltaria no século XIX a partir da “Nacionalidade Oficial” arquitetada por Sergei Uvarov. Trata-se um movimento político reacionário que, sob o lema “Ortodoxia, Autocracia e Nacionalidade”, tratou de tornar o czar a figura que incorporava a nação e unia as diferentes populações do império em um único povo (cf. Knight, 2000, p. 54).

folclóricas da Rússia, era possível encontrar a formação da “alma do povo” (cf. Knight, 2000, p. 47).

A abordagem cultural do termo nação e do uso do *naród* articulava as obras folclóricas da Rússia – produções artísticas, costumes, crenças e tradições – com a representação da história e identidade do povo, sendo responsável por expressar a sua essência. Esse uso do *naród* separa a nação da autocracia, tornando-a independente do czar e iniciando a busca por quais tipos de traços e características estavam presentes nas produções culturais, ou quais deveriam ser abordados para moldar a identidade russa. É assim que o problema da identidade nacional relaciona o *naród* ao termo russo *naródnost* e se torna, conforme aponta Knight, uma obsessão entre os intelectuais e escritos russos (cf. Knight, 2000, p. 48).

O *naródnost* é uma questão complexa, e isso deriva de dois fatores: primeiro, o interesse pela cultura para determinar a identidade nacional marca o início de uma resistência aos modelos de ocidentalização de forma mais sólida, fazendo nascer entre os pensadores russos o interesse por pensadores ocidentais menos afins do Esclarecimento e que defendiam a autonomia de uma nação, mesmo que de forma tímida – destaca-se Herder, por exemplo. Este já é um ponto delicado, pois, no século XVIII, Herder disputava espaço na Rússia com filósofos do Esclarecimento, e mesmo sendo importante para pensadores como Radishschev, é apenas no século XIX que ganhará mais destaque e soma-se ainda o fato de faltarem uma boa fonte de estudos sobre essa influência⁹,

⁹ De acordo com Pedro Pinto (cf. 2019, p. 29), mesmo sendo um pensador importante, ele ganha pouco destaque em algumas renomadas histórias do pensamento russo (como as de Walicki, Billington e Koyrè). Apenas em 2007 na obra de Júkova (*Herder i*

impondo ao pesquisador a tarefa de, no máximo, buscar associar ideias herderianas com o pensamento russo para encontrar semelhanças. Um exemplo importante para o argumento é o interesse no folclore como resistência à ocidentalização que pode ser notado nos pensamentos nacionalistas de Herder. Isaiah Berlin (1982, p. 133) afirma que “a fama de Herder é devida ao fato dele ser o pai das nações relacionadas com o nacionalismo, o historicismo e o *Volksgeist*, bem como o líder da romântica revolta contra o classicismo, o racionalismo e a fé na onipotência do método científico”. Essa ligação que Herder estabelece entre o espírito da nação e o espírito do povo pode ser observada entre os entusiastas da tradição russa no gosto pelo folclore e pela cultura, apropriando-se da tese para criticar também o racionalismo dos povos ocidentais. Para deixar mais claro: o racionalismo ocidental é visto como um produto importado e, portanto, não tradicional. A resistência ao racionalismo não é formada pela afirmação de um irracionalismo total do povo russo, mas devido ao fato de o racionalismo estar associado ao pensamento secular do Esclarecimento, logo o *naródnost*, articulado tomando de empréstimo as ideias de Herder, estabelece que o povo russo era mais conectado à religião¹⁰.

filosofskokul'turologítcheskaia mys'v Rossi) é que a recepção da obra de Herder foi abordada com mais consistência.

¹⁰ Praticantes da ortodoxia, os russos rejeitavam a tentativa de relacionar racionalidade de fé, tal como era uma comum no Ocidente. Segundo Figes, as igrejas ocidentais se baseiam na compreensão racional da divindade, mas para a Igreja russa a mente humana não comprehende Deus e até debater sobre Deus em categorias humanas é reduzir o mistério divino de sua revelação (cf. Figes, 2006, p. 337-8). Por isso, é natural que a aproximação das tradições russas e da religiosidade os afaste de um racionalismo secular.

O segundo fator deriva da ambiguidade do termo *naródnost*, que poderia ser traduzido simplesmente por “nacionalidade”. Tal tradução faria sentido, pois trata-se da junção entre *naród* (povo), que como vimos pode designar a nação, com *nost* que corresponderia ao sufixo em português “-idade”. Além de *naródnost*, o termo *natsionalnost* também é empregado como equivalente de “nacionalidade”, mas nem sempre é o mesmo¹¹. A grande dificuldade em dar uma definição definitiva ao termo reside na diversidade de significados que recebeu de diversos autores. Essa ampla gama de concepções faz do conceito não uma resposta, e sim uma questão ou pelo menos uma maneira de formular o problema da identidade nacional (cf. Knight, 2000, p. 48). Logo, mais do que um conceito que atribui significado, o *naródnost* é um espaço abstrato de disputa entre diversas ideias, um repositório sobre as diferentes concepções sobre “ser russo”. A tradução literal não faria jus aos usos da palavra no idioma original, uma vez que este extrapola os significados estritos de nacionalidade.

A palavra foi cunhada por Piotr Viázemenski¹² como sugestão à tradução do francês *nationalité*, mas o autor não tinha em mente apenas um equivalente para a língua russa, pois ele esperava com o termo expressar as qualidades de uma literatura essencialmente russa (cf. Knight, 2000, p. 49). O *naródnost*, desse modo, relaciona-se não somente com a política ou com a cultura, mas também com a estética; e isso é resultado de uma enorme influência de autores e obras que versavam sobre o nacionalismo literário no Ocidente, como

¹¹ Sobre esses usos, cf. Walicki, 1979, p. 138

¹² Poeta russo defensor do romantismo. Estava constantemente envolvido em assuntos políticos junto de outros nomes progressistas como Nikolai Turguêniev – não confundir com Ivan Turguêniev, autor de *Pais e Filhos*.

Sobre a Alemanha de Madame de Staël e o ensaio *Analyse de l’Idee de littérature nationale* [Análise da Ideia de Literatura Nacional], escrito em 1817 por Frederic Ancillon, que concedeu ao poeta um papel de destaque na tarefa de manifestar as características que moldam uma nação (cf. Knight, 2000, p. 49). Se o romantismo já dava as caras na Rússia pelo apelo nacionalista à cultura, agora podemos perceber mais um traço romântico no pensamento social russo que iria fazer oposição à ocidentalização.

Conforme salienta Badiou, a relação entre arte e filosofia pelo romantismo é a de que a arte pode produzir suas próprias verdades – em oposição à arte didática, que apenas ensina as verdades produzidas pela filosofia. Diferente dessa postura, “o romantismo afirma que *somente* a arte é capaz de verdade. Na tendência romântica, a arte é o corpo real do verdadeiro [...]” (Badiou, 1994, p. 22). Na Rússia, a poesia será entendida como o “espelho que reflete a sociedade” – expressão utilizada por Púchkin¹³. O poeta é o criador desse espelho, e, portanto, o único capaz de permitir que esses aspectos sejam refletidos. Não é difícil notar o tom romântico na ideia de que a arte – e apenas arte – pode expressar a

¹³ “Clima, modos de governo, fé religiosa dá a cada povo uma fisionomia peculiar que em maior ou menor grau é refletida no espelho da poesia” (Púchkin, 1987, p. 87). Púchkin ainda afirma que o *naródnost* em um escritor é algo que só pode ser apreciado pelos seus compatriotas, mas não diz respeito tanto ao conteúdo como ao estilo, isto é, Shakespeare possuía um traço próprio de *naródnost* em *Otelo* ou em *Hamlet*, ambas tragédias que se passam fora da Inglaterra, pois não é como se fosse necessário representar o *país*. Assim, o elemento fundamental está no estilo, na forma e capacidade de apresentar uma narrativa (Cf. Púchkin, 1987, p. 87). No pensamento de Púchkin já percebemos as diferentes perspectivas sobre o tema, isto é, algumas privilegiando o conteúdo, outras o estilo.

verdadeira essência do povo russo, porque “o romantismo em todas as suas manifestações pôs a nacionalidade como um elemento fundamental da expressão criativa” (Knight, 2000, p. 51). Expressar a “verdadeira essência do povo” significa a tentativa de encontrar tal essência na cultura, e assim desviar o olhar antes voltado ao czar e apontar para o povo simples, isto é, àqueles que não eram nobres, em especial, os camponeses – já que esse povo, devido às suas condições sociais, ficou mais afastado do processo de ocidentalização que afetou a Rússia e, portanto, teria conseguido preservar as verdadeiras características da nação. Só que o interesse no folclore e nos elementos culturais do povo comum focava na descoberta sobre quem eram os indivíduos que compuseram esta classe. Mais importante que isto era descobrir o que eles preservaram. A literatura deveria revelar os elementos preservados nessa classe, já que as perspectivas históricas e a política não concentravam seus esforços nesse sentido. Knight afirma que “[...] os pensadores da era dezembrista deixaram para discutir o problema na esfera rarefeita da poesia e da arte” (Knight, 2000, p. 51). Antes de prosseguir, é preciso uma explicação, porque essa afirmação não abrange todo o problema: os pensadores dezembristas¹⁴ se aproximaram do povo simples que, supostamente, eram os guardiões da

¹⁴ Conforme elucida Walicki (1973), o movimento Dezembrista foi um movimento de ideologia liberal que atentou contra o czar Nicolau I. A ideia de uma revolta armada começou a ganhar força nos anos que antecederam o fracasso na praça de São Petesburgo em 14 de dezembro de 1825. A principal influência para o movimento foram as rebeliões armadas na Espanha e em Nápoles (1820), a revolução do reino de Piemonte (1821), a insurreição grega (1821) e o motim no regimento da guarda de Simionovski (1821). Na Rússia, os movimentos que antecederam os Dezembristas foram organizados por sociedades secretas citadas no corpo do texto: Sociedade do Norte e Sociedade do Sul.

verdadeira russidão, mas qual o motivo de tal aproximação e da discussão ser realizada na esfera da poesia e da arte? Apenas a origem estética do *naródnost* com Viázemenski é insuficiente para explicar tal fenômeno.

Bruno Gomide elucida que até os fins do século XVIII a nobreza experimentara apenas de modo pontual duas formas decisivas de alteridade, uma interna (o camponês) e outra externa (o europeu). “Estes [os camponeses], todavia, passam a ser conhecidos de perto, e em grande escala, durante as guerras napoleônicas” (Gomide, 2017, p. 11). Durante as guerras napoleônicas, a invasão à Rússia em 1812 marca um momento crucial no país. A Rússia sai vitoriosa contra os exércitos de Napoleão, e tal vitória é consequência da união entre os oficiais de origem nobre e os camponeses para enfrentar um inimigo em comum. Essa aproximação uniu também diferentes visões de mundo e valores.

O interesse no povo simples crescerá ainda mais em razão das atitudes do czarismo após a vitória. Segundo Polunov (cf. 2005, p. 29-30), a vitória assegurou à Rússia um papel de destaque na Europa, entretanto, esse feito só foi possível graças a participação ativa dos camponeses. O problema foi que esses camponeses, mesmo após proteger o país de um tirano, foram tiranizados pelos seus próprios governantes, voltando aos açoites e às cadeias de servidão. Os oficiais ficaram descontentes com o tratamento dado aos seus antigos companheiros de guerra e assim deu-se início a uma série de movimentos organizados em sociedades secretas – como a Sociedade do Norte e a Sociedade do Sul – que exigiam novas formas de estruturas sociais e políticas, uma nova constituição que fosse mais liberal. Tudo isso motivado pela conscientização dos problemas sociais produzidos pelo regime czarista. Esse descontentamento levaria a um longo processo de luta política que culminaria na Revolta

Dezembrista em 1825, na qual fica marcada a maior derrota dos progressistas russos até então.

A defesa de uma constituição liberal é uma demonstração de que os dezembristas eram simpáticos à ocidentalização, mas, em sua grande maioria e em maior escala, eram também favoráveis ao passado russo – exemplos disso são a referência afável aos boiardos, uma espécie de título atribuído a aristocratas russos antes do século XVIII, e a preferência por Moscou ao invés de São Petersburgo (cf. Walicki, 1979, p. 66) – e, por esse motivo, foram afeitos aos camponeses. Apresentados aos valores tradicionais dos camponeses, e motivados pelo duro tratamento do governo para seus companheiros no pós-guerra, os pensadores da era dezembrista irão impor a si próprios a questão do *naródnost*, tornando necessário pensar o futuro do país por vias distintas daquelas propostas até então.

Uma vez que os caminhos político e histórico falharam, a literatura se torna o expediente mais eficiente para abordar tais questões sociais. O viés político, que associa czar e nação, era inadmissível após tais eventos, e o histórico se preocupava mais em entender as origens do povo comum e não tanto seus elementos. Por isso coube ao poeta expressar a essência russa preservada no campesinato. Desse modo, o tema do *naródnost* não é apenas uma questão de *nacionalismo*. Vai além, ela é um sentimento de pertencimento ao povo russo, isto é, de compartilhar das mesmas culturas, costumes e crenças. Desse modo, não é defender os valores nacionais, mas, acima de tudo, tentar encontrá-los. O *naródnost* não pode ser tomado apenas como nacionalista, justamente porque não está defendendo os valores da nação, mas está em busca destes valores. Essa busca aconteceria em grande parte na literatura, e quando não está na literatura, reside na sua vizinhança: as críticas literárias publicadas nas revistas grossas. É preciso considerar que as críticas eram espécies de apêndices às obras

literárias, pois, enquanto instrumento político e social, a literatura não poderia se esgotar exclusivamente em suas páginas. Muitos críticos literários acabaram assumindo um papel importante na construção teórica sobre a russidade ou sobre o papel da literatura na sociedade.

O papel da literatura, inclusive, demonstra como o aparecimento de uma “filosofia ocidental” na Rússia é uma questão profundamente complexa, pois, diferente da filosofia do Ocidente, que expõe seus temas sem muitos receios de censura, na Rússia o pensamento encontra a literatura como possibilidade de expressão do pensamento. Ou seja, é diferente da relação entre filosofia e literatura no Ocidente, pois, enquanto filósofos como Nietzsche e Voltaire assumiam diferentes estilos por opção, e publicavam suas obras em prosas dissertativas, poesias, contos ou aforismos, na Rússia a arte, em especial a literatura, se mostrava mais como *necessidade* do que como opção – o que não significa dizer que todos os romancistas ou poetas russos, na verdade, desejavam ser filósofos, e sim que muitos filósofos acabaram aderindo ao estilo literário para que conseguissem expressar suas ideias.

3. A primeira das Cartas Filosóficas de Piotr Tchaadaiev: o debate filosófico sobre a questão da identidade nacional

Nathaniel Knight, ainda no artigo citado, lança um importante esclarecimento: no período dezembrista, os nobres debruçados sobre a questão do *naródnost* não tinham paciência para o pensamento especulativo, fazendo com que algumas considerações filosóficas implícitas nesse debate nunca fossem totalmente articuladas (cf. Knight, 2000, p. 52). Disso o autor conclui que apenas após a era dezembrista o *naródnost* seria discutido, de fato, no âmbito da filosofia – e por isso ele separa quatro diferentes áreas de interesse sobre

o tema e que vimos aqui: a política, a história, o folclore e a filosofia propriamente dita. Outros comentadores reforçam essa ideia, caso de Bruno Gomide, quando afirma que apenas após as guerras napoleônicas se torna obrigatória a reflexão sobre a sociedade russa e se seria possível compará-la aos modelos ocidentais (cf. Gomide, 2017, p. 11).

O surgimento de teses filosóficas coerentes e mais sistemáticas aparece primeiro na querela entre as duas alas da *intelligentsia*, sendo divulgadas em romances, contos ou poemas publicados de forma seriada em revistas literárias da época. Enquanto os pensadores ocidentalistas defendiam a necessidade de implementar na Rússia os valores universais e liberais do Esclarecimento, não só para dar continuidade à ocidentalização, e sim para ampliá-la e tornar seus pressupostos mais sólidos; os seus opositores organizaram uma verdadeira resistência a essa “invasão ocidental” se posicionando a favor das singularidades do povo e inspirados por filósofos como Herder¹⁵. Porém, vale pontuar que ocidentalismo e ocidentalização não se equivalem. O ocidentalismo é um pensamento articulado de forma mais sistemática, enquanto a ocidentalização não é um movimento intelectual, e a definição mais justa é a de um “projeto de modernização” do período petrino em que as ideias eram confusas quando tentava ir além da modernização e militarização do país. Coube aos ocidentalistas promoverem teses que não fossem exclusivamente a necessidade de emular os costumes e ideias do Ocidente, tal como ocorreu na ocidentalização, sendo os intelectuais ocidentalistas donos de

¹⁵ É digno de nota: os eslavófilos não tinham problemas com pensadores ocidentais, desde que suas ideias servissem ao propósito da identidade nacional russa. O problema era a defesa de ser incorporada aos modelos ocidentais.

teses que ultrapassavam os limites de um simples “progressismo” sem forma, ou de forma conjectural.

Nas duas formas distintas de entender a Rússia propostas por eslavófilos e ocidentalistas, uma das marcas dessa distinção é a racionalidade e o seu papel na sociedade. A maneira pela qual esses dois movimentos definem a Rússia e uma russidade é um aspecto filosófico essencial que constantemente se apresentava na literatura do século. Durante esse período, o surgimento dessas correntes de pensamento que disputam o melhor destino para o povo russo forneceu o tom filosófico mais coeso, em que pese o fato de que a filosofia era ainda algo “novo” no país. O início desse debate reside na obra de Piotr Tchaadaiev.

Tchaadaiev foi fundamental para o debate sobre a identidade nacional, pois é com a publicação da primeira de suas *Cartas filosóficas*¹⁶ que as reflexões começam a tomar uma forma mais coesa quando inicia a famosa querela já destacada: ocidentalistas x eslavófilos. Essas correntes de pensamento foram distintas entre si e formularam suas teses refletindo sobre a *Carta* à luz de suas próprias ideologias. É a partir desse debate que se fortalece na Rússia um dos primeiros problemas filosóficos em relação à Rússia: qual o papel da razão? Passariam a existir duas perspectivas levantadas a partir da *Carta*: um otimismo em relação à razão e uma resistência - até negatividade - em relação à mesma.

Tchaadaiev define a Europa ocidental como uma terra desenvolvida devido ao seu aspecto racionalista, fazendo desse aspecto o traço distinto que segregava a Rússia do

¹⁶ A publicação da primeira *Carta* é um marco no debate. Ela foi escrita em 1831 e circulou em francês na Rússia, mas só causou impacto após a sua publicação, então em russo, na revista *Teleskop* (Telescópio) em 1836.

continente europeu – o filósofo também exclui a Rússia do Oriente, mas a análise se concentra, por ora, na relação com o Ocidente. Na primeira *Carta*, o autor analisou as circunstâncias que levaram o país a permanecer estagnado, enquanto muitos países europeus pareciam se desenvolver de maneira acelerada. Ele constata que a Rússia não possuía uma história própria, portanto, nunca ocupou um lugar na “história universal”, que deve ser entendida como a história da humanidade e de suas produções tecnológicas, artísticas, intelectuais e científicas. Por esse motivo, os russos nunca contribuíram para o progresso da humanidade:

Uma das particularidades mais lamentáveis de nossa singular civilização é que ainda estamos descobrindo verdades que já se tornaram banais em outros países e até para povos bem mais atrasados do que nós. O caso é que nunca andamos lado a lado com outros povos, não pertencemos a nenhuma das famílias mais conhecidas do gênero humano, nem ao Oriente, nem ao Ocidente, e não temos tradições nem de um, nem de outro. Estamos como que fora do tempo, a educação universal do gênero humano não se difundiu entre nós. A admirável conexão das ideias do gênero humano ao longo de sucessivas gerações e a história do espírito humano, que o trouxeram ao seu estado atual em todo o restante do mundo, não tiveram nenhum efeito sobre nós. Ademais, aquilo que há muito constitui a própria essência da sociedade e da vida, para nós é apenas teoria e especulação (Tchaadaiev, 2017, p. 70).

O autor confere um caráter efêmero à Rússia, pois, se no Ocidente os grandes acontecimentos nos campos políticos, morais e estéticos promoveram uma renovação dessas mesmas áreas de saber, propiciando um terreno fértil para a renovação já que está sempre permitindo o surgimento de novas ideias e teorias, a Rússia não se desenvolvia já que seus acontecimentos não produziam nada novo, resultando na falta de conexão com o seu passado, e sem memória, “[nós, os russos] vivemos apenas no presente mais limitado, sem

passado e sem futuro, em meio a uma estagnação achatada” (Tchaadaiev, 2017, p. 71). Afirmava que os povos vivem apenas em função das fortes impressões dos tempos passados e pelas relações com outros povos, fazendo com que o indivíduo se sentisse ligado à humanidade, mas os russos, ele salienta, “viemos ao mundo como filhos bastardos, sem herança, sem ligação com as pessoas que nos precederam na Terra, não guardamos no coração nenhuma das lições deixadas mesmo antes de nosso surgimento” (Tchaadaiev, 2017, p. 72). Assim, Tchaadaiev lança sua primeira tese sobre a Rússia: era um país sem tradição e sem comprometimento com seus fenômenos históricos, consequentemente, sem uma marca cultural que a tornasse singular, pois nunca se conectou ao passado para viabilizar a construção de algo novo e original no presente. De certo modo, é um reflexo da busca pelo *naródnost*, mas que no autor é tomado em um tom bastante pessimista.

Apesar do tom hostil à Rússia, isso não significava que ele simpatizava com a ideia de emular o Ocidente. Pelo contrário, criticava esse aspecto da cultura russa, que havia se tornado imitativa, emprestando elementos ocidentais sem se desenvolver propriamente, comparando essa cultura com uma criança que não sabe raciocinar sozinha. Ele define os russos como uma “exceção entre os povos”, já que esse povo não foi formado por séculos, mas apenas pelo presente contínuo¹⁷.

¹⁷ A partir dessa constatação, Tchaadaiev lança uma tese que só seria desenvolvida em um texto posterior. Ele afirma que: “pertencemos àqueles que parecem não fazer parte do gênero humano, mas existem apenas para ensinar uma grande lição ao mundo” (Tchaadaiev, 2017, p. 73). Essa “grande lição” permanece uma incógnita na primeira carta, mas seria retomada posteriormente. Após o impacto da publicação da carta, o czar considerou Tchaadaiev oficialmente louco e o colocou sob cuidados médicos. Anos mais tarde, com intuito de resposta e em tom provocador,

Tchaadaiev entende que o fato de o lado oeste ter se desenvolvido tem uma causa específica: o cristianismo. A religião cristã foi o principal motivo pelo qual a Europa ocidental progrediu tanto, uma vez que os russos, isolados do Ocidente devido ao “cisma da Igreja”, encontraram as fontes para sua nação em outra doutrina: “por vontade do funesto destino, fomos buscar a doutrina moral que devia nos educar na corrompida Bizâncio [...]” (p. Tchaadaiev, 2017, p. 77), ou seja, eram ortodoxos. A explicação do autor, na verdade, é bastante mística, conforme seu pensamento demonstra. Ele acredita que esse isolamento fez com que uma espécie de força externa que orientava a humanidade, uma Providência, como ele chama, tenha ignorado a Rússia, ou fornecido ao país um papel menor na história da humanidade:

escreve *Apologia de um louco*, no qual reafirma muitas teses, mas oferece um prognóstico mais otimista. Segundo ele, o fato da Rússia não possuir uma história a colocaria em vantagem diante do Ocidente, permitindo se desenvolver sem sofrer as consequências que o Ocidente sofreu, porque poderia fazer uso das experiências europeias evitando seus erros. Se a Rússia nunca teve nada em sua história, ela poderia agora criar tudo, a colocando em uma posição de vanguarda. Isso faz surgir a ideia sobre uma espécie de papel “messiânico” a ser desempenhado pelos russos, justamente em razão de sua vantagem. Esta seria uma tese fundamental para os intelectuais futuros. Reaparece, por exemplo, em Alexandre Herzen (cf. Walicki, 1979, p.167), que alegava, tomando como base esse messianismo, que se o socialismo não foi possível no Ocidente, seria possível apenas entre os camponeses russos, um “socialismo agrário” que evocava a ideia segundo a qual a Rússia poderia ensinar o verdadeiro espírito socialista através da classe camponesa. Inclusive, esta é mais uma interessante contradição da Rússia. Embora os camponeses fossem exaltados mais pelos críticos do Ocidente, autores ocidentalistas como Herder passariam a idealizar essa classe, atribuindo a ela, então, esse caráter messiânico.

Ao contrário, ela [a Providência] parece não ter se ocupado de forma alguma de nosso destino. Recusando-nos sua influência benéfica sobre a razão humana, ela nos abandonou à nossa própria sorte, não quis interferir em nossos assuntos, não quis ensinar-nos nada. A experiência dos tempos não existe para nós. Os séculos e gerações passaram de forma estéril. Observando-nos, é possível dizer que, no que nos diz respeito, a lei geral da humanidade foi reduzida a zero. Sós no mundo, não lhes demos nada, não tiramos nada dele, não levamos às massas das ideias humanas nenhum pensamento, em nada contribuímos para o avanço da razão humana, e, tudo o que conseguimos desse avanço, deturparamos (Tchaadaiev, 2017, p. 76).

O cristianismo é uma força providencial que permitiu o desenvolvimento da razão por meio de seus eventos, sejam eles harmoniosos ou conflituosos – na verdade, em relação ao conflito, desde que tenha sido consequência do cristianismo, não se torna um evento danoso, já que promove uma renovação em diferentes esferas da vida social e intelectual, segundo a interpretação de Tchaadaiev. Se a razão se desenvolveu e a humanidade progrediu no Ocidente, é em razão desses conflitos, mas que tinham o respaldo dessa força externa, a Providência. Pode-se dizer que é um pensamento que sustenta sua tese na causalidade: a providência atuou no desenvolvimento da razão humana, e, consequentemente, a sociedade se desenvolveu de maneira racional.

Quando se lê categorias como “sociedade moderna”, “progresso” ou “razão”, pode-se associá-las à filosofia do Esclarecimento, mas é preciso cuidado, pois tal associação nem sempre é benquista. Os *intelligents* foram influenciados de forma positiva pelos filósofos esclarecidos, mas não é o caso de Tchaadaiev. Para o autor, o desenvolvimento da humanidade é orientado por essa força presente na religião, e a filosofia do Esclarecimento é secular. Em sua perspectiva, a “filosofia superficial” – como ele chama a Filosofia do

Esclarecimento – denunciou guerras religiosas e fogueiras acesas pela intolerância (cf. Tchaadaiev, 2017, p. 81), mas isso não impediu o desenvolvimento do Ocidente pela religião, na verdade, o Esclarecimento pode até ser considerado mais uma prova de um conflito que, mesmo contrário aos ideais religiosos, serviu para promover o progresso. No entanto, não é a “razão esclarecida” ou a “razão do Esclarecimento”, da qual os russos tomaram conhecimento no século anterior, que Tchaadaiev exalta.

O conceito de razão não é explorado na primeira *Carta*, mas é certo que Tchaadaiev já a tinha mais ou menos definida. Em viagem ao exterior em 1825, conheceu pessoalmente Schelling, e, no seu retorno em 1826, foi um dos primeiros a ler a obra de Hegel, além de estudar cuidadosamente a *Crítica da razão pura* de Kant. Após seus estudos, ele indicava que a razão (*Vernunft*) de Kant é uma razão “adâmica”, isto é, associada à figura de Adão, e assim Tchaadaiev entende que o filósofo de Königsberg expôs uma razão corrompida pelo pecado. Tchaadaiev está afirmando com isso que a razão kantiana é uma razão “humana” e, por isso, limitada, porque não considera o indivíduo como um ser social. Na explicação de Walicki: “a razão individual isolada é algo artificial. Assim, poderia proclamar a autonomia apenas de uma razão limitada. Ele teria extraído isso da *Crítica da Razão Pura*, pois teria sido nessa obra que Kant sugeriu e demonstrou a impotência da razão individual isolada (Walicki, 1979, p. 87).

Na contramão da filosofia do Esclarecimento, ele nega que a liberdade possa ser conquistada por meio da autonomia do indivíduo. Conforme elucida Obolevitch (2018), Tchaadaiev distingue a razão superficial – adâmica ou humana – de uma razão mais universal – algo mais próximo de um *logos*, segundo a comentadora, uma distinção que seria pertinente em toda a tradição filosófica russa. Nesse sentido, o que Tchaadaiev constrói é um novo conceito de razão em

oposição à razão kantiana que tinha pretensões de ser autossuficiente; portanto, Kant não teria se ocupado de questões mais fundamentais:

As principais questões que Kant levantou foram: “o que podemos saber?” ou “como o conhecimento é possível”, e sua solução não se referia à Revelação Cristã. Como uma alternativa, Tchaadaiev coloca as questões mais fundamentais que poderiam ser formuladas da seguinte maneira: “como a razão é possível?” e “A que a razão deve se subordinar?” (Obolevitch, 2018, p. 60).

Tchaadaiev sendo simpático à razão, mas não à razão do Esclarecimento, não pode ser considerado um ocidentalista, já que estes encontrariam no Esclarecimento fonte para muitas de suas ideias. Porém, defensor da ideia de que o Ocidente é mais desenvolvido que a Rússia, ele também não é um eslavófilo. A descrição de seu país o coloca isolado dessas duas correntes.

Na verdade, a importância de Tchaadaiev é que ele forneceu os temas que norteariam as discussões posteriores, mesmo que não tenha pertencido a nenhum dos dois lados. A ideia de que falta tradição aos russos desagradava os eslavófilos que tentaram contrariar sua tese, todavia, ao mesmo tempo, celebravam a crítica à razão “adâmica”. Os ocidentalistas, por outro lado, eram partidários de que o racionalismo, ou a falta dele, era o principal responsável pela situação russa, mas não concentravam seus esforços em uma razão que seria potencializada por uma força mística, preferindo a razão esclarecida enquanto uma capacidade que pode permitir o desenvolvimento individual e social. Os ocidentalistas, apesar de não formarem um grupo homogêneo e de pensamento unilateral, adotam um conceito de racionalidade mais próximo da noção esclarecida, que tem como meta o seu desenvolvimento para aprimorar o indivíduo

e a sociedade. Por outro lado, os eslavófilos resistem ao otimismo racional inflamado pela publicação da *Carta*.

Brygida Pudełko salienta que Tchaadaiev não se encaixa na dicotomia Eslavofilia-Ocidentalismo, justamente em razão de suas concepções bastante variadas (cf. Pudełko, 2016, p. 67). Nessa mesma linha de raciocínio, Walicki (cf. 1979, p. 91) elucida que ele até foi um admirador ardente do Ocidente, mas não do Ocidente dos anos de 1840, defendido pelos liberais ocidentalistas, e sim de uma organização aristocrática anterior às revoluções – inclusive, após uma reavaliação de suas ideias originais e amadurecidas na *Apologia*, Tchaadaiev abandona a ideia de que as revoluções e crises no Ocidente seriam um sintoma de “renovação”.

Mesmo não sendo ocidentalista, e tampouco eslavófilo, é Tchaadaiev que contribui de maneira fundamental para essas duas correntes de pensamento. Dois foram os pontos mais fundamentais na *Carta*: (i) o otimismo em relação ao ocidente e à razão – mesmo que os ocidentalistas realizem um deslocamento de uma razão universal para uma razão esclarecida e capaz de secularizar a sociedade; (ii) e a constatação de que a Rússia é um “país sem história”, isto é, sem tradição e valores propriamente russos, sendo apenas uma cultura imitativa, já que isso impulsionaria os eslavófilos a uma nova busca pelo *naródnost* – os eslavófilos, inclusive, fazem uso da tese de que a religião orienta o progresso de um povo, mas não defendem o catolicismo ocidental e sim o ortodoxo.

Em suma, é por “linhas tortas” que Tchaadaiev fornece a dinâmica teórica e filosófica que viabiliza o debate mais sistemático e coeso sobre a identidade nacional. A maior contribuição de Tchaadaiev, no entanto, é a sua definição do Ocidente como racionalista, e por isso desenvolvido, em contraposição a uma resistência à razão.

4. Entre a tradição e o progresso no embate dicotômico da *intelligentsia*

Apesar do processo de ocidentalização ter iniciado no século XVIII com Pedro, o Grande, o ocidentalismo, que surge na esteira da ocidentalização, é posterior aos eslavófilos. Estes surgem antes e organizam um pensamento que é uma espécie de resposta à ocidentalização de Pedro. Mas o que cada lado defende? Grosso modo, suas ideologias podem ser definidas da seguinte maneira:

A célebre polêmica da Rússia oitocentista conhecida como querela entre ocidentalistas e eslavófilos colocou em campos opostos duas correntes de pensamento preocupadas com o futuro do país: enquanto os eslavófilos defendiam o retorno à tradição e aos modos de vida tipicamente russos, os ocidentalistas acreditavam na incorporação dos modelos de desenvolvimento da Europa Ocidental na política, economia e sociedade russa (Almeida et. al., 2019, p. 18)

Isso significa que os eslavófilos eram afins da noção cultural de *naród* e defendiam a tese de que o *naródnost* seria encontrado e construído exclusivamente na Rússia¹⁸, mais precisamente, na Rússia pré-petrina. Além disso, consideravam a Europa uma civilização moralmente corrompida e decadente. Contrariando essa perspectiva, os ocidentalistas defendiam que era preciso incorporar os modelos ocidentais, porque entendiam que a nacionalidade

¹⁸ A Eslavofilia não deve ser entendida em seu significado original: amor (*philia*) aos eslavos, pois o sentido do movimento se refere mais a um cultivo de elementos eslavos da vida russa, baseado na cultura antiga do país. Perseguindo fins claramente políticos, os eslavófilos criticavam Tchaadaiev: “não a Rússia, mas a Europa revolucionária e individualista, os eslavófilos insistiram, era a terra das pessoas deserdadas, não conectadas com quaisquer laços e sem qualquer tradição para se apoiar (Walicki, 1979, p. 91).

do povo russo está atrelada à incorporação da Rússia à Europa ocidental ou ao menos aos modelos ocidentais. A princípio, tratava-se de superar o atraso e o estado de inércia do país, construindo uma sociedade racional e liberal, conforme os parâmetros do Ocidente. Porém, esse último aspecto não é tão simples. Bruno Gomide explica que

[...] é possível descrever uma pauta conjunta eslavófila sem que isso implique generalizações excessivas. Já o ocidentalismo é um nome “guarda-chuva” que abriga projetos muito distintos para a sociedade russa, alguns até incompatíveis, unidos pela amplíssima ideia de que era necessário integrar (ou reintegrar) a Rússia à vida europeia: seria possível fazê-lo por meio da revolução social, de reformas políticas, de tendências liberais, de grandes saltos culturais e morais, e inclusive a partir de um prisma religioso (Gomide, 2017, p. 16).

Entre os ocidentalistas, existem pensadores de diferentes ideias, mas sempre alinhados ao pensamento progressista. Entre os grandes ocidentalistas, vale destacar Vissárion Belínski, cuja atuação na revista *Sovremiennik* (O Contemporâneo) contribuiu para fazer da mesma um dos principais veículos de crítica ao governo¹⁹. Com Belínski, a revista “tornava-se veículo de expressão de uma nova geração, que combatia a situação interna de seu país, fazendo das ideias libertárias oriundas do Ocidente seu instrumento de ação” (Esteves, 2011, p. 57). Belínski é um caso que serve para demonstrar que nem todo ocidentalista, por simpatizar com as ideias do Esclarecimento, era necessariamente adepto de um ateísmo ou crítico da religião ortodoxa. Na “Carta a Gógol”

¹⁹ A revista foi fundada por Púchkin em 1836 e publicou diversas obras, entre romances, poemas e críticas literárias. Mas após seu comando ficar nas mãos de um grupo de intelectuais ocidentalistas, entre eles o próprio Belínski, ela se tornou o principal veículo dessas ideias.

de 1847, ele argumentava que Voltaire atacava o fanatismo religioso e não a religião, criticando os russos por não estarem comprometidos de fato com a fé. A crítica à religião era política: atacava o uso da religião como instrumento que servia aos interesses do regime czarista, ou seja, não era um ataque à fé religiosa.

Contudo, a diferença maior entre os ocidentalistas não reside nesses detalhes que poderiam ser articulados sem maiores problemas, e sim na distância ideológica abissal entre reforma e revolução. Alguns ocidentalistas pertencem ao que se tornou comum chamar de geração dos anos 40 – ou de “Pais”²⁰ – que era mais reformista e adepta de filosofias liberais do Esclarecimento e, em alguns aspectos, do Idealismo alemão. Essa geração ainda era otimista com relação ao destino da Rússia por meio de reformas modernizantes, mas, na década de 1850, as coisas começam a ficar complicadas. A Revolta Dezembrista já havia sido um duro golpe no coração dos liberais, contudo, o destino ainda reservava surpresas desagradáveis ao pensamento reformista. Em 1853, a Rússia saiu derrotada na guerra da Crimeia, e isso escancarou os atrasos do país em relação ao Ocidente, tornando-se urgente uma política de reformas mais severas. Foi então que, no final da década de 1850 uma série de reformas agrárias iria ser implementada, até que, no ano de 1861, ocorre um dos maiores eventos políticos do país que levaria a transformações sem precedentes nas relações sociais: o fim da servidão.

O que deveria ser um feito político louvável para reabilitar a esperança nas reformas gerou resultados não esperados. As reformas estavam longe de produzirem uma vida confortável aos camponeses, antes em condições servil:

²⁰ Em referência ao romance *Pais e Filhos*, de Turguêniev, a geração dos 40 ficou conhecida como “Pais” e a geração dos 60 como “Filhos”.

ao invés de diminuir a desigualdade, ela aumentou ainda mais pela maneira como as reformas foram conduzidas²¹. Isso apenas desagradou uma série de intelectuais que começariam a ficar mais agressivos em suas atitudes políticas. Nasce então uma ala oposta à dos liberais dentro do próprio ocidentalismo: a geração dos 60, ou os “Filhos” que, desiludidos com o desenrolar da história política de seu país, aderiram a uma posição revolucionária e radical, alinhando-se com o socialismo utópico francês, o utilitarismo inglês e o materialismo alemão, mas sem negar as propostas progressistas do Esclarecimento. A predileção por filosofias mais radicais não questionava a ideologia do progresso, apenas pensava em realizar o progresso por outro método, pela revolução.

Apesar de diferentes ideologias – reformistas e revolucionários – ambos os lados do ocidentalismo acreditavam no poder da razão para viabilizar uma sociedade mais justa e, por isso mesmo, adotavam um modelo muito próximo daquele exposto pelos filósofos do Esclarecimento. Pode soar estranho que filósofos socialistas e materialistas tenham se aproximado de teorias do Esclarecimento – que é vista como abstrata ou até idealista em alguns aspectos pelo viés socialista. Acontece que a geração dos anos 60 vive um

²¹ Segundo Polunov, as circunstâncias sob as quais aconteceram a reforma que pôs fim à servidão foram penosas aos camponeses. Os membros do campesinato tiveram de aderir a uma agricultura comercial para vender o excedente de suas plantações para pagar os impostos e também uma compensação ao Estado que havia pagado os proprietários de terra que perderam sua mão-de-obra não remunerada. É comum dizer que o governo além de não gastar na reforma, lucrou com ela sobre o trabalho dos camponeses. Essas condições da reforma condenaram as aldeias russas à pobreza e a uma situação de semi-fome [*semi-starvation*] (Cf. Polunov, 2005, p. 108).

período de transição do Esclarecimento para o marxismo, e por isso mesmo sendo revolucionários aderem a perspectivas sobre a razão que ora estão próximas do conceito esclarecido e ora se distanciam.

Seja pela proximidade com o Esclarecimento, seja pela proximidade com o socialismo utópico, os ocidentalistas tornam-se sinônimos de pensamento progressista – o que não está equivocado. O problema é que, ao fazer isso, toma-se uma concepção muito genérica de que seus adversários, os eslavófilos, seriam os conservadores. Novamente, não está totalmente incorreto, mas a associação do par eslavófilo-ocidentalista ao par conservador-progressista é complicada e nem sempre compreendida adequadamente. Na esfera política, os eslavófilos eram “aliados naturais dos ocidentalistas na grande batalha da intelectualidade contra a opressão tsarista” (ALMEIDA et. al., 2019, p. 18). Muitos eslavófilos adotaram posturas progressistas – eram a favor do fim da servidão, por exemplo – e, em certa medida, foram até mais problemáticos para o governo czarista do que os ocidentalistas. Nesse sentido, a ideia de conservadorismo aqui é mais atrelada ao apego à tradição russa do que por uma defesa do regime czarista. Eslavófilos e ocidentalistas possuem objetivos políticos e valores diferentes, mas, que em certas vezes, até são comuns entre si. O núcleo do dilema dessa querela é a razão e o seu papel para promover as transformações sociais e chegar a uma conclusão sobre o *que é ser russo* – provando que a maior diferença entre intelectuais eslavófilos e ocidentalistas está no *narodnost* e, principalmente, nos rumos que essa busca tomou após a publicação da carta de Tchaadaiev.

O movimento eslavófilo, por sua vez, pode ser compreendido sem grandes embaraços, já que não há uma separação ideológica tão grande como ocorre no movimento ocidentalista. Muitas das ideias e valores da eslavofilia foram

articuladas no ensaio “Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia”, escrito em 1852 por Ivan Kiriéievski. Neste ensaio, fica bastante perceptível a oposição dos eslavófilos em relação ao racionalismo esclarecido do Ocidente. Kiriéievski (2017) argumenta que a diferença entre as culturas russa e ocidental não era apenas de grau, mas de caráter, isto é, não se trata de uma ser mais desenvolvida que a outra, mas de se desenvolver *de maneiras diferentes*. A Rússia se desenvolveu mediante a penetração do cristianismo ortodoxo, enquanto o Ocidente pelo cristianismo de Roma, extremamente racionalista e abstrato, incapaz de unificar as pessoas, fazendo prevalecer sempre interesses egoístas.

Na contramão de Tchaadaiev, Kiriéievski argumenta que a filosofia esclarecida e secular não é um “desvio” ou “sintoma” de conflito renovador, mas sim consequência direta de uma razão moldada no seio da cultura Ocidental, cuja influência se deve à Igreja Católica Apostólica Romana – em outras palavras, não existe uma razão universal, mas apenas uma razão particular, limitada ao mundo empírico e incapaz de acessar as “verdades absolutas” como teriam demonstrado Hume e Kant (cf. Kiriéievski, 2017, 210-211)²². O cristianismo

²² Na *Crítica da razão pura*, Kant estabelece os limites do conhecimento através do par sensibilidade-entendimento. A sensibilidade é a origem do conhecimento, isto é, é onde nos são dados os objetos possíveis de conhecer. Portanto, apenas o mundo fenomênico é possível conhecer, e o que não é oferecido à sensibilidade não é objeto de conhecimento: “Portanto, pela sensibilidade nos são dados os objetos e apenas ela nos fornece *intuições*; pelo entendimento, ao invés, os objetos são *pensados* e dele se originam *conceitos*. Todo pensamento, contudo, quer diretamente (*directe*), quer por rodeios (*indirecte*), através de certas características, finalmente tem de referir-se a intuições, por

de Roma é extremamente racionalista e abstrato, a própria escolástica é um exemplo disso na medida em que submetia os artigos de fé à justificativa da razão (cf. Kiriéivski, 2017, p. 208). Esse desenvolvimento excessivo da razão fez com que ela se tornasse “mera” capacidade de conhecimento do ser humano e não um poder unificador. Logo, as produções da razão seriam convenientes aos interesses privados e não aos universais, indicando um suposto individualismo das sociedades racionalistas que promoveria um ódio de classes, já que não unia a sociedade como um todo:

Por isso, as sociedades europeias, baseadas na força, relacionadas com a formalidade das relações individuais, penetradas do espírito da racionalidade unilateral, viriam a desenvolver em si não o espírito social, mas o espírito do isolamento individual, ligado por conjunções de grupos e de interesses particulares. Por esse motivo, embora a história dos Estados europeus apresente às vezes sinais externos de florescimento da vida social, na verdade, sob as formas sociais ocultavam-se constantemente apenas grupos particulares, que, em nome de seus objetivos particulares e sistemas individuais, esqueciam-se da vida do Estado como um todo. (Kiriéivski, 2017, p. 206)

Kiriéievski acredita que aquela razão limitada ao mundo empírico era uma consequência natural do desenvolvimento da razão nos moldes da escolástica. Encontrando dificuldades para se expandir, o racionalismo que nasceu da Escolástica e desenvolveu-se em uma razão limitada durante o Esclarecimento se tornaria um problema e não uma solução. Peter Christoff (2019), esclarece que, diante desse panorama oferecido por Kiriéievski os eslavófilos não demoraram para perceber que o racionalismo ficava cada vez mais limitado ao mundo sensível e isso terminaria se desenvolvendo em um

conseguinte em nós à sensibilidade, pois de outro modo nenhum objeto pode ser-nos dados” (Kant, 2005, p.71).

materialismo – o que significa negar todo o mundo espiritual. Esse foi mais um motivo – além, é claro, da questão da identidade nacional – para que os eslavófilos assumissem um posicionamento contrário em relação à ala radical da *intelligentsia*, que bebeu da fonte de filosofias materialistas, como a de Feuerbach, principal referência para o filósofo russo Nikolai G. Tchernichévski (2017), que escreveria a obra *O que fazer?* e se tornaria uma espécie de referência aos jovens radicais da geração dos 60. O radicalismo da geração dos 60, pautado em uma forte concepção materialista da realidade, reivindica a revolução como método de promover as transformações sociais – e é nesse aspecto, justamente, que os eslavófilos não concordam, isto é, acreditam na necessidade de mudar a sociedade, mas não através da revolução como método, preferindo a tese de um possível “retorno às raízes pré-petrinas”.

5. Conclusão: a importância da filosofia russa após o século XIX

O panorama teórico apresentado nas páginas anteriores é o início de uma fecunda discussão filosófica na Rússia do século XIX que desencadearia uma série de fenômenos políticos, morais e estéticos que não devem em nada para as discussões do “mundo ocidental”. Pode-se dizer que os russos almejaram uma filosofia à moda ocidental quase como que uma “exigência” para responder à questão do *naródnost*. Por isso, os autores ocidentais eram referências para sustentar os argumentos de ambos os lados, tanto dos ocidentalistas – que encontraram suporte em pensadores do socialismo francês como Saint-Simon – como dos eslavófilos, que buscaram em Herder argumentos em prol do povo russo – nesse caso, não na tentativa de emular as ideias ocidentais. Logo, é impossível que a filosofia ocidental não seja um parâmetro para pensar o

pensamento russo e um possível “surgimento” da filosofia no país, pelo menos, nesses termos. Ou seja, é claro que existem argumentos contrários à ideia de estabelecer a filosofia ocidental como parâmetro para pensar um “surgimento” da filosofia russa, entretanto, são os próprios russos que estabeleceram esses parâmetros e não de forma arbitrária, acabando por influenciar os rumos da Rússia nos anos seguintes. É possível citar pelo menos dois exemplos sobre como essa discussão se refletiu no século XX, um no o âmbito político e outro no âmbito estético.

No âmbito político, os processos revolucionários e progressistas já iniciavam um século antes da revolução de 1917, e muito em parte pela simpatia dos Ocidentalistas pelas transformações sociais que aconteciam na Europa. Tchernichévski, como mencionado antes, foi uma referência aos jovens revolucionários, mas não apenas isso, o seu romance *O que fazer?* inspirou Lênin a escrever uma obra de mesmo nome. Inclusive, segundo Joseph Frank, Tchernichévski é mais relevante na Rússia do que os grandes nomes literários que ficariam conhecidos no Ocidente, Turguêniev, Dostoiévski e Tolstói, e ainda afirma que mais do que *O Capital* de Marx, a obra forneceu a dinâmica emocional que viria a produzir a Revolução Russa (cf. Frank, 1992, p. 203).

As reflexões sobre a estética, na Rússia, também devem muito à querela ocidentalistas x eslavófilos. Autores de diferentes lados discutiam sobre qual deveria ser o papel da arte: servir como instrumento de crítica social ou deve-se preservar a qualidade estética? – retornando ao tema da “arte pela arte”. A tese de que a arte deveria ser um instrumento de crítica foi apropriada pelos dois grupos que se formaram após a divisão do Partido Operário Social-Democrata Russo (POSDR), os mencheviques e os bolcheviques. Em seu livro *A arte e a vida social*, George Plekhanov recupera as ideias de

autores ocidentalistas como Tchernichévski e Dobroliúbov para defender a tese de que a “arte deve contribuir para o desenvolvimento da consciência humana, para a melhoria do regime social” (Plekhanov, 1964, p. 03). No outro espectro político revolucionário, Lênin em “Sobre a literatura e a arte”, defendia o mesmo, argumentando que a arte pertence ao povo e deve penetrar profundamente nas massas trabalhadoras, servindo para unir e exaltar essas massas (cf. Lênin, 1979, p. 264). O “realismo socialista”, importante doutrina artística durante a URSS, encontra respaldo em muitas dessas ideias. Todas derivadas das discussões originadas a partir da busca pelo *naródnost* que desencadearia a querela ocidentalistas x eslavófilos.

É verdade que uma certa “filosofia russa” já aparece em produções acadêmicas, mas sempre como poesia e literatura. Algo necessário, se considerarmos o argumento de Hauser citado antes, isto é, de que a literatura ocupou um espaço de crítica que, em sociedades menos autoritárias, foi ocupado pela filosofia, história e demais ciências, fazendo com que na Rússia a literatura fosse considerada uma espécie de “arauto da verdade universal”, em parte pelo pensamento romântico dos eslavófilos, mas também pela necessidade de reformas sociais estimadas pelos ocidentalistas – o que explica o denso teor filosófico de obras como *Pais e Filhos*, *Crime e Castigo* e *Guerra e Paz*²³. É necessário, sem dúvida, pensar a filosofia conjuntamente com a produção literária dos grandes romancistas. Porém, é preciso considerar, conforme argumentado antes, que a literatura era a única forma de expressão intelectual possível, isto é, se para os filósofos

²³ O conceito filosófico de “niilismo” foi talvez mais discutido na obra de Turguêniev do que no pensamento filosófico ocidental. Inclusive, os filósofos que se debruçaram sobre o tema, com destaque para Nietzsche, buscaram inspiração nesse romance.

ocidentais o estilo literário era uma opção, na Rússia era uma necessidade, a relação entre filosofia e literatura não é por desejo pessoal, mas quase que por uma imposição das condições sociais. É preciso, então, lançar um olhar diferente nessas obras e, também, não negligenciar os textos que não são estritamente literários – além das próprias críticas literárias da época, vale destacar que, mesmo com a censura, alguns filósofos russos produziram textos em forma de artigos e ensaios, isto é, de forma mais semelhante ao que ocorria no Ocidente, é o caso dos artigos de Tchernichévski sobre estética, política e ética²⁴.

Conforme já exposto, essa é uma discussão que demandaria mais do que fora exposto neste artigo. O ponto é ressaltar que o debate iniciado a partir da busca pelo *naródnost* possibilita vislumbrar um campo de discussão teórica que permite reconhecer a filosofia russa não só como fundamental, mas como *filosofia*. Então, a relação entre filosofia e literatura deve ser aprofundada no aspecto russo, ou isso significaria ignorar uma série de pensamentos e teorias que seriam fundamentais no desenrolar da história das ideias da humanidade, afinal, muitas foram essenciais para a revolução que aconteceria no século XX, que provoca uma

²⁴ Vale ressaltar que além do romance *O que fazer?* cuja importância já foi explicitada, Tchernichévski escreveu diversos artigos que versavam sobre diferentes áreas da filosofia, sua ética, por exemplo, é pautada no princípio filosófico do “egoísmo racional”. São textos que podem contribuir muito para a discussão nas áreas mencionadas, mas devido ao desconhecimento sobre o autor, pouco se explora em língua portuguesa. O romance *O que fazer?* só foi traduzido para o português brasileiro em 2015 pela editora Prismas e ganhou uma adaptação para o português de Portugal em 2017 pela editora Guerra & Paz.

mudança radical no mundo democrático, seja do Ocidente, seja do Oriente.

Para concluir, reafirmar a necessidade de buscar compreender a filosofia russa do século XIX a partir de sua relação com o Ocidente, que parece estar sempre ditando alguns temas que deveriam ser discutidos – a identidade nacional, a necessidade de transformações sociais e de reformas políticas são apenas alguns exemplos de temas que foram desencadeados a partir do contato dos intelectuais russos com as filosofias francesas, alemãs e inglesas, por exemplo. Nesse sentido, é impossível pensar uma filosofia russa sem pensar como esta buscou inspiração no mundo ocidental, mesmo que devido às suas circunstâncias tenha conferido um caráter diferente ao seu pensamento, já que a preocupação que motivava tal inspiração foi a busca pelo *naródnost* desenvolvida após a publicação das cartas de Tchaadaiev, que podem ser tomadas como um fecundo terreno intelectual a ser explorado.

Referências

ALMEIDA, G.; SIMONE, L.; MARQUES, P. N. Nos amis les ennemis: nuances da querela “eslavófilos versus ocidentalistas”. *RUS*, São Paulo, [s. l.], v. 10, n. 14, p. 10-32, 2019. DOI: 10.11606/issn.2317-4765.rus.2019.161100. Disponível em: <http://www.revistas.usp.br/rus/article/view/161100>. Acesso em 20/06/2023.

BADIOU, A. *Para uma nova teoria do sujeito*. Tradução de Emerson Xavier da Silva e Gilda Sodré. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1994.

BERDIAEV, N. *The Russian Idea*. [s/d]. Nova Iorque: The Macmillan Company, 1948.

BERLIN, I. *Vico e Herder*. [s/d]. Brasília: UnB, 1982.

CARPEAUX, O. M. *O Realismo, o Naturalismo e o Parnasianismo*. São Paulo: Leya, 2012 (História da literatura ocidental vol. 7).

ESTEVES, R. *Vissariôn G. Belinski*: uma apresentação. Dissertação de mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo, 2011.

FIGES, Orlando. *El baile de Natacha*: una historia cultural rusa. Traductor Eduardo Hojman. Buenos Aires: Edhasa, 2006 (Colección Ensayo).

FRANK, J. *Pelo prisma russo*. Tradução de Paula Cox Rolim e Francisco Achcar. São Paulo: Edunesp, 1992.

GAVRILYUK, P. Georges Florovsky and the Russian Religious Renaissance. Oxford: University of Oxford Press, 2014.

GOMIDE, B. B. Apresentação In: ____ (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2^a ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

HAUSER, A. *The social history of art*. Vol IV. Translated by Stanley Godman. London/New York: Routledge, 2005.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução de Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005 (Coleção Os Pensadores).

KIRIÉIVSKI, I. Sobre o caráter da ilustração da Europa e sua relação com a ilustração da Rússia (1852). In: GOMIDE, B. B. (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2^a ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017, p. 189-234.

KNIGHT, N. Ethnicity, Nationality and the masses: *Narodnost'* and Modernity in Imperial Russia In: HOFFMANN, D.; KOTSONIS, Y. *Russian Modernity*: Politics, Knowledge, Practices. Camden Town: Palgrave Macmillan UK, 2000.

LÊNIN, V. O literature i iskusstve in: *Sobránie Sotchiniénii*, Moscou, Naúka, v. 5, 1979.

MJØR, K. J. Philosophy, Modernity and National Identity: The Quest for a Russian Philosophy at the Turn of the Twentieth Century. *The Slavonic and East European Review*, Cambridge, n. 4, v. 92, p. 622-652, 2014.

NETHERCOTT, F. *Russia's Plato. Plato and the Platonic Tradition in Russian Education, Science and Ideology (1840-1930)*. Aldershot: Ashgate Publishing, 2000.

OBOLEVITCH, T. "The Madman" Appeals to Faith and Reason: On the Relationship between Fides and Ratio in Oeuvres of Peter Chaadaev In: ALLEN; A. M [et.al.]. *Peter Chaadaev: Between the Love of Fatherland and the Love of Truth*. Eugene: Pickwick Publications, 2018.

PINTO, P. A. O modelo heurístico orgânico na obra de F. W. J. Schelling e sua recepção na Rússia do início do século XIX. *Pandemonium*, São Paulo, n. 37, v. 22, p. 377-400, 2019. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/pg/a/mtVj3hZ5Fg3hsCbDDN7wR6g/abstract/?lang=pt>> Acesso em 19/07/2023.

PLEKHANOV, G. *A arte e a vida social*. Tradução de Eduardo Sucupira Filho. São Paulo: Brasiliense, 1964.

POLUNOV, A. *Russia in the nineteenth century: Autocracy, Reform and Social Change, 1814-1914*. New York: M.E. Sharpe, 2005 (The New Russian History).

PÚCHKIN, A. On narodnost in literature In: LEIGHTON, L. G. (Org.) *Russian Romantic Criticism: An Anthology*. Westport: Praeger Publisher, 1987.

PUDEŁKO, Brygida. The Roots of Chaadaev's Philosophical Thought. *Logos i ethos*, Cracóvia, n. 2, v. 43, p.65-75, 2016. Disponível em: <

<https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosieethos/article/view/1960> > Acesso em 20/06/2023.

SEGRILLO, A. *Rússia: Europa ou Ásia?* A questão da identidade russa nos debates entre ocidentalistas, eslavófilos e eurasinistas e suas consequências hoje na política da Rússia entre Ocidente e Oriente. Curitiba: Editora Prismas, 2016.

TCHAADAEV, P. Primeira Carta Filosófica In: _____. GOMIDE, B. B. (Org.). *Antologia do Pensamento Crítico Russo (1802-1901)*. 2^a ed. Tradução de Cecília Rosas [et. al.]. São Paulo: Editora 34, 2017.

TCHERNICHÉVSKI, N. G. *O que fazer?*. Tradução de Angelo Segrillo. Lisboa: Guerra & Paz Editores, 2017.

_____. *Selected Philosophical Essays*. Honolulu: University Press of the Pacific, 2002.

TIHANOV, G. Filosofia e pensamento social russo: continuidade depois da Revolução de Outubro. *Estudos Avançados*, São Paulo, n. 31, v. 91, p. 09-24, 2017. Disponível em <<https://www.scielo.br/j/ea/a/byRxY9jD5CwrFfG7SnsDmYL/>> Acesso em 22/07/2023.

TURGUÊNIEV, I. *Pais e filhos*. Tradução de Rubens Figueiredo. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.

WALICKI, A. *A history of Russian thought: from the enlightenment to Marxism*. Translated by Hilda Andrews-Rusiecka. California: Stanford University Press, 1979.

(Submissão: 22/07/24. Aceite: 30/06/25)