

A ENCARNAÇÃO CÓSMICA DE VLADIMIR SOLOVIEV

THE COSMIC INCARNATION OF VLADIMIR SOLOVIEV

Marcelo Consentino

Doutorando em Ciências da Religião PUCSP
m.consentino@virgilio.it

Resumo: Este artigo pretende servir como introdução geral ao pensamento de Vladimir Soloviev em seus três aspectos fundamentais, *i.e.*, metafísico, ético e estético. Enquanto realização da verdade universal, do bem universal e da beleza universal, estes três aspectos tomam, respectivamente, a forma concreta de uma livre teosofia, de uma livre teocracia e de uma livre teúrgia. No processo natural e histórico a realização absoluta da verdade, do bem e da beleza se deu individualmente na encarnação de Deus em Cristo e se dará universalmente na encarnação de Deus em toda a criação, *i.e.*, o Reino de Deus, onde o amor será tudo em todos.

Palavras chave: Metafísica, Ética, Estética, Encarnação.

Abstract: The text is intended to provide a general introduction to the thought of Vladimir Soloviev in its three fundamental aspects, *i.e.*, metaphysical, ethical and aesthetic. As a realization of the universal truth, the universal good and the universal beauty, these three aspects take, respectively, the concrete form of a free theosophy, of a free theocracy, and of a free teurgy. In its natural and historical process the realization of the truth, the good and the beauty happened individually in the incarnation of God in Christ and will happen universally in the incarnation of God in his whole creation, *i.e.*, the Kingdom of God, where love will be all in all.

Keywords: Metaphysics, Ethics, Aesthetics, Incarnation.

Instalado precisamente no ponto de intersecção entre Oriente e Ocidente, de um lado, e a modernidade e a nossa era (pós-modernidade, se quiserem), de outro, Vladimir Soloviev escreve num período de pouco mais de 25 anos sua obra monumental.

Revolução francesa, idealismo alemão, esquerda hegeliana com Feuerbach e Marx, positivismo de Comte, evolução de Darwin, super-homem de Nietzsche, pessimismo à moda de Schopenhauer com sua forma definitiva em Eduard von Hartmann. O diálogo entre as confissões religiosas se abre a uma perspectiva mundial e se converte em diálogo entre Oriente e Ocidente, entre Bizâncio-Moscou e Roma. O grande cisma volta a ser imediatamente atual e se revisa seu sentido teológico. (BALTHASAR, 1999, p. 285)¹

Assim descreve Hans Urs von Balthasar a massa vertiginosa de informações que se acumulava como uma onda diante do filósofo russo.

A uma altura jamais alcançada depois de Hegel e com uma enorme agudeza se volta a pensar de modo universal, “católico”, com uma clarividência espiritual quase alucinante, que, como em uma paisagem varrida pelos ventos marítimos, faz perceptíveis todas as coisas nitidamente perfiladas e coordenadas entre si em proporção e escala. (ibid, pp. 286-287)

Sua titânica capacidade teórica, aliada a uma fé ardente e a uma virtude que não se pode qualificar senão, candidamente, como pura e simples generosidade, fizeram de sua obra “a criação especulativa mais universal da Idade Moderna” (KEUCHEL apud BALTHASAR, 1999, p. 287) e “indiscutivelmente a justificação mais profunda e a filosofia mais vasta do Cristianismo total dos novos tempos” (Ibid). Que este esforço integrativo foi muito além de uma simples pretensão juvenil para constituir-se em uma obra madura de valor atualíssimo, é coisa que atesta nada menos que a autoridade de João Paulo II, o papa do ecumenismo, em mensagem escrita por ocasião dos 150 anos do nascimento do filósofo russo. Afirmando a necessidade de a Igreja aprender a respirar com seus “dois pulmões, a tradição oriental e a ocidental” (2003, p. 1), constata que no estudo do pensamento de Soloviev

¹ Todas as traduções deste artigo são de responsabilidade do autor.

“à dimensão propriamente cultural, une-se [...] um inegável aspecto ecumênico” (ibid), já que

[...] uma das principais aspirações de Soloviev, que conhecia bem a oração que Cristo havia dirigido a seu Pai na última Ceia (cf. *Jo* 17, 20-23), foi a unidade da Igreja [...]. Seu pensamento, apoiado sobre a Sabedoria de Deus e sobre os fundamentos espirituais da vida, bem como suas intuições a respeito da filosofia moral e o sentido da história humana, influenciaram o rico florescimento do pensamento russo contemporâneo, e reverberaram igualmente sobre a cultura européia, favorecendo um diálogo fecundo e enriquecedor sobre questões fundamentais de teologia e espiritualidade. (ibid)

E, se não bastasse tudo isso, o fato de o jovem filósofo ter vivido uma intensa, ainda que curta, troca afetiva e espiritual com o Dostoievski dos últimos anos, inspirando possivelmente uma das mais potentes imagens do visionário russo (*A Lenda do Grande Inquisidor*), e servindo de modelo àquele que foi a personificação das esperanças do escritor no povo eslavo, *i.e.*, o monge no mundo Alyosha Karamazov; se tudo isso não bastasse, diríamos que somente este fato seria suficiente para atrair o olhar de qualquer estudioso da consciência religiosa para Vladimir Soloviev.

Nascido em Moscou, em 1853, de uma família ortodoxa, Soloviev traz já de suas origens a marca de seu ecletismo: o pai foi um célebre historiador e acadêmico; o avô um sacerdote ortodoxo; e a mãe descendente do filósofo Grigorij Skovoroda. A infância nos mostra uma criança reservada e altamente impressionável – aos nove anos teria tido a primeira das suas três visões místicas –, porém afetuosa e extraordinariamente precoce nos estudos. Na época do ginásio perde a fé que herdara dos pais. A leitura de Spinoza liberta-o de um materialismo extremo, mas logo o panteísmo que identifica Deus, natureza e pensamento se mostrará insuficiente para seu espírito apaixonado. Após uma breve incursão no budismo (e possivelmente em algum tipo de prática gnóstica) reentra, antes ainda de concluir o liceu, de um modo fresco e vigoroso definitivamente na fé cristã. Na universidade de Moscou frequenta concomitantemente cursos nas faculdades de história e filologia, física e matemática, e a Academia de teologia. Em 1873 escreve, na linha schellingiana, seu primeiro estudo de fôlego: *A Evolução dos Mitos no Paganismo Antigo*. Em 1874 sustenta sua tese de Mestrado que viria a ser a sua primeira obra publi-

cada: *A Crise da Filosofia Ocidental*, onde o jovem pensador, após passar em revista, na parte introdutória, toda a filosofia ocidental da escolástica a Kant, examina agudamente a exasperação do pensamento europeu no último século, *i.e.*, o bizarro processo de inversão que parte da afirmação absoluta da razão no idealismo (Hegel, Schelling), até a negação absoluta de toda a metafísica no positivismo de Comte e seus correligionários.

Racionalismo (idealista) e empirismo (materialista) são culpados de um mesmo pecado: o abstracionismo, ou seja, a afirmação unilateral e absolutizante de um aspecto particular do real (um princípio abstrato, como, por exemplo, o pensamento ou a sensação; o espírito ou a matéria; ou ainda, o sujeito ou o objeto), o qual não podendo se sustentar acaba por negar o mesmo real que se pretendia conhecer, precipitando o pensamento no niilismo, a moral no relativismo e o universo social no caos anárquico. Para o racionalismo vale o seguinte silogismo:

1. (*Major* do dogmatismo) Aquilo que realmente é, é conhecido no conhecimento apriorístico. 2. (*Minor* de Kant) Mas no conhecimento apriorístico se conhecem somente as formas do nosso pensamento. 3. (*Conclusio* de Hegel) *Ergo* as formas do nosso pensamento são aquilo que realmente é. (SOLOVIEV, 1986, pp. 130-131)

Já para o empirismo o raciocínio se segue assim:

1. (*Major* de Bacon) Aquilo que realmente é, é conhecido pela minha experiência real (sensível). 2. (*Minor* de Locke e outros) Mas na nossa experiência real se conhecem somente os diversos estados empíricos da consciência. 3. (*Conclusio* de Mill) *Ergo* os diversos estados empíricos da consciência são aquilo que realmente é. (SOLOVIEV, 1986, pp. 130-131)

Em ambos os casos tanto o homem quanto o mundo se dissolvem e a única realidade positiva que resta em pé (que realmente é) não é senão uma abstração: um pensamento sem uma pessoa pensante nem um mundo pensado, uma sensação sem sujeito nem objeto. Em Schopenhauer e na filosofia do inconsciente (ou super-consciente) de Hartmann, Soloviev vê um possível (embora insuficiente, posto que ainda em sua forma negativa) respiro ao formalismo árido e sem saída em que havia caído o pensamento ocidental.

Na conclusão de sua tese o jovem filósofo (de vinte e um anos!) já anuncia profeticamente a missão ecumênica (aqui ainda no plano eminentemente intelectual) que impulsionará energicamente o seu espírito até o fim de sua vida, aos quarenta e sete anos:

Os últimos resultados necessários do desenvolvimento da filosofia *ocidental* [culminando em Schoppenhauer e Hartmann] põem, na forma do *conhecimento racional*, *aquelas mesmas* verdades que, na forma da *fé* e da *contemplação espiritual*, haviam sido postas pelas grandes doutrinas teológicas do *Oriente* (em parte pelo antigo, mas sobretudo pelo Oriente cristão). Neste sentido, esta novíssima filosofia tende a unir a perfeição lógica da *forma ocidental* com a *plenitude de conteúdo das concepções religiosas do Oriente*. Fundando-se, por um lado, sobre os dados da *ciência positiva*, esta filosofia, por outro lado, dá as mãos à *religião*. A realização desta *síntese universal* da ciência, da filosofia e da religião [...] deve ser o escopo supremo e o êxito último da evolução intelectual. A conquista deste escopo significará a restauração da perfeita *unidade interior do mundo intelectual*, em conformidade ao mandamento da antiga sapiência: conexões: o inteiro e o não-inteiro, o convergente e o divergente, o consoante e o dissonante e de todas as coisas o um e do um todas as coisas. (ibid, pp. 144-145, grifos do autor)

O ataque de *A Crise da Filosofia Ocidental* a este formalismo (que seria retomado na *Crítica aos Princípios Abstratos*, de 1881) teve um efeito purgativo e liberatório, e serviu (em que pesem as oscilações) para eliminar do espírito de Soloviev um elemento que, devido a um certo titanismo intelectual peculiar de seu temperamento, o ameaçava seriamente, ou seja: o espírito de sistema. Após ter absorvido e superado a filosofia moderna em suas expressões máximas (Kant, Hegel e Schelling do lado racionalista, e Comte do lado empirista), além de lançar raízes profundas em toda a tradição ortodoxa cristã – a qual o nutriria ininterruptamente durante sua vida – ele jamais deixou de dilatar seu pensamento às mais variadas expressões da especulação humana, sempre filtrando o veneno do orgulho que muitas vezes acabou por perverter um genuíno conteúdo positivo. Uma vez que é “incontestável que todo erro [...] desenvolve uma verdade positiva e não é senão a alteração mais ou menos profunda desta verdade” (SOLOVIEV, [entre 1920 e 1930], p. 207), a condição de toda a verdadeira crítica é “mostrar o princípio essencial da dada manifestação intelectual e, na medida do possível, a partir de seu *lado bom*” (ibid, grifo do autor). Os mestres indianos; os gregos antigos (em especial Heráclito

e Platão); os gnósticos como Valentino; a Cabala e até mesmo o espiritismo; nada escapou ao olhar de águia soberana do filósofo confiante na sua fé. “A arte e a técnica soloviévica da integração de toda verdade parcial o situam, junto a Tomás de Aquino, como o artífice máximo em ordem de organização na história do pensamento” (BALTHASAR, 1999, p. 289). O próprio Soloviev declara com toda serenidade de espírito: “Antecipo de uma vez por todas que na minha doutrina encontrarás o idealismo e o realismo, o materialismo e o espiritualismo, o monismo, o dualismo, o panteísmo, o monoteísmo, o politeísmo, o ateísmo e mesmo o ceticismo” (1998, p. 178). Foi este domínio total e absoluto do passado que permitiu ao seu pensamento projetar-se em direção ao futuro abrindo-se em ramas vastas e fecundas no século XX. As formas do espírito de Dilthey; as formas da vida de Spranger; as formas do pensamento de Leisegang y Rothacker; as formas da cultura de Spengler; o idealismo monadológico de Husserl; a filosofia da ação de Blondel; a antropologia ética de Scheler; a teoria da sublimação de Freud; o evolucionismo cósmico de Teilhard de Chardin; a filosofia da intuição de Bergson – Balthasar não hesita em reconhecer cada uma destas importantes expressões do pensamento contemporâneo prefiguradas na filosofia de Soloviev (cf. BALTHASAR, 1999, pp. 293-294).

Teosofia

Após a brilhante defesa de sua tese de mestrado, Soloviev assume a cátedra de filosofia na universidade de Moscou. Seguir-se-á um período de aproximadamente sete anos de intensa produção intelectual. Este primeiro momento da carreira de Soloviev é normalmente cunhado com a designação de período teosófico. Escreve dois opúsculos que permanecem inacabados (*Princípios Filosóficos do Conhecimento Integral*, 1877; e a *Sophia*, 1876-78), onde já lança as bases positivas para a superação daquela filosofia abstrata em direção a uma grande síntese universal entre ciência, filosofia e religião que anunciava em *A Crise da Filosofia Ocidental*. A superação (e não negação, visto que Soloviev aceita os resultados positivos atingidos pelo pensamento ocidental) do formalismo abstrato, ou seja, do curto circuito entre o conhecimento lógico-racional que nos dá verdades formais privadas de realidade e o conhecimento empírico que nos dá verdades factuais privadas de significado, deve vir por uma experiência imediata do absoluto; uma terceira via capaz de

dar concreção ao conceito abstrato e unidade aos fenômenos sensíveis. Esta terceira via é a via mística, cuja forma de conhecimento Soloviev chama simplesmente de fé, na mais conseqüente dedução da fórmula bíblica: “certeza das coisas que não se vê” (*Heb 11, 1*).

Nós *percebemos* uma certa ação do objeto, *pensamos* as suas propriedades genéricas, *cremos* na sua existência própria, ou seja, incondicionada [...]. Esta existência incondicionada, que não me pode ser dada efetivamente nem nas minhas sensações nem nos meus pensamentos, que não pode ser objeto nem do conhecimento empírico nem do conhecimento racional, e que todavia condiciona ambos os tipos de conhecimento, constitui evidentemente o objeto de um certo terceiro gênero especial de conhecimento, o qual pode ser chamado propriamente de fé”. (SOLOVIEV, 1971, p. 206, grifos do autor)

Era justamente este tipo de conhecimento íntimo das coisas, esta intuição mística da coisa em si, que Soloviev colhia com tanto interesse no estudo de Shopenhauer e Hartmann (embora, repita-se, estes autores tivessem elaborado de modo muito imperfeito e insatisfatório o tema). Assim, o

objeto da filosofia mística não é nem o mundo dos fenômenos, que são redutíveis às nossas sensações, nem o mundo das idéias, que são redutíveis aos nossos pensamentos; é a realidade viva dos seres em suas relações interiores; esta filosofia não se ocupa da ordem exterior dos fenômenos, mas da ordem interior dos seres e também de sua vida, que é determinada pelas suas relações com o Ser primeiro. Obviamente, também o misticismo, como toda filosofia, move-se no âmbito das idéias e dos pensamentos, mas sabe que estas idéias e estes pensamentos têm somente um significado na medida em que se referem àquilo que através deles é pensado e que por si mesmo não é pensamento, mas mais do que pensamento. (idem, 1998, p. 47)

Embora o sistema de conhecimento integral, ou seja, a síntese entre a teologia mística, a filosofia racional e a ciência empírica permaneça inacabada, os esforços de Soloviev em articular estas três esferas de conhecimento – respectivamente, o conhecimento absoluto, formal e material – fornecem o aparato conceitual necessário para prosseguir na sua verdadeira missão profética: a realização do Reino de Deus, o fim escatológico do processo universal. É este o tema da série de conferências públicas realizadas em 1878 e publicadas sob o título *Lições sobre a Divino-Humanidade*.

Se quisermos tocar a polpa do pensamento de Soloviev, o seu centro vital e pulsante, devemos contemplar a forma pura e cristalina, como um perfeito e reluzente diamante, do dogma da Calcedônia: união, sem divisão – união plena em Cristo das duas naturezas, divina e humana, sem confusão, sem mutação, sem divisão, sem separação. A esta integração entre Deus e o mundo, Criador e criatura, tendo por intermediário o homem, tendem, como o vértice de um cone, todos os esforços de Soloviev. Mas ao caráter estático da fórmula patrística deve-se adicionar a intuição positiva e incontestável do idealismo alemão: a noção de processo. Depois de Hegel é inaceitável a qualquer filósofo negligenciar o todo e sua realização no tempo. Soloviev assume plenamente a lei do desenvolvimento hegeliana de tese-antítese-síntese, que no seu caso traduziríamos melhor por (1) união confusa ou indiferenciação; (2) multiplicidade separada ou diferenciação; e (3) unidade integrada ou comunhão. No início há o Ser. Mas um Ser puramente potencial, indeterminado, em outras palavras, o Nada, a eterna sede de forma: o caos. O Ser infinito deve se determinar em seres singulares, finitos, a fim de ser efetivamente. Este desdobramento do Ser nas formas finitas no espaço e no tempo constitui o processo universal. Somente quando o Ser, que ao início era puro sujeito potencial e indeterminado, se objetiva plenamente em seres determinados e atuais, é que se pode realizar a grande síntese entre sujeito absoluto e objeto absoluto no Espírito absoluto.

A integração de Soloviev, todavia, não se identifica com a síntese de Hegel, pois se no primeiro há um único Espírito absoluto que busca a si mesmo, em Soloviev a atualidade positiva de Deus, o *realissimum*, permanece intocada. Deus não busca a si mesmo, pois já se encontrou eternamente no absoluto e perfeito amor trinitário. Se ele permite ao caos que exista é por puro e liberal ato de amor. Ele doa ao seu outro, ao oposto de si mesmo (o singular, o finito) a existência, somente para que este possa compartilhar a sua eterna alegria reentrando no amor de Deus por Deus. Assim, o escopo da criação é tornar-se um com Deus, participar plenamente da vida divina: aquilo que Deus é desde sempre, o universo se torna. “Se na sua potência e na sua verdade *Deus é tudo*, no seu amor ele deseja também que *tudo seja Deus*. Quer que haja fora de si uma outra natureza que possa se tornar progressivamente aquilo que ele é desde a eternidade, o todo absoluto” (SOLOVIEV, 1989, p. 184, grifos do autor). Só aqui, após a unção de uma saudável ortodoxia, é possível usar sem receio a fórmula do universo como Deus em devir.

É impossível aqui explicitar em todas as suas formas este processo universal que Soloviev expõe agudamente ao longo das doze *Lições sobre a Divina Humanidade*, mas sua dinâmica permanece sempre a mesma: indeterminação, determinação e integração. Há primeiro um desenvolvimento inconsciente na natureza: do caos à matéria bruta orgânica; da matéria bruta inorgânica à matéria orgânica; da matéria orgânica à vida; da vida à consciência – desenvolvimento, este no qual o ser se torna sempre mais determinado e integrado a si mesmo. No homem, finalmente o ser se torna plenamente consciente de si e do mundo, ilumina a si mesmo e ao universo e, por isso mesmo, se torna (ao menos potencialmente) livre diante do universo e aberto àquilo que está além dele: “No homem a natureza transcende a si mesma e passa (na consciência) à esfera do ser absoluto” (idem, 1971, p. 206). Ao processo natural que culmina com o surgimento do homem segue-se, portanto, o processo histórico. Mas aqui o próprio termo processo se torna perigoso, e deve ceder àquilo que melhor se definiria como um drama, pois no homem – o perfeito organismo natural, cume do processo biológico – o universo finalmente desperta, colocando-se face a face com seu princípio absoluto: Deus. É na oscilação deste espaço aberto entre Deus e o mundo que surge para o homem a sua dignidade máxima e também o seu maior perigo: a liberdade.

O homem [...] não possui um único princípio: em primeiro lugar tem em si os elementos do ser material que o ligam ao mundo natural, em segundo lugar tem a consciência ideal da unitotalidade que o liga a Deus, em terceiro lugar não se satisfazendo nem com uma coisa nem com outra é um ‘Eu’ livre que pode determinar a si mesmo orientando-se a uma ou à outra parte e afirmar a si mesmo em uma ou na outra esfera. (ibid, p. 176)

A liberdade é assim origem do verdadeiro bem, como também do verdadeiro mal. O homem pode abandonar-se às ânsias obscuras que ainda atravessam este mundo, recrudescendo sempre mais às formas primitivas, caóticas e mortais, ou pode submeter-se livremente à potência soberana de Deus, unindo-se intimamente ao princípio espiritual absoluto para depois verter-se sobre este mesmo mundo injetando-se como uma energia criativa espiritualizante. O último ato de integração da criação com seu Criador, portanto, deve ser realizado por um movimento da liberdade da criatura, que renuncia, ou melhor, diríamos, sublima a sua vontade egoísta de auto-afirmação exclusivista para unir-se livremente (sem confusão) ao princípio de todas as

coisas. Esta união perfeita entre o divino e o humano se dá finalmente, na plenitude dos tempos, no Cristo. “Ao homem tendia e aspirava toda a natureza, ao Deus-Homem se dirigia toda a história da humanidade” (SOLOVIEV, 1971, p. 189).

A história humana é assim um longo drama divino-humano onde o homem já não é (como no idealismo) uma simples fase ou partícula de um processo panteístico, mas um livre colaborador da revelação da glória de Deus ao mundo; primeiro para realizar a união de Deus com o homem no indivíduo Cristo; depois para realizar através de Cristo a união de Deus com todos os homens; e finalmente, através da humanidade regenerada com todo o cosmos.

O Deus-Homem é individual, o verdadeiro Homem-Deus é universal. Como o raio de uma circunferência é igual para toda a circunferência e a distância do centro se determina igualmente para todos os pontos da circunferência, assim também o Homem-Deus é em si o princípio formativo da circunferência, uma vez que os pontos da periferia só podem formar uma circunferência quando somados. Fora da soma, fora da circunferência, não têm, tomados um a um, nenhuma determinação, assim como a circunferência sem eles é irreal. (ibid, p. 200)

Há antes de tudo um longo e penoso caminhar em direção ao Cristo; uma *preparatio evangelica* universal, da qual Soloviev distingue três fases. Em primeiro lugar, na Índia o homem se dá plenamente conta da fugacidade da realidade fenomênica, até chegar à negação pessimista deste mundo como ilusório, imperfeito, limitado e finito. Mas aqui o grande Outro, o infinito, não tem ainda qualquer conteúdo positivo, é puramente negativo (um mau infinito, como dizia Hegel), sendo fatalmente identificado com o Nada. Em segundo lugar, na Grécia antiga, o universo transcendente ganha finalmente um conteúdo positivo na expressão máxima do pensamento clássico, isto é, no mundo das idéias de Platão; o *Logos* eterno; a esfera da perfeição formal do todo (*pan*). Em terceiro e último lugar há a revelação monoteística em Israel do princípio absoluto como ser único (*en*) e pessoal: “Aquele que é”. Todavia, o homem permanece ainda impotente para alterar a sua condição precária e mortal. Como um céu reluzente de estrelas distantes, ele vê a verdade nas idéias, mas não consegue realizá-la. Ele vê o bem na Lei do Senhor, mas não consegue atuá-lo:

trata-se de uma união somente na idéia, de uma revelação da idéia como verdade que supera a experiência dos fatos, não de sua realização nos mesmos. Aqui a idéia divina aparece à alma como seu objeto e a sua norma suprema, mas não penetra na sua essência íntima, não se apodera da sua realidade concreta. (SOLOVIEV, 1971, p. 183)

Em Cristo, “em quem habita corporalmente a plenitude da divindade” (*Col 2, 9*), finalmente a realidade divina ideal se torna factual, e pela doação eucarística de seu corpo e sangue à humanidade, esta realidade pode finalmente penetrar a “essência íntima” do ser humano.

Para que o princípio divino vença efetivamente a vontade malvada e a vida do homem é necessário que tal princípio apareça à alma como força viva capaz de penetrá-la e dominá-la, é necessário que o Logos divino não somente influa sobre a alma de fora, mas nasça na alma mesma não a limitando [pela Lei] e iluminando-a [a partir do universo ideal], mas *fazendo com que renasça*. (ibid, p. 183, grifo do autor)

Encarnação! Eis aqui o terceiro princípio fundamental – ao lado da integração, e do processo-drama, e, em verdade, uma espécie de síntese dos dois – do pensamento de Soloviev.

Um dos elementos divinos (a absoluta personalidade de Deus) revelou-se sobretudo ao gênio do povo hebraico, o outro (a idéia absoluta da Divindade) foi percebido sobretudo pelo gênio helênico, e assim é muito compreensível que a sua síntese [no Cristianismo] tenha podido se realizar onde e quando os dois povos se encontraram. (ibid, p. 120)

A luz esfuziante da epifania de Cristo se impõe de tal forma ao espírito do nosso autor que, a fim de preservar a sua pureza, ele chega à ousadia de negar qualquer idéia original ao Cristianismo – até mesmo a noção do Deus triunfo, da qual encontra traços substanciais na teosofia alexandrina.

Se examinarmos todo o conteúdo teórico e moral da doutrina de Cristo no Evangelho, veremos que a única coisa nova e especificamente diversa de todas as outras religiões é o ensinamento de Cristo sobre si mesmo, a sua declaração de ser a verdade viva encarnada: *Eu sou* o caminho, a verdade e a vida. (SOLOVIEV, 1971, p. 144, grifo do autor)

A verdade radical e singularíssima do Cristianismo não está assim em nenhuma idéia, mas num fato.

Mas, se a “aparição de Deus na carne é somente uma teofania mais plena, perfeita, na série das outras teofanias incompletas, preparatórias e transfigurantes” (ibid, p. 122), de modo que Soloviev não hesita em parafrasear São Justino chamando “*cristãos antes de Cristo*” (ibid, p. 122, grifo do autor) aos grandes sábios inspirados do passado; e se, portanto, a Encarnação constitui, por um lado, o “último anel de uma longa série de encarnações físicas e históricas” (ibid, p. 189), por outro lado ela constitui o primeiro anel de uma série de encarnações sucessivas que tendem à “deificação (*theosis*) de tudo aquilo que existe” (ibid, p. 173) levando o universo à “forma de organismo absoluto” (ibid). Assim, se em Cristo se chega a uma plenitude dos tempos no tempo, a partir do Cristo parte-se para uma plenitude dos tempos além do tempo. Cristo é a pedra angular cravada de uma vez por todas no universo fenomênico; a semente incorruptível do organismo absoluto unitotal, corpo cósmico da divindade.

Antes do Cristianismo, o princípio natural da humanidade era a realidade dada (a realidade de fato), a divindade era a realidade buscada (o ideal), e enquanto buscada incidia idealmente sobre o homem. Em Cristo, a realidade buscada nos foi dada, o ideal se converte em realidade de fato. (ibid, p. 200)

Em Cristo o Logos divino, por quem e para quem tudo foi criado, se coloca finalmente no lugar a ele destinado desde o princípio: no coração da criação.

Em todo organismo existem necessariamente duas unidades: a unidade do princípio ativo que conduz a si, enquanto um, a multiplicidade dos elementos, e esta multiplicidade reduzida à unidade enquanto imagem determinada deste princípio. Temos uma *unidade produtora* e uma *unidade produzida*, ou seja, uma unidade como princípio (em si) e uma unidade no fenômeno. No organismo divino de Cristo o princípio unificante ativo, o princípio que exprime toda a divindade, é evidentemente o Verbo ou Logos. A unidade do segundo tipo, a unidade produzida, leva na teosofia cristã o nome de *Sophia*. (ibid, p. 146, grifos do autor)

Desta *Sophia* – cuja aparição em êxtase místico foi, nas palavras do próprio Soloviev (SOLOVIEV, 1998, p. 15), “o evento mais importante da minha vida” – há muito o que falar, porém não aqui: seria expor à má interpretação, São Paulo, (7), 89-114, 2.sem., 2007

pretação tratar de um tema tão arcano em um espaço tão reduzido. Basta dizer que, segundo a tradição patrística oriental, a qual Soloviev assimila em sua própria síntese original, a *Sophia* é a própria substância divina; o todo na unidade (*en kai pan*). É ela a própria natureza plena e absoluta de Deus, eternamente amada pelo próprio Deus: é o eterno feminino infinitamente fecundo. Soloviev cita com habilidade os textos bíblicos que fundamentam sua visão extraordinariamente lírica da Sabedoria de Deus:

O Senhor me possuiu como princípio de suas vias, preâmbulo das suas obras desde a eternidade. Da eternidade fui constituída, dos primórdios, das origens da terra... E estava junto a Ele, compondo o todo, e era a sua delícia dia após dia. (*Prov 8, 22-23, 30*)

A *Sophia* se incorpora progressivamente no mundo, estando do início ao fim do processo criativo do *Logos* (operativo) como princípio feminino [receptivo] ou cabeça feminina de cada ser individual. Ao início ela aparece como menina, “brincando diante Dele todo o tempo, brincando sobre o globo terrestre, encontrando minhas alegrias entre os filhos dos homens” (*Prov 8, 30-31*), ao fim aparecerá como “esposa gloriosa do Cordeiro” (*Ap 21, 9*). Assim, ao princípio “é *reschit* (*Gen 1, 1*), a idéia fecunda da unidade absoluta, o único poder chamado a unir o todo; ao fim é *malkut*, reinado de Deus, unidade perfeita e inteiramente realizada de Criador e criatura” (SOLOVIEV, 1989, p. 190).

A essência das doze *Lições sobre a Divino-Humanidade* é, pois, ao fim e ao cabo, nada menos que esta aventura humano-divina em direção à unidade perfeita entre Criador e criatura, que em termos pagãos encontramos na fórmula *en kai pan* e no Cristianismo na fórmula transfigurada da *apokatastasis* paulina do Deus tudo em todos. Aventura *teândrica* (divino-humana) que se dá no tempo e na história em direção a instauração escatológica, para além do tempo e da história, do Reino de Deus, o qual acaba por se identificar com a Igreja, não enquanto instituição terrena imperfeita e em gestação, mas enquanto corpo místico, ou melhor, enquanto esposa sem mácula insuflada pelo Espírito Santo: *Sophia* encarnada “cuja expressão central, perfeita e pessoal é Jesus Cristo, cujo integrante feminino é a Virgem santa e cuja expressão universal é a Igreja” (*ibid*, p. 199).

Teocracia

Após o sucesso desta série de doze conferências públicas, Soloviev estreita os laços com algumas das personalidades mais eminentes do universo intelectual russo, entre os quais Dostoiévski. Sob a influência dele e de seus companheiros, Soloviev passa a dirigir cada vez mais sua atenção à esfera da ação. Já a conclusão das *Lições sobre a Divino-Humanidade* intensificava o apelo ecumênico que encontramos anteriormente em *A Crise da Filosofia Ocidental*:

O Verbo se fez carne e esta nova carne é a substância divina da Igreja. Antes do Cristianismo o fundamento imóvel da vida era a natureza humana (o velho Adão) enquanto o divino era o princípio da mudança, do movimento, do progresso. Após o advento do Cristianismo, o divino enquanto encarnado torna-se o elemento imóvel, o elemento de vida para a humanidade, enquanto a humanidade torna-se o buscado que responde ao divino, ou seja, é capaz por si mesma de unir-se a Ele. Esta humanidade ideal, enquanto buscada, é um princípio ativo da história, princípio do movimento, do progresso [...]. Na história do Cristianismo, a Igreja Oriental é a representante do imutável fundamento divino na humanidade, enquanto o mundo ocidental é o representante do princípio humano. Também aqui a razão antes de tornar-se princípio fecundante da Igreja devia distanciar-se desta para desenvolver em liberdade todas as energias; após ser totalmente diversificado e ter experimentado a sua impotência, o princípio humano pode livremente aliar-se ao fundamento divino do Cristianismo, conservado na Igreja Oriental e em seguida a esta livre aliança gerar a humanidade espiritual. (SOLOVIEV, 1971, p. 200)

É neste período que projeta aquela que deveria ter sido a sua obra principal, a *História e o Futuro da Teocracia*: busca da via universal para a verdadeira vida (1885-87), em três volumes – *Introdução a Toda a Obra*; *A Filosofia da História Bíblica*; e *A Filosofia da História da Igreja* –, dos quais somente o primeiro foi completado, sendo que, o material pesquisado acabou por ser utilizado na edição francesa *La Russie et l’Eglise Universelle (A Rússia e a Igreja Universal)*, 1889). Além disso, escreve inúmeros opúsculos de cunho político-religioso entre os quais *O Judaísmo e o Problema Cristão* (1883-84); *Os Fundamentos Religiosos da Vida* (1883-84); e *O Problema Nacional na Rússia* (1883-91). Esta é a fase chamada teocrática.

Convém aqui estarmos atentos para não tomar de modo equívoco este termo. Nada é mais refratário ao espírito de Soloviev do que um absolutismo eclesiástico *à la* Bizâncio. Ele é o primeiro a defender a distinção necessária do Estado diante da Igreja e vice-versa. Fiel ao princípio genético do desenvolvimento histórico, não só admite como possível, mas vê como necessária, a diferenciação das organizações sociais em esferas relativamente autônomas de atuação, chegando mesmo a conferir um caráter sacramental ao Estado:

A verdade fundamental, a idéia específica do Cristianismo é a união perfeita do divino e do humano, que se realizou individualmente no Cristo e se realiza socialmente na humanidade cristã, na qual o divino é representado pela Igreja (concentrada no supremo pontificado) e o humano pelo Estado. (SOLOVIEV, 1989, p. 42)

Mas se ele admite esta separação, ou melhor, esta distinção, é, porém, – como já podemos adivinhar – somente porque tem em vista uma reintegração de ordem superior. Vejamos.

A natureza do homem consta de três fundamentais modos de ser: o pensamento, o sentimento e a vontade agente. Para além das manifestações puramente subjetivas e singulares Soloviev busca a objetivação concreta destas potências humanas, seja no âmbito pessoal, seja no social;

um sentimento que tenha como próprio objeto a *beleza objetiva*, um pensamento que tenha como próprio objeto a *verdade objetiva* (isto é o pensamento consciente), e uma vontade que tenha como próprio objeto o *bem objetivo*. (idem, 1998, p. 8, grifos do autor)

Somente quando o sujeito individual (homem) e o sujeito coletivo (sociedade) objetivam a sua aspiração à beleza, à verdade e ao bem (em um espírito objetivo, para usar a linguagem de Hegel) estes se tornam respectivamente pessoa e comunidade reais. Ora, considerando que o homem não é formado por um, mas por três princípios – o princípio natural (corpo), humano propriamente dito (alma) e o divino (espírito) – e considerando que a realidade é igualmente plural em seus princípios – material, formal e absoluto –, uma objetivação plena impõe a divergência das potências humanas a fim de abraçar todos estes princípios antes de reunirem-se em uma unidade orgânica superior.

Deste modo, o pensamento em suas formas arcaicas se manifesta como uma forma confusa de conhecimento onde teologia, filosofia e ciência se fundem em uma *teosofia* originária, a qual se diferencia gradualmente em um conhecimento da verdade material de fato (ciência positiva); em um conhecimento dos princípios gerais, lógicos e metafísicos, que formam a verdade formal (filosofia abstrata); e em um conhecimento que parte da realidade absoluta e positiva (teologia). Da mesma forma o sentimento – cuja realização máxima não é a percepção subjetiva da beleza, mas, sobretudo, a sua expressão geral objetiva, *i.e.*, a criatividade, em sua condição embrionária, se apresenta como uma *teurgia*, que deve se desdobrar em uma criatividade material utilitarista (técnica); em uma criatividade formal cujo escopo é a representação da forma estética, ou seja, da forma do belo (belas artes e poesia); e por último em uma criatividade absoluta (mística), cujo escopo definitivo não é nem a simples alteração da matéria nem a simples representação da forma ideal, mas a recriação do homem e do cosmos através das energias desencadeadas pelo contato direto com a Beleza em si, transcendente e absoluta. *Last but not least* há a vontade de realização do bem objetivo, que é o princípio organizador da sociedade, sociedade esta que em sua origem não é senão uma forma compactada de teocracia. Esta deve igualmente desmembrar-se em uma organização coletiva cuja forma elementar é a família e cujo escopo é a transformação da natureza exterior em bens humanos (sociedade econômica); uma organização coletiva cuja forma elementar é a legalidade ou direito e cujo escopo é regular as relações dos homens entre si (sociedade política ou Estado); e, finalmente, em uma terceira forma de organização coletiva, cuja forma é a religião e cujo escopo é organizar as relações dos homens com o princípio absoluto do bem, ou melhor, o próprio Bem, o Bem *em si* (sociedade espiritual ou Igreja).

Assim como a teosofia e a teurgia devem atualizar plenamente seus três aspectos (material, formal e divino) antes de serem reintegradas em uma livre teosofia (ou conhecimento integral) e uma livre teurgia (ou criatividade integral), da mesma forma o princípio organizador da sociedade deverá encontrar sua expressão final em uma livre teocracia (ou sociedade integral). Livre porque se num primeiro momento todas estas esferas estavam unidas confusamente em uma massa indiferenciada submetida ao grau absoluto, e num segundo momento estas se desprendem, buscando cada uma a sua autonomia absoluta, num terceiro momento será fatal que elas busquem, para sua própria

subsistência e desenvolvimento último, uma religião (*religio*) com o mesmo princípio absoluto do qual haviam se destacado, posto que não possuem em si o fundamento de si mesmas. Assim, a economia que regula a produção e a troca de bens, não é ela mesma capaz de determinar o que é um bem para o homem e nem de hierarquizar os diversos bens entre si, recebendo estas determinações de uma esfera superior: a ética (bem individual) e a política (bem coletivo). A própria política, por sua vez, não encontra igualmente a sustentação em si mesma, pois o seu escopo é organizar as relações dos homens entre si neste mundo com vistas a um determinado fim, mas o fim último e universal do homem, sendo absoluto, transcende este mesmo mundo, a sociedade e a história. Esta relação com o fim absoluto é, como vimos, o objeto da religião.

O homem quer não somente a existência *material*, que lhe é assegurada pela sociedade econômica, e não quer nem mesmo a simples existência *legal*, que lhe é assegurada pela sociedade política, quer também a existência *absoluta*, plena e eterna. Somente esta última é para ele o verdadeiro bem supremo, *summum bonum*, em relação ao qual os bens materiais, conquistados com trabalho econômico, e os bens formais, conquistados com a atividade política, são somente meios. (SOLOVIEV, 1998, p. 9, grifos do autor)

E, todavia, a religião mesma, se não operar a sua própria *religio* invertida com os princípios inferiores, permanece vazia, abstrata e ineficaz ao homem (como se vê nas acusações tão severas de Soloviev à Igreja Oriental).

É evidente que o primeiro grau – a sociedade econômica – tem um significado sobretudo material, que o segundo – a sociedade política – tem um caráter sobretudo formal, e que o terceiro, por último – a sociedade espiritual – deve ter um significado unitotal ou absoluto; o primeiro é o *fundamento exterior*, o segundo é o *meio*, e somente o terceiro é o *fim*. (ibid, pp. 9-10, grifos do autor)

Aliviados do peso opressivo que o termo teocracia parecia nos impor num primeiro momento, podemos agora compreender o ardor ecumênico pela união das Igrejas que inflamou o espírito de Soloviev por este tempo. Mas a fim de estender as mãos com vistas à futura reunião das Igrejas particulares na Igreja Universal, ele deve erguer seu corpo e sua cabeça no presente e, para tanto, deve fincar firmemente seus pés sobre o passado. Em diversas partes de sua obra o filósofo russo nos oferece uma preciosa interpretação da história

da Igreja e um diagnóstico agudo do grande escândalo, *i.e.*, os dois grandes cismas da Igreja Oriental e Ocidental que dilaceraram e dilaceram ainda hoje o Corpo vivo de Cristo. Com incrível sensibilidade plástica, Soloviev vê na cena evangélica da tentação no deserto o paradigma da vitória de Deus e do Homem (unidos na pessoa do Cristo) sobre o princípio maligno que escravizava a humanidade e a criação como um todo. Mas assim como Cristo, a Igreja, personificada em Pedro, deveria ser submetida às três tentações, ainda que com conseqüências diversas, antes de seguir rumo à sua união última e definitiva com Deus².

Em Cristo se dá a aparição do homem espiritual novo, o segundo Adão.

O espírito malvado da desordem e da inimizade, eternamente impotente contra Deus e vitorioso sobre o homem no início dos tempos, devia na plenitude dos tempos ser vencido pelo Filho de Deus e Filho do Homem, primogênito de toda criatura, para ser expulso, no fim dos tempos, de toda a criação: este é o significado essencial da Encarnação. (SOLOVIEV, 1971, p. 187)

Nas três recusas à tentação demoníaca Cristo libera definitivamente os três princípios formadores da natureza humana (o corpo, a alma e o espírito), libertando-os para reunirem-se ao Espírito divino, e restaurando assim a humanidade despedaçada após a queda. A desgraça em que se encontra este mundo, que jaz “em poder do mal” (1 Jo 5, 19), e a tragédia da humanidade escravizada por seu próprio egoísmo, estão não tanto na perda destes princípios, mas na sua perversão, que inverte a relação entre meios e fins. Assim, para São João, “tudo o que há no mundo [decaído] é a concupiscência da carne, a concupiscência dos olhos e a soberba da vida” (1 Jo 2,16); *libido sentiendi*, *libido sciendi*, *libido dominandi*. Estas três energias negativas – respectivamente a perversão da sensibilidade, do intelecto e da vontade – devem ser regeneradas pelo Cristo na sua vitória sobre o maligno.

A personalidade teândrica [divino-humana] apresenta esta dúplice consciência: a consciência dos limites da existência natural e a consciência da própria essência e energias divinas. E, assim, experimentando a limitação do ser

² E aqui, na teologia das três tentações de Cristo, mais do que em nenhum outro lugar, se revela a profunda afinidade espiritual de Soloviev com Dostoiévski.

natural, o Deus-homem pode ser induzido na tentação de fazer da sua energia divina um meio para atingir escopos que derivam desta limitação. (SOLOVIEV, 1971, p. 191)

Há, em primeiro lugar, a tentação de fazer dos bens materiais o fim último da existência e usar as energias divinas como meio para conquistá-lo: “Se és filho de Deus ordena a estas pedras que se tornem pães” (Mt 4, 3). Em segundo lugar, liberado das paixões materiais, há a tentação de auto-afirmar-se pelo intelecto (o princípio propriamente humano), usando a força divina para se apoderar orgulhosamente do mistério: “Se és filho de Deus, joga-te para baixo... [pois] os anjos os levarão em suas mãos, para que teu pé não tropece em uma pedra” (Mt 4, 6). Finalmente, vencidas a escravidão da carne e o orgulho do intelecto, há a última e mais poderosa tentação, a tentação do espírito; sentindo-se superior a todas as criaturas o homem pode desejar apoderar-se da criação para levá-la à sua própria perfeição prescindindo de seu próprio Criador: “E, mostrando-lhe todos os reinos do mundo e a sua magnificência, disse-lhe: tudo isto te darei, se te prostrares e me adorares” (Mt 4, 8-9). Com as três recusas “Cristo [...] submete sua vontade humana à vontade divina, sintoniza-a com esta última, divinizando a sua humanidade após ter humanizado a sua Divindade” (SOLOVIEV, 1971, p. 193). A passagem pelo deserto e posteriormente a paixão na cruz tornam-se sacramento da vitória de Cristo sobre o mal e sobre a morte, e sinal antecipado da glória de Deus para aqueles que, renunciando também à sua vontade de auto-afirmação egoísta, dela quiserem participar já neste mundo, ainda que imperfeitamente, integrando a *ecclesia*, a comunidade do Filho de Deus.

Toda a humanidade, enquanto corpo de Cristo, deve tornar seu o relacionamento entre a Divindade e a natureza na humanidade, que a pessoa de Jesus Cristo, enquanto centro focal e cabeça da humanidade, conquistou. A humanidade reunida com o seu princípio divino através da mediação de Jesus Cristo é a *Igreja*. (ibid, p. 193, grifo do autor)

É fundamental não perder de vista o caráter de meio, e não de fim, da Igreja em sua forma institucional; não Reino consumado, mas Reino em devir. Aquilo que é real em Cristo é apenas potencial e ideal na sua Igreja.

Partindo do conceito de Igreja como corpo de Cristo [...] devemos recordar que este corpo necessariamente cresce e se desenvolve e portanto muda e se aperfeiçoa. Sendo corpo de Cristo, a Igreja não é ainda o corpo glorificado e inteiramente divinizado Nele. (ibid, p. 194)

É indisputável, por um lado, que o destino glorioso da Igreja está assegurado, pois tem o seu fundamento divino-humano já em estado perfeito e incorruptível no Cristo eucarístico.

Num corpo físico os seus membros podem ser feridos e paralisados, mas todo o corpo vive e age e com a reação da sua vida pode curar também os membros feridos. Necessariamente o corpo morre somente quando são feridas as suas partes fundamentais, a cabeça e o coração. Mas a cabeça e o coração da Igreja – Cristo e a mãe de Deus – encontram-se no mundo eterno e não podem ser atingidos... por isso as nossas imperfeições humanas de nenhum modo podem abolir a santidade da Igreja. (ibid, p. 194)

Por outro lado, este corpo revela ainda seus elementos mortais e materiais, estando ainda dolorosamente submetido às aflições decorrentes da fraqueza e do egoísmo do material humano decaído que o compõe. A humanidade cristã deve passar pelo seu próprio deserto antes de reunir-se definitivamente ao seu princípio divino. Antes de unir-se livremente a Deus, o homem deve reconhecer toda a sua pobreza (que está justamente na sua capacidade de voltar às costas a Deus) e ao mesmo tempo toda a sua força (que está justamente na capacidade de dar as mãos a Deus). Para tanto é necessário que de um lado o princípio divino seja conservado intacto em sua pureza, tal como nos foi dado na epifania, e por outro que o princípio humano seja atualizado em todas as suas possibilidades.

O Oriente com todas as forças de seu espírito se agarra ao princípio divino e o conserva elaborando em si a imitação conservadora e ascética necessária para tanto, enquanto o Ocidente emprega todas as suas energias no desenvolvimento do princípio humano. (SOLOVIEV, 1971, p. 199)

Na história do mundo ocidental Soloviev vê, como que num espelho invertido, a Igreja de Pedro ceder três vezes às tentações que o Mestre havia superado no deserto. Em primeiro lugar há o impulso de submeter o mundo não-cristão (os pagãos) à fé, à verdade e ao bem pela violência. A autoridade
Agnes, São Paulo, (7), 89-114, 2.sem., 2007

eclesiástica romana na Idade Média (e a sua expressão moderna, o jesuitismo) cede a esta tentação de sede do poder precipitando-se assim numa primeira grande traição ao Cristo:

supor que a verdade do Cristo, isto é, a verdade do amor eterno e da bondade absoluta, precise de meios a esta estranhos e até mesmo contrários, como a violência e a fraude, para realizar-se, significa admitir que esta realidade é impotente, que o mal é mais forte do que o bem, significa não crer no bem, não crer em Deus. (ibid, p. 195)

Como reação a este caráter jurídico dado à fé ergue-se o protestantismo, que se insurge “contra a concepção católica da salvação como um fato exterior e exige um relacionamento religioso pessoal do homem com Deus, uma fé pessoal sem nenhuma mediação da tradição eclesiástica” (ibid, p. 196). Mas, como fenômeno puramente subjetivo, uma tal fé tinha necessidade de um critério para assegurar a própria verdade. Este critério, no início, foi a Sagrada Escritura. Mas um livro, para ser compreendido, tem necessidade do julgamento da razão, e esta logo se impõe como critério último da verdade: a passagem do fideísmo protestante ao racionalismo idealista era, assim, uma operação logicamente inevitável e fatal. É desta forma que a humanidade ocidental cede à segunda tentação: o orgulho intelectual. Finalmente, se no campo teórico “a pretensão de fundar uma ciência universal sobre os princípios da razão pura desembocou na construção de um sistema vazio de conceitos abstratos” (SOLOVIEV, 1971, p. 196), no campo prático, as conseqüências não foram melhores: o reino da razão prometido pelo iluminismo na Revolução Francesa termina em um “caos selvagem de demência e violência” (ibid, p. 197). Na política e na ciência européia, ao domínio do racionalismo, segue-se o predomínio do materialismo e do empirismo, os quais partem do princípio material, sob a falsa premissa de que o homem pode viver só de pão. A coisificação do homem e a redução do universo social ao puramente quantitativo – seja no capitalismo, seja no comunismo, seja em qualquer outro dos movimentos de massa do século XX – foi a conseqüência inevitável desta última queda da cultura ocidental, conseqüência que Soloviev não viu, mas previu.

Isto para o Ocidente. O Oriente ortodoxo seguirá, ou melhor, permanecerá sobre uma outra vertente.

O Oriente não caiu nas três tentações do princípio maligno e conservou a verdade de Cristo; mas embora a tendo conservado na *alma* de seus povos, a Igreja oriental não a realizou na realidade externa, não lhe deu uma expressão real, não criou uma *cultura cristã* [...]. Conseqüentemente o elemento propriamente humano na sociedade cristã resultou fraco e insuficiente para transportar racionalmente e livremente o princípio divino à realidade externa, e portanto esta última permaneceu fora do princípio divino e a consciência cristã não se libertou de um certo dualismo entre Deus e o mundo. (ibid, p. 199, grifos do autor)

O grande risco para o Oriente é, desta forma, ossificar-se em uma tradição rígida e esclerosada, convertendo-se em uma Igreja do passado.

A conversão de Soloviev ao catolicismo o fará reconhecer a forma institucional do catolicismo como indispensável à expansão do Cristianismo neste mundo, mas isso mudará pouco as linhas gerais de sua teologia da história e sua crítica às perversões do clericalismo romano. O fato é que se a Igreja quiser cumprir com a sua verdadeira vocação universal, cada uma das confissões deverá renunciar aos particularismos e nacionalismos que pervertem a verdade do Cristo e mutilam o seu Corpo. Cada uma delas é depositária de um elemento fundamental desta verdade. A Igreja ortodoxa preservou o elemento sacerdotal, zelando pela tradição cristã (passado). Roma exerce, através do Papa, o sucessor legítimo de Pedro, o poder real, sendo o instrumento materializado da ação divina sobre o mundo (presente). E finalmente o protestantismo é inspirado pelo espírito profético que aponta para a liberdade de uma relação direta com Deus sem nenhum tipo de intermediação (futuro). Passado e futuro devem convergir no presente, pois se, por um lado, prender-se às configurações primitivas da Igreja seria negar a forma histórica que é a própria essência do Cristianismo, renunciando assim a uma regeneração progressiva do mundo em troca de um espiritualismo individualista (como ocorreu em algumas formas degeneradas do ascetismo monástico oriental), por outro lado, pretender fundar a prática religiosa sobre uma relação puramente imediata e direta com Deus, como quer o protestantismo, é ignorar a corrupção humana em troca de um homem plenamente espiritualizado que só a ressurreição nos pode dar. A forma de Roma é assim imprescindível seja à espiritualidade oriental, seja à protestante, se estas quiserem atingir sua condição universal (católica). A Igreja de Pedro, porém, deve renunciar à força, à “espada” (cf. *Mt* 26, 52), e operar a sua expansão pelo amor e não pelo temor.

Teurgia

Mas se a conversão de Soloviev ao catolicismo provocou revolta por parte de seus compatriotas ortodoxos, ele encontrou não pouca incompreensão por parte dos católicos. Seja como for, diante da resistência e da inércia de ambas as partes seu vigor pela união ecumênica das igrejas cede gradualmente à frustração. Não que ele renunciasse à certeza a respeito da reintegração necessária e inevitável da Igreja universal. Como vimos, ainda que a Igreja seja um corpo ferido, desmoralizado e crucificado, a sua cabeça e o seu coração – Cristo e a Virgem Santa – permanecem incorruptíveis, puríssimos e sempre operativos. Somente a união que ele julgava iminente se desloca mais e mais para um futuro distante, muito além do alcance da visão. Reunindo suas últimas forças Soloviev irá lançar-se uma última vez ao trabalho sistemático buscando elaborar teoreticamente a sua obra estética, a qual, se tivesse sido completada, coroaria todo o seu pensamento. Ao invés disso só temos fragmentos e rascunhos de um projeto maior que será interrompido com a sua morte, aos quarenta e sete anos em 1900. Os últimos dez anos de sua vida (aproximadamente) marcam, assim, o chamado período teúrgico.

Deste período consta uma de suas obras mais serenas e elaboradas (*A Justificação do Bem*, 1894-97), bem como uma das mais apaixonadas (*Três Diálogos e a Lenda do Anticristo*, 1899-1900). Não nos deteremos mais longamente aqui, pois não há necessidade de repetirmos o que dissemos acima; a sua mira espiritual continua firmemente apontada para um único objetivo: a encarnação da *Sophia* – sua eterna esposa, a substância divina – no mundo. Esta encarnação sucessiva pode ser vista pelo aspecto do bem (*A Justificação do Bem*), ou pelo aspecto da verdade (*Filosofia Teorética*, 1887-1899), mas a denominação dada a este período se justifica, sobretudo pela ênfase dada a encarnação da beleza (*A Beleza na Natureza*, 1889; *O Sentido Geral da Arte*, 1890).

A obra da encarnação é apresentada agora como a solução de uma questão estética, preparada pela beleza da natureza e continuada pelas artes. Todavia, as artes existentes não bastam evidentemente para encarnar a Sabedoria; é necessária uma verdadeira e estrita arte teúrgica para realizar tal tarefa. (STREMOOUKHOFF apud BALTHASAR, 1999, p. 302)

Esta arte teúrgica, como vimos, tem o seu grau máximo e absoluto na mística – onde o homem, mais do que um simples depositário passivo se torna colaborador ativo da Revelação da glória de Deus –, e encontra, por outro lado, sua imagem analógica mais concreta e imediata no amor erótico, no amor entre o homem e a mulher (*A Verdade sobre o Amor*, 1892-94).

Ao concluirmos este trajeto pelas três fases do percurso intelectual de Soloviev é preciso advertir: nenhum desses momentos nega ou supera o anterior; não há nenhuma divergência substancial ou solução de continuidade entre eles, muito menos alguma incoerência de fundo. Os elementos principais de sua especulação – a saber, (1) a dialética da divergência e da integração, a qual se resolve em (2) um processo natural e um drama divino-humano, os quais por sua vez têm por escopo último a (3) encarnação pessoal de Deus (em Cristo) e universal-cósmica (no Reino de Deus) – permanecem intocados e puríssimos do princípio ao fim. O que há, com efeito, é uma redistribuição da carga tensional entre eles com o passar dos anos. Se no início, por exemplo, o fascínio do jovem filósofo russo pelo idealismo hegeliano ameaçava absorver o drama histórico da liberdade do eu humano diante do Eu divino em um progresso mecânico ao modo do processo natural, ao fim este drama se carrega de tonalidades sempre mais intensas ao ponto de se tornar a própria forma literária (isto é, o drama) de seu escrito derradeiro (*A Lenda do Anticristo*). Da mesma forma, a idéia da Encarnação como resultante da colaboração e da interpenetração de duas vontades (a humana e a divina) jamais vacilou, mas no início o entusiasmo juvenil colocava quase (e sublinhamos “quase”) toda a tensão sobre o esforço humano, ao passo que, no fim, em seu testamento espiritual, Soloviev deixa claro que no drama divino-humano da salvação a última palavra do homem é a morte, e que a Ressurreição é obra da pura e livre misericórdia de Deus.

Conclusão

*O amor é para o mundo humano
o que a razão foi para o mundo animal.*
(SOLOVIEV, 1985)

Vimos como o pensamento de Soloviev se desdobra em três fases, Teosófica, Teocrática e Teúrgica, as quais não são senão expressões, respectivamente, de seu amor à Verdade, ao Bem e à Beleza. Mas vimos também

como não há contradição entre estes momentos, pois eles não são senão a reverberação de um encontro decisivo com Deus e de uma tenaz e incansável busca pela sua Encarnação plena no mundo, ou, o que dá no mesmo, pela divinização do mundo. Não pode haver, com efeito, contradição entre estes momentos, pois a própria verdade, o bem e a beleza que Soloviev ama (*eros*) não são eles mesmos outra coisa que a expressão de um único e absoluto Amor (*agape*). “*Deus é Amor*, e quem permanece no amor permanece em Deus e Deus nele” (1 Jo 4,16). Neste sentido, se quisermos definir a essência da filosofia de Soloviev devemos dizer que toda esta não é senão expressão de um amor ao Amor.

O bem, a verdade e a beleza são simplesmente vários aspectos do amor [...]. O bem é a unidade de tudo ou todos, isto é, o amor enquanto *desejado* [...] é a unidade *essencial*. A verdade é o mesmo amor, isto é a unidade do todo, mas agora representado objetivamente [*pensado*]; é a unidade *ideal*. Enfim, a beleza é o mesmo amor (unidade de todos) mas enquanto manifestado aos sentidos [*experimentado*]: é a unidade *real*. (SOLOVIEV, 1971, p. 143, grifo do autor)

Desta forma Deus “*realiza o bem através da verdade na beleza*” (SOLOVIEV, 1971, p. 143, grifo do autor). Quando esta realização estiver finalmente completa, o Amor será tudo em todos.

Referências

Von BALTHASAR, Hans Urs. *Estilos Laicales*. Madrid: Encuentro, 1999. (Gloria: Una Estetica Teológica)

BÍBLIA SAGRADA. 147ª edição. São Paulo: Ave Maria, 2002.

JOÃO PAULO II. Mensagem do PAPA JOÃO PAULO II ao Arcebispo-Mor de Lviv dos Ucrânicos por ocasião do 150º Aniversário do Nascimento do Filósofo Vladimir Soloviev. Vaticano, 28 de Outubro de 2003, festividade dos Santos Apóstolos Simão e Judas. Disponível em:

<http://www.vatican.va/holy_father/john_paul_ii/speeches/2003/october/documents/hf_jp-ii_spe_20031028_vladimir-soloviev_po.html

SOLOVIEV, Vladimir. *A Verdade do Amor*. Lisboa: Guimarães Editores, 1985.

SOLOVIEV, Vladimir. *I Principi Filosofici della Conoscenza Integrale*. Milano: La Casa di Matriona, 1998.

SOLOVIEV, Vladimir. *La Crisi della Filosofia Occidentale*. Milano: La Casa di Matriona, 1986.

SOLOVIEV, Vladimir. *La Critica dei Principi Astratti em sulla Divinoumanità*. Milano: Jaca Book, 1971.

SOLOVIEV, Vladimir. *La Russia e la Chiesa Universale*. Milano: La Casa di Matriona, 1989.

SOLOVIEV, Vladimir. *L'idée de Sur-Homme*. Paris: Louis-Michaud, [entre 1920 e 1930]. (Les Grands Philosophes: Vladimir Soloviev)

Recebido em julho de 2007
Aprovado em setembro de 2007