

A dimensão intersubjetiva do conhecimento: contribuição da filosofia religiosa russa

Márcio Luiz Fernandes*
Lubomir Zak**

Resumo

O presente artigo tem como foco a ideia de conhecimento integral ou pensamento complexo a partir do exame de alguns escritos dos expoentes mais significativos da filosofia religiosa russa do final do século XIX e início do século XX, a saber: N. A. Berdjajev, S. N. Bulgakov, S. L. Frank e P. A. Florenskij. Esses autores assumiram a tarefa de enfrentar os reducionismos da visão filosófica positivista. O desafio positivista já tinha sido acolhido com seriedade e determinação por parte de V. S. Solov'ev e, com ele, por toda a geração de jovens filósofos russos de sua época. As facetas ontológicas sublinhadas por esses autores são fundamentais para a teologia e para a psicologia, porque tratam dos temas da intersubjetividade, da alteridade, do símbolo e, além disso, propõem uma investigação apaixonada e curiosa pelo real.

Palavras-chave: Pensamento complexo; Filósofos russos; Fenomenologia simbólica; Religião.

Abstract

This article focuses on the idea of full knowledge or complex thinking based on the study of some writings of the most significant exponents of Russian religious philosophy of the late nineteenth century and early twentieth century, namely: N. A. Berdjajev, S. N. Bulgakov, S. L. Frank and P. A. Florensky. These authors took over the task of facing the reductionism of the positivist philosophical approach. The positivist challenge had already been taken in, in a serious and determined way by V. S. Solov'ev and along with him, a whole generation of young Russian philosophers of his time. The ontological aspects highlighted by these authors are fundamental for theology and psychology because they treat the themes of the intersubjectivity, the otherness and of the symbol, and furthermore, propose a passionate and curious investigation of the real.

Keywords: Complex thinking; Russian philosophers; Symbolic phenomenology; Religion.

* Professor Adjunto do Programa de Pós Graduação em Teologia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. marciovisconde@yahoo.com.br

** Professor Regular de Lateran University in Rome.

Resumen

Este artículo se centra en la idea de conocimiento integral o pensamiento complejo nel marco del examen de algunos escritos de los exponentes más importantes de la filosofía religiosa rusa de los finales del siglo XIX y principios del siglo XX, a saber: N. A. Berdjajev, S. N. Bulgakov, S. L. Frank y P. A. Florensky. Estos autores asumieron la tarea de enfrentar los reduccionismos de la vision filosófica positivista. El reto positivista se había cumplido con seriedad y determinación por V.S. Solov'ev y, junto con él, por toda una generación de jóvenes filósofos rusos de su época. Las facetas ontológicas sublinhadas por estos autores son fundamentales para la teología y la psicología, porque tienen relacion con los temas de la intersubjetividad, de la alteridad, del símbolo y proponen, además, un investigación apasionada y curiosa por el real.

Palabras clave: Pensamiento complejo; Filósofos rusos; Fenomenología simbólica, Religión.

Introdução

O nascimento e o desenvolvimento do pensamento positivista na Rússia – com decisiva influência sobre a ciência, a filosofia, a sociedade e a cultura do final do século XIX – estão ligados à turbulenta situação sociopolítico-cultural e, também, religiosa que a partir do século XIX ocupará o centro das preocupações do Estado zarista.¹ Quanto à situação sociopolítica, pode-se falar de uma crescente rejeição da autocracia do imperador, contrária por princípio à reforma do sistema de governo, não obstante algumas tentativas do czar “libertador” Alexandre II (no poder de 1855 a 1881) de transformar a realidade russa por meio de reformas jurídicas, militares e financeiras. Tal reforma era um pedido, sobretudo da parte radical da inteligência russa, influenciada pelo liberalismo do Ocidente e pela ideia de Estado modelado a partir de direitos constitucionais. Porém, a atividade de reforma proposta pelo grupo foi duramente combatida pelo governo de Petersburgo por meio da repressão e censura policial. Tais reformas começaram a ser fortes no início dos anos 30 e 40, quando os jovens intelectuais de Moscou – influenciados e abertos às doutrinas socialistas de H. de Saint-Simon e C. Fourier – promovem o movimento ocidentalista dos críticos do regime sob a direção de T. Granovskij, A. I. Herzen e V. G. Belinskij. Trata-se de um movimento político-filosófico de caráter anticlerical, liberal e socialista.²

Desde o início, os membros desse movimento radical – animados pelo zelo reformador, entusiastas do progresso nacional, confiantes nas teorias sociais e hostis à tradição religiosa ortodoxa – propunham um tipo de ação

¹ Para uma apresentação mais detalhada da situação política e sociocultural da Rússia, do século XIX, ver: L. Satta Boschian, *Ottocento russo. Geni, diavoli e profeti*, Roma: Studium, 1994.

² Com relação aos acontecimentos ligados ao nascimento e desenvolvimento do socialismo na Rússia e acerca da influência das ideias socialistas de A. I. Herzen consulte-se: M. Malia, *Alle origini del socialismo russo*, Bologna: Il Mulino, 1972.

fundamentada em diferentes formas ideológicas e correntes filosóficas. Assim, nos anos de 1860 identificaram-se, sobretudo, com o materialismo positivista de G. Cernysevskij e de N. A. Dobroljubov e com o niilismo positivista de D. I. Pisarev. Os positivistas acentuavam principalmente o agnosticismo, mas a sua principal arma era a ciência e, em particular, as ciências naturais. Politicamente eram socialistas, ainda que fosse um socialismo de fachada. Consideravam como seu primeiro dever iluminar o povo com o conhecimento prático e com a ciência evolucionista. A influência dos positivistas foi preponderante também nos anos sucessivos, quando o movimento dos radicais passou a assumir novas formas: o anarquismo³ e o populismo.⁴

Já nos finais do século XIX, como reação à difusão do capitalismo, nasceu um dos movimentos revolucionários mais importantes da história russa: o marxismo. O movimento social democrático marxista, que no século XIX teve uma forte expansão, sobretudo entre os estudantes das universidades, fez próprias as ideias políticas, econômicas e filosóficas de K. Marx e F. Engels. Alguns estudantes como P. Struve, S. N. Bulgakov, N. A. Berdejaev, S. L. Frank vislumbraram nessas ideias a possibilidade de solução socioeconômica para os graves problemas enfrentados pela Rússia. Outros ainda – chamados de marxistas revolucionários, como G. V. Plechanov, V. I. Lenin – encontraram no marxismo um fermento ideológico apto para estimular o crescente movimento revolucionário entre os operários. No primeiro decênio do século XX o marxismo, misturando-se sobre o terreno fértil do pensamento positivista da *intelligentsia*⁵ russa, teve um grande sucesso. Construído sobre

³ O maior representante do anarquismo russo foi M. Bakunin. Ele sustentava a ideia de que a revolução facilitaria o nascimento de uma sociedade coletivista e anárquica, formada por tantos grupos de produtores que promoveriam a extinção de qualquer forma de autoridade, seja aquela do Estado seja aquela de Deus. De fato, a ideia de Deus para Bakunin era considerada como a absoluta negação da liberdade humana e todas as religiões, em particular o cristianismo, eram para ele a causa da pobreza, da submissão e do aniquilamento do homem.

⁴ O populismo – animado pela ideologia socialista-positivista – foi o movimento formado por camponeses que constituíam a maioria da população russa. Inicialmente, eram contra a política porque os populistas esperavam realizar a revolução (antizarista e anticapitalista) com uma espécie de processo interno de regeneração social segundo os ideais da *obščina*, que era a antiga organização urbana dos camponeses russos de tipo coletivista. Entretanto, no final do século XIX os populistas entram na política e se transformam em movimento nacional-revolucionário, com grande atuação no cenário político russo. De fato, o movimento organizou, em 1881, o atentado a Alexandre II. Guiados por P. L. Lavrov e N. K. Michajlovskij, tornaram-se o partido mais influente e numeroso da *intelligentsija* até o advento do marxismo.

⁵ Esse é um conceito fundamental e complexo que pode ser compreendido em importantes obras, como: M. Raeff, *Origins of the Russian intelligentsia: the Eighteenth-century nobility*, New York, Harcourt, Brace, 1966; I. Berlin, *Pensadores Russos*, São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

as bases da dialética materialista e fundado sobre uma concepção materialista da História, o marxismo ocupou o lugar dominante na cena filosófica russa.

Mas o fascínio pelas ideias positivistas e marxistas da *intelligentsia* não foi compartilhado por todos, aliás, provocou o nascimento de um novo movimento entre os intelectuais, animados pela ideia do retorno aos antigos ideais religiosos e nacionais russos e pela convicção de que somente a fidelidade – intelectual e prática – a esses elementos seria capaz de dar uma resposta convincente às tendências, quer ao individualismo capitalista, quer ao socialismo marxista, ambos incompatíveis com a antiga tradição e cultura russa.⁶ O desenvolvimento dessa mudança de direção espiritual e religiosa da consciência russa foi gradual, mas decisivo, de tal modo que, no final do século XIX, já se fala de uma nova idade medieval e de um grande renascimento espiritual russo. Contudo, esse período foi extraordinário para o desenvolvimento da filosofia religiosa russa – com o seu culmine entre as duas revoluções de 1905 e 1917 – e foi batizado como idade da prata pela fecundidade da produção filosófica, literária e crítica. Um dos primeiros e mais significativos protagonistas do renascimento espiritual russo foi, sem dúvida, V. S. Solov'ëv, considerado por muitos jovens filósofos russos daquele período o símbolo da reação antipositivista. Ele, de fato, foi o primeiro a se ocupar com a elaboração de uma proposta filosófica que poderia ser a resposta para o drama da sociedade russa ameaçada pelas ideias positivistas e materialistas. Segundo Solov'ëv, “a fé religiosa e o heroísmo moral preservam o homem individual e o seu amor do risco de serem absorvidos pelo ambiente material circundante” (SOLOV'ËV, 1894/1992, p. 110). A sua reação ao positivismo, apoiado imediatamente por D. S. Merežkovskij, V. V. Rozanov e L. I. Šestov, tornou-se um grande movimento de reflexão filosófico-religioso que favoreceu a passagem do marxismo ao idealismo e, sucessivamente, provocou o retorno de alguns personagens, como Struve, Berdjajev, Bulgakov e Frank à Ortodoxia. Todos eles seriam futuros protagonistas da filosofia religiosa russa em estreita ligação com a tradição cristã.

A principal exigência para os filósofos frente ao desafio desse período foi formular uma resposta ao reducionismo e ao subjetivismo da *Weltanschauung* positivista que, construída no espírito de rejeição à metafísica e de negação do outro, conduzia seja a uma divisão dos saberes da ciência e da filosofia, seja à desagregação psicológica e espiritual do ser humano. Tudo isso nascia de um longo processo de cisão no pensamento e na cultura moderna, entre transcendente e imanente, entre o inteligível e o empírico, entre o espiritual e o material, entre a fé e a razão. Eis por que os filósofos

⁶ Sobre esse tema ver: P.C. Bori-P. Bettolo, *Movimenti religiosi in Russia prima della rivoluzione* (1900-1917), Brescia: Queriniana, 1978.

russos da “idade da prata” sentiam a urgência de uma nova *Weltanschauung*, capaz de superar essa cisão e que fosse promotora de uma visão integral do ser humano e da realidade. “A exigência de uma completa e multiforme concepção do mundo” – escreve um dos mais jovens filósofos do movimento antipositivista P. A. Florenskij em 1904 – “se expande na sociedade como uma série de explosões; trata-se não só de uma exigência da razão, mas antes de tudo, de uma profunda sede do ser humano” (1904/1994, p. 70).

Na época, o melhor modelo dessa concepção de mundo na filosofia foi construído por Solov’ev, a partir da ideia de *vsejedinstvo* (unitotalidade). É uma filosofia elaborada, portanto, sobre a convicção de que a humanidade, o mundo e todo o universo são chamados a participar ontologicamente ao processo da gradual atuação de um Ideal absoluto que, de qualquer modo, é constitutivo da realidade criada: a realização de uma unidade do todo, ou melhor, da instauração de um organismo teândrico que, no fim dos tempos, abarcará tudo e todos em um só “organismo universal”. A ideia da unitotalidade para a qual convergem as grandes intuições, sejam do idealismo alemão (FICHTE, HEGEL, SCHELLING), sejam aquelas da tradição eslávica (KIREEVSKIJ, CHOMJAKOV, AKSAKOV, SAMARIN) tornam-se o patrimônio da filosofia religiosa russa da idade da prata e representam o horizonte hermenêutico das suas propostas filosóficas.

A preocupação era elaborar uma filosofia que servisse de base para uma nova concepção do mundo e, ao mesmo tempo, pudesse constituir-se em fundamento para uma perspectiva gnosiológica animada pela ideia do conhecimento integral. Deveria se tratar de uma gnosiologia que, por um lado, fosse aberta à visão metafísica do mundo e, por outro, estivesse em sintonia com a realidade concreta. Somente graças a essa gnosiologia se poderia falar de uma nova filosofia definida por Trubeckoj como “idealismo concreto”, por Berdjaev como “realismo transcendente”, por Bulgakov como “ideal-realismo”, e por Florenskij denominada como “metafísica concreta”.

Assim, a relação entre a gnosiologia e a ontologia torna-se mais evidente. Eles estavam convencidos de que não se pode falar de um realismo gnosiológico se o conhecimento não nasce do estupor diante do mistério do ser, cuja impressão nos leva a reconhecer como cada realidade tem uma sua existência e está permeada pelos coágulos do ser e sujeitos às próprias leis. Em suma, “nada do que existe pode ser considerado como material indiferente e passivo” porque toda a realidade é “provida de uma estrutura e uma organização interior” (FLORENSKIJ, 1922/2012, p. 53). Os filósofos russos, por sua vez, eram conscientes de que a nova gnosiologia convidava a uma inevitável superação da dogmática e da ontologia tradicional. Segundo Frank (1923, p. 257-258), a “nova ontologia deve conceber o ser não como transcendente

ao nosso conhecimento, mas como absolutamente imanente” e dar-se a nós de modo originário como algo que supera até mesmo a contradição entre o sujeito e o objeto do conhecimento. O enraizamento ontológico dessa filosofia faz que o conhecimento integral só possa ser um evento de participação no mistério da realidade que, no fundo, é evento de encontro com a sua verdade e a sua luz interior, cujos brilhantes raios provêm da Luz eterna.

Pode-se intuir que, para essa filosofia/gnosiologia realista, o ato de conhecimento identifica-se com o ato de fé em Deus e o conhecimento integral com o conhecimento por fé, enquanto se reconhece em Deus a origem do ser, Aquele que é eixo imóvel e eterno de toda a existência.

No entanto, mesmo aderindo plenamente a essa ideia da gnosiologia, os filósofos da idade da prata sempre seguiram diferentes caminhos para concebê-la, construindo sobre o terreno de tal concepção uma reflexão filosófica própria, criativa e original. Daremos agora a palavra a Berdjáev, Bulgakov, Frank e Florenskij, quatro grandes filósofos russos os quais – tendo percorrido o mesmo caminho de retorno do marxismo à metafísica religiosa e compartilhado a mesma sorte ao experimentar o sofrimento da expulsão da pátria e da vida no exílio – desenvolveram a partir da ideia do conhecimento integral um sistema de pensamento original. Cada um deles, é claro, com os típicos e inconfundíveis percursos de especulação e com as temáticas preferidas de reflexão.

O conhecimento como experiência viva e a realidade como pátria do ser

A gnosiologia realista de Berdjáev, chamado de solitário “cavaleiro do espírito” (ZERNOV, 1963/1978, p. 162), que por sua originalidade “rompia todos os esquemas” (EVDOKIMOV, 1970/1972, p. 160), foi desenvolvida a partir da matriz filosófica existencialista, cujo sentido e conteúdo revelam-se na sua famosa declaração: “Para mim um filósofo existencialista é aquele cujo pensamento exprime a unidade entre história pessoal e aquela mundial” (BERDJAEV, 1949/1990, p. 96). Segundo esse filósofo, o verdadeiro pensar e a verdadeira filosofia só podem nascer do engajamento concreto e vital do homem no meio da História, um “estar” que pressupõe o seu existencial envolvimento. Eis por que, para Berdjáev, no centro da filosofia deve estar o homem, o sujeito existente. Para ele, de fato, “a filosofia é como uma luta” (BERDJAEV, 1949/1990, p. 96) do homem com a vida. Mas, procuremos seguir mais de perto a sua concepção gnosiológica.

Antes de tudo, é necessário dizer que Berdjáev confirma a estreita ligação entre o conhecimento e o ser, compreendido não como algo abstrato e somente pensado, mas concreto, determinado e existente. Berdjáev afirma

“(…) não é na psicologia ou em qualquer outra ‘logia’ que se devem buscar os pressupostos da gnosilogia, mas nas próprias forças do ser, porque os sólidos fundamentos do conhecimento encontram-se no ser e não no pensar distanciado do ser” (BERDJAEV, 1911, p. 70). Ele, ao mesmo tempo, sublinha o primado do ser frente ao conhecimento, enquanto o conhecimento é imanente ao ser, desenvolve-se no seio do ser e com o ser. Para conhecer, portanto, é necessário interrogar o ser. O ponto central de tudo está em compreender como é possível aproximar-se do ser, se, por sua vez este é algo que “em nenhum sentido depende do pensamento e do conhecimento” (BERDJAEV, 1949/1990, p. 96) e, além disso, como compreendê-lo se ele não pode ser objetivado com um simples conceito? A resposta de Berdjáev é clara: a realidade circundante é a pátria do ser e, por isso, é necessário voltar-se para ela. E a via para realizar isso é o próprio homem.

É claro o acento antropológico da filosofia de Berdjáev, mas ela emerge com muita determinação sobretudo na sua gnosilogia. Para ele, de fato, só uma pessoa concreta com a sua determinada existência é o verdadeiro sujeito do conhecimento; porque o homem é um ser vivente que tem a sua casa no seio do ser. Berdjáev (1931/1935, p. 27) explica: “Eu, sujeito de conhecimento, habito originalmente no ser e faço parte dele de modo inseparável. Eu conheço o ser em mim”. É, portanto, em e por meio do homem que se revelam os mistérios do ser, os quais, no fundo, são os objetos que interessam ao conhecimento. Em e por meio do homem compreendido na sua totalidade intelectual, volitiva e emotiva, o que explica, por sua vez, a razão pela qual o conhecimento é uma luta pelo sentido da vida que compreende todo o homem e não só o seu intelecto.

A ideia chave de tal compreensão do conhecimento relaciona-se com a categoria de experiência ou, mais precisamente, de experiência viva. Certo, trata-se de uma ideia presente já nos pais da Igreja, os quais falam da teologia como uma experiência de Deus. Esta, porém, foi interpretada por Berdjáev em uma perspectiva totalmente original. Ele parte da visão da participação ontológica de todos os seres com o Logos de Deus, fundamento ou ordem metafísica de toda a realidade criada. É ele o Mistério e a Verdade⁷ do ser de cada realidade, o Sentido no qual a própria racionalidade humana encontra razão enquanto Ele é o seu fundamento. Por conseguinte, o caminho do conhecimento é a via do Logos. O Logos é o princípio transracional que “está nos fundamentos do pensar e do ser”, um princípio presente, seja no sujeito, seja no objeto do conhecimento, sendo ele a causa da unidade de um com o

⁷ Quanto à relação entre a verdade e a realidade, Berdjáev (1937/1996, p. 51) explica: “A verdade não é uma realidade, nem um corolário do real, ela é o próprio significado da realidade, o seu Logos; a verdade é a qualidade e o valor supremo da realidade”.

outro. No Logos “o processo do conhecer está em função do conjunto vivo, Nele o pensamento é o próprio ser” (BERDJAEV, 1911, p. 119). Unindo-se ao Logos, a razão humana consegue superar a sua existência solitária e individualista, porque Nele “se une organicamente com toda a vida do espírito” (BERDJAEV, 1911, p. 61), com a Alma do mundo e, assim, encontra-se no estado ideal de conhecimento.

Pode-se entender a razão pela qual Berdjaev, ao falar da experiência viva como via do conhecimento, se refira a uma experiência espiritual que ele chama religiosa ou mística. Compreende-se, assim, por que ele na sua *Filosofia da liberdade* identifica o verdadeiro realismo com o “realismo místico” (BERDJAEV, 1911, p. 27). Para ele, o conhecimento, para ser verdadeiro, deve ser um encontro com o Divino na realidade, uma experiência viva e concreta de Deus que corresponde ao evento do revelar-se do próprio Deus. Tal evento tem uma dupla dinâmica. De um lado, ela é ação de Deus, do seu dar-se ao homem que – como se trata do evento da manifestação tão desejada, mas nunca calculável do Mistério no mundo criado – “abala toda a estrutura do ser do homem” (BERDJAEV, 1911, p. 151). De outro lado, não obstante o fato de que a revelação é uma ação que parte de Deus, contudo, ela pressupõe a livre resposta do homem e o seu livre dar-se a Ele. Tal visão do ato do conhecimento faz compreender como é que Berdjaev define o conhecimento também como uma atividade criativa do homem. Se, de fato, o conhecimento é um evento do revelar-se de Deus no mundo por meio do homem, este é ao mesmo tempo uma ação criativa do homem enquanto ele, abrindo-se à esfera do Sentido eterno, faz-se disponível ao nascimento e ao operar de Deus nele e, por meio dele, no mundo. Essa disposição e abertura do ser humano não é outra coisa senão a participação ativa à preparação do evento da nova era do Espírito, a sua efetiva colaboração à revelação dos “céus” e das “terras novas” (BERDJAEV, 1949/1990, p. 196-197), ou seja, a revelação da verdadeira realidade: a divina-humanidade.

A ênfase sobre a centralidade do eu como sujeito do conhecimento poderia fazer pensar que estamos diante de uma concepção subjetivista da gnosiologia. O fato é que, sim, Berdjaev, de um lado, afirma repetidamente que o Logos manifesta-se por meio do homem; de outro lado, porém, insiste que se trata de uma manifestação/revelação que tem seu princípio ativo no próprio Logos, excluindo radicalmente a ideia do homem como um autônomo proprietário ou livre gestor do Divino. Poderíamos dizer que para Berdjaev o Logos manifesta-se através do homem, mas só no evento da sua vida com e em Deus. Para dizer com as suas próprias palavras:

O Sentido – *Logos* – não está no objeto que penetra o pensamento, nem no sujeito que constrói o seu mundo, mas em uma terceira esfera que não é nem objetiva e nem subjetiva, mas onde tudo é atividade e dinâmica espiritual: na vida e no mundo do espírito. Se o conhecimento se realiza no ser e com o ser, então o sentido – *Logos* – se manifesta ativamente, as trevas do ser se iluminam. O conhecimento é a própria vida espiritual (BERDJAEV, 1931/1935, p. 19).

O nosso filósofo insiste sobre a relação entre o conhecimento e a ética, ou melhor, entre o conhecimento e a escolha moral do homem. Não basta pensar – explica – que “a mudança na direção do realismo seja suficiente para poder falar de uma nova gnosiologia; a raiz do problema não está nas gnosiologias racionalistas, nas quais existe sempre alguma coisa de verdadeiro, mas no fato de que o nosso ser torna-se prisioneiro. A ruptura provocada pelo racionalismo estará em vigor até o momento no qual não será completamente erradicada a raiz do pecado” (BERDJAEV, 1911, p. 54). A chegada de tal momento depende do crescimento espiritual e moral do homem. Por isso, o verdadeiro conhecimento (conhecimento integral) “depende da própria realidade do sujeito, do caráter existencial deste, da qualidade da existência do homem que conhece” (BERDJAEV, 1937/1950, p. 14).

A via concreta para a realização do verdadeiro conhecimento é o amor compreendido como diálogo de vida entre o eu e o tu, entre a minha experiência e a do meu próximo. O nosso filósofo está persuadido que o conhecimento do Sentido eterno, da Verdade absoluta, passa por meio do tu de outra pessoa e isso porque sem uma relação com o Outro o sujeito perde a sua verdadeira existência, o seu verdadeiro valor e, portanto, o acesso ao ser. O conhecimento consiste em sair de si, no fazer de si um dom para o outro seguindo assim o exemplo de Jesus no seu sacrifício de cruz e no seu abandono total.⁸

A dimensão espiritual-religiosa do conhecimento

O interesse de Bulgakov pela questão relativa à renovação, seja da filosofia, seja da gnosiologia, caracteriza o primeiro período da sua atividade filosófica (1901-1917). Esse tempo coincide com a sua passagem do marxismo ao idealismo e com o seu retorno à fé ortodoxa. Trata-se de um período no qual emerge o interesse pelos temas de economia política e filosofia, os quais

⁸ Diz Berdjajev: “A experiência do amor é a mais admirável experiência do homem, na qual acontece no tempo presente a transformação transcendente da esfera imanente deste mundo. O amor está ligado com a pessoa e refere-se a relação de uma pessoa com outra. O amor pelo homem diz respeito, porém, não só à relação com Deus no homem, ou seja, com aquilo que é perfeito e belo no ser humano, mas também do homem em Deus, com um que tem uma sua singular individualidade, que é precioso sem precisar olhar para o grau de sua perfeição” (1916/1994, p. 317).

são enfrentados a partir de duas principais convicções, fruto de uma longa e sofrida pesquisa pessoal: aquela a respeito da importância da religião para a filosofia e, ao mesmo tempo, da gnosiologia para a filosofia.

Um dos mais significativos escritos dessa época é o artigo *Problemas fundamentais da teoria do progresso* (1902), no qual, denuncia a debilidade do conhecimento científico positivista. Bulgakov insiste na ideia da necessidade de outro tipo de conhecimento, radicado na religião e aberto à metafísica. Para o filósofo, o problema não está no progresso e desenvolvimento da teoria, mas na aproximação e consideração do objeto do conhecimento:

(...) o conhecimento positivista permanecerá sempre limitado na base de seu objeto, porque estuda somente os fragmentos de uma realidade, a qual continuamente alarga-se diante dos próprios olhos de quem faz a indagação. O desenvolvimento da ciência positiva é sem fim, mas esta abertura infinita representa a força e a fraqueza do conhecimento positivo. É força no sentido de que não existe e não pode ser estabelecido um limite para a ciência experimental no seu movimento progressivo e, por outro lado, é fraqueza no sentido de que este movimento infinito está condicionado precisamente pela impossibilidade de resolver definitivamente o problema para chegar a um conhecimento integral (BULGAKOV, 1902/1984, p. 52).

Desse modo, é evidente que o positivismo não poderá nunca chegar a ser a solução do problema mais urgente do conhecimento, ou seja, resposta à necessidade de um completo e pleno conhecimento. Mas é exatamente esse problema, segundo Bulgakov, que sempre esteve no centro do interesse do homem:

Para o homem, como ser relacional, é infinitamente mais importante de qualquer especial teoria científica a resposta à pergunta sobre o que constitua o mundo no seu conjunto, qual seja a sua substância, se tem sentido e fim racional, se a nossa vida e o nosso fazer tenham algum valor, sobre a natureza do bem e do mal, etc. Em uma palavra, o homem se interroga e não pode deixar de interrogar-se sobre o como, o porquê e sobre qual objetivo estão constituídas as coisas (BULGAKOV, 1902/1984, p. 53).

A solução de todas essas perguntas e, por conseguinte, também do problema de um conhecimento completo ou integral, pertence à esfera do pensamento metafísico, cujo berço é a religião. A tensão na direção da integridade (pessoal e universal) é, de fato, aquilo que caracteriza a religião em si. Para Bulgakov a religião:

(...) é um ativo sair dos limites do próprio eu, o vivo sentimento da ligação do eu finito e limitado, o alargar-se do nosso sentimento ao infinito na tensão em direção a uma completude inalcançável. Só a religião estabelece uma ligação entre a mente e o coração do homem, entre convicções e atos (1902/1984, p. 55).

Como tal a religião tem um conceito do conhecimento completamente diferente daquele do pensamento científico-positivista. A religião não está satisfeita com um conhecimento racional, fruto de um pensamento reflexivo, mas tem um seu próprio modo subjetivo de adquirir indiretamente, indutivamente, as verdades que lhes são necessárias:

E este modo de conhecimento intuitivo (se aqui se pode aplicar a palavra “conhecimento”, ligada inseparavelmente ao pensamento discursivo e, por consequência, as provas e as possibilidades de provar) se chama fé. A fé é o modo de conhecimento sem provas, o fundamento das coisas esperadas e a prova daquelas que não se veem (cf. Hb 11,1), segundo a esplêndida descrição do apóstolo Paulo. Somente ela torna indubitável aquilo que aparece incerto como todo o objeto de conhecimento humano, só ela acende com o calor do coração o frio conhecimento teórico e torna-se o fundamento da conduta não só externa mas também interna, não só dos atos, mas também dos sentimentos (BULGAKOV, 1902/1984, p. 87).

Todas essas ideias foram retomadas e aprofundadas mais tarde na *Filosofia da economia* (1912), tese de Bulgakov em economia política, onde, sob o horizonte de uma análise crítica da filosofia racionalista-positivista, vem apresentado um tipo novo de filosofia, ou seja, a filosofia econômica, animada por uma visão integral ou sofiânica do mundo. O autor da obra, não escondendo a sua simpatia pela *Naturphilosophie*, de F. W. J. Schelling, reprova o positivismo pela sua mortificante lógica de causalidade que, operante nas esferas abstratas do pensamento racional e no horizonte de uma visão mecanicista da natureza, causou uma total ruptura com a realidade viva. O positivismo conseguiu fragmentar a realidade, estudando-a nos seus mínimos particulares, mas não conseguiu conhecer a sua alma e o que faz dela um único conjunto, um único órgão vivo. Mas é exatamente essa alma que deve ser levada em consideração no relacionamento do homem com o mundo, com a natureza. Por trás da natureza é necessário ver a *natura naturans*, o fogo eterno do Logos, a Eterna feminilidade, a Sabedoria celeste que é a verdadeira, objetiva realidade do mundo criado, a Vida da qual, como no seio materno, nascem em número infinito as suas expressões. O verdadeiro agir (economia), e portanto, também o pensar do homem, não deveria ser outra

coisa que epifania desta Vida. E isto é possível porque o homem possui, de qualquer modo, uma relação de parentesco com o mundo da *natura naturans*: ele traz consigo o raio da Sofia divina “que lhe permite contemplar o Sol” (BULGAKOV, 1912/1993, p. 143).

A fim de que se possa evitar a parcialidade e a superficialidade da atividade do pensamento e esta sirva para fazer resplandecer o verdadeiro e objetivo rosto da realidade, é necessário a abertura de tal ato à dimensão vital\sofiânica, pois o pensamento deve ser gerado na e a partir da vida, como uma sua “inevitável hipótese” (BULGAKOV, 1912/1993, p. 61). Nesse sentido, é possível também afirmar que o pensar do homem, como toda outra sua atividade, não tem em si nenhuma novidade metafísica. Isto corresponde a uma espécie de *anamnesi* – aquela da qual já tinha falado Platão – compreendida em sentido metafísico. Trata-se de criar não determinada imagem, mas uma semelhança que já foi representada, de “reproduzir por meio de um ato livre e por um histórico processo de trabalho aquilo que existe desde sempre como um arquétipo ideal” (BULGAKOV, 1912/1993, p. 159). Para Bulgakov, a incapacidade do homem de criar uma nova vida evidencia o limite absoluto da criatura, porém, por outro lado, afirma-se a dependência originária com relação ao Deus dos vivos que fez brotar toda a vida do fogo do seu amor Criador. Desse modo, Bulgakov entende que os processos históricos e cósmicos permitem “que este fogo penetre, aqueça, ilumine toda a criação e toda a natureza” (BULGAKOV, 1912/1993, p. 161-162).

O mesmo caráter de *anamnesi* deve ter também o conhecimento. Esse deve interessar-se da verdade não como se fosse um objeto de conhecimento, mas como se fosse a expressão da única Verdade, que por si só não pode ser abarcado por um pensamento teórico. Tal conhecimento tem uma dinâmica paradoxal, já que para percorrer tal caminho é necessário um processo de suspensão do conhecimento prévio a respeito de todas as coisas. Todas as verdades particulares estão escondidas na profundidade da experiência imediata da Verdade, estão na profundidade do ser. Por conseguinte, não se pode falar de nenhuma contradição entre o sujeito e o objeto do conhecimento, mas somente da sua identidade. Desse modo, conhecer consiste em participar na vida da própria Verdade, significa conhecer as verdades particulares a partir de dentro da Verdade, reconhecendo em cada coisa uma parte do único organismo universal (Cf. BULGAKOV, 1912/1993, p. 72-73).

Mas como é possível chegar a tal visão\conhecimento? A resposta de Bulgakov é semelhante àquela de Berdjaev: ocorre que o sujeito do conhecimento saia de si, se transfira para o objeto, fazendo ele próprio a experiência real e concreta da participação à sua esfera objetiva ou “sofiânica” (BULGAKOV, 1912/1993, p. 121), entrevedo a luz divina do Logos, sem a qual

“nada foi feito de tudo o que existe” (Jo 1.3). Tudo isso é possível quando o homem se encaminha sobre a “via intuitiva” da fé, da religião (BULGAKOV, 1912/1993, p. 172). Uma explicação mais profunda dessa ideia torna-se um dos temas mais importantes da obra sucessiva de Bulgakov, intitulada *A luz sem ocaso* (1917), que pode ser considerada uma avaliação do próprio itinerário filosófico-religioso e, contemporaneamente, a primeira pedra da sua futura obra teológica.

Em contato com essa obra, podemos nos dar conta que o autor está cada vez mais interessado no problema do conhecimento, mas esse não é enfrentado filosoficamente, mas numa perspectiva teológica. Ele reconhece a categoria chave do conhecimento na fé, que é uma via de conhecimento muito particular, no sentido do conselho do apóstolo de fazer-se “louco para tornar-se sábio” (1 Co 3.18). Mas tal conhecimento “é gerado não a partir das fórmulas do catecismo, mas pelo encontro com Deus, graças a uma experiência religiosa” (BULGAKOV, 1917/1994, p. 29). Esta, do ponto de vista objetivo, pode ser definida como revelação, enquanto por meio da fé Deus se revela ao homem. Assim, o Transcendente por excelência envolve-o na sua presença. Esse ato de união entre Deus e o homem, porém, requer também um empenho ativo por parte do ser humano. Pode-se formular nos seguintes termos: “a fé exige o amor, uma concentração da vontade, um empenho de toda a personalidade do homem e não é uma percepção passiva, mas um sair ativo de si mesmo, um libertar-se do jogo deste mundo” (BULGAKOV, 1917/1994, p. 34). Como tal, o ato de fé não é um ato individual. Trata-se de um ato comunitário ou eclesial, também porque a própria verdade religiosa tem um caráter universal, católico e em conformidade “ao todo e não diretamente a esta ou aquela das suas partes” (BULGAKOV, 1917/1994, p. 53). Consequentemente, todos aqueles que aspiram ao conhecimento da Verdade encontram-se em unidade com ela. Pode-se dizer no espírito das palavras da liturgia bizantina: amemo-nos uns aos outros, para confessar a fé em um só espírito.

Um elemento típico e constitutivo do conhecimento religioso é o dogma. A sua função nasce daquilo que ele é em si: uma sintética formulação do juízo religioso, e *a priori* definido partindo de uma experiência religiosa viva. Ou seja, o dogma é uma fórmula destinada a mostrar o justo caminho a fim de que determinada verdade de fé possa ser revivida novamente, como um novo encontro pessoal do homem com Deus. Nessa ótica, portanto, os dogmas “podem ser comparados às pedras milenares, colocadas ao longo do reto caminho da vida religiosa, do seu normal crescimento. Os dogmas são os hieróglifos dos mistérios religiosos que são legíveis somente a partir e na medida de uma experiência religiosa” (BULGAKOV, 1917/1994, p. 68).

Como emerge dos escritos teológicos de Bulgakov, um dos dogmas mais significativos é aquele da Santíssima Trindade. Este convida o homem, feito à imagem e semelhança de Deus-Trindade, a redescobrir a sua natureza vivida no horizonte de *sobórnost* (ser em relação), a participar, como uma nova hipóstase radicada na Hipóstase do Filho, na unidade de amor das três hipóstases divinas, e, como irmão de todos, à unidade da humanidade segundo o desejo de Jesus: “para que todos sejam um, como Tu, Pai, estás em mim e eu em ti” (Jo 17.21). Em outras palavras, o dogma trinitário faz recordar ao homem aquela que é a verdadeira dinâmica do seu viver e agir, pensar e conhecer: o amor recíproco, ajudando-o a reconhecer o espaço verdadeiro do seu encontro com a Verdade: a unidade no amor que faz dos muitos um único Corpo, a Igreja.

A intersubjetividade do conhecimento

Quanto à filosofia e, em particular, à gnosiologia de Frank, a sua resposta ao desafio do positivismo foi formulada com certos termos e numa lógica que estão em profunda sintonia com as ideias que acabamos de apresentar de Berdjajev e Bulgakov. No entanto, a filosofia e a gnosiologia desse filósofo-místico russo têm uma sua peculiar originalidade que convida a reconhecer nele “o maior pensador russo do exílio dos últimos dois séculos” (ZERNOV, 1978, p. 172). Uma originalidade que deriva, entre outras coisas, do seu incessante interesse pelas questões antropológicas e éticas, repensadas com rigor no horizonte hermenêutico da ideia de Solov’ev da unitotalidade. Somente Frank – sublinha a este propósito V. V. Zen’kovskij – “falou até o fim e conseguiu levar à extrema clareza a doutrina sobre o homem formulada dentro do sistema da Unitotalidade e está nisto o seu gigantesco mérito” (ZEN’KOVSKIJ, p. 83).

A consciência da profunda dilaceração do pensamento moderno está na base da reflexão filosófica de Frank que, no fundo, não é outra que a crise da gnosiologia. O caminho para a solução está na superação do racionalismo abstrato, que provocou a ruptura entre o sujeito e o objeto, entre o conhecer e o ser. Certo, tem razão quem diz que conhecer é diferente do ser, mas esta é só uma parte da verdade. Porque se é verdade que, por um lado, podemos chegar – por meio do conhecimento abstrato – a reconhecer a diversidade entre o ser e o nosso conhecimento, é também verdade que se pode falar da identidade desses dois elementos. Neste sentido, o conhecimento pode ser definido como:

A viva posse do ser, conhecimento-intuição, conhecimento-vida. Em razão deste conhecimento reconhecemos o ser não como algo que foi construído

por nós, mas no modo do nosso conhecimento, ou seja, no modo como possuímos algo na nossa existência. Nós podemos conhecer o ser enquanto nós mesmos existimos, vivemos, enquanto em nós aparece aquele de per se evidente fundamento primário do ser que chamamos vida (FRANK, 1923, p. 262-263).

E é só esse tipo de conhecimento que – segundo Frank – pode satisfazer plenamente a alma russa, porque a sua concepção ontológica da verdade está ligada à concepção do conhecimento como experiência. A alma russa, de fato, na pessoa dos seus melhores representantes, como F. Dostoevskij, L. Tolstoj ou V. Solov’ev, sempre desejou encontrar “aquela verdade que, por um lado, teria explicado e iluminado a sua existência e que, por outra parte, poderia se tornar o fundamento da sua autêntica e justa vida” (FRANK, 1925/1992, p. 490). Esta tinha sempre identificado a verdade com uma “existência viva e ontológica que o homem deve compreender, e à qual deve abandonar-se totalmente” (FRANK, 1925/1992, p. 490), reconhecendo, ao mesmo tempo, o critério, o caminho e o lugar do conhecimento da verdade na experiência vital que, no fundo, é a experiência de fé, entendida como “penetração mística no próprio ser” (FRANK, 1925/1992, p. 478).

As últimas afirmações presentes na obra *Concepção russa do mundo* (FRANK, 1925/1992) não são somente uma descrição de alguns traços específicos da filosofia russa. Elas revelam as marcas de uma gnosiologia fundada sobre o realismo metafísico, ou seja, sobre a convicção que “a realidade na sua vital concretude é algo mais amplo do que qualquer outra realidade objetiva” (FRANK, 1956, p. 41), enquanto é composta não só do estrato material, empírico, mas também daquele ideal, espiritual. Quanto ao homem, o seu estrato espiritual representa o conteúdo autêntico do seu eu com a capacidade de transcender, de sair para além dos confins do mundo objetivado, entrando na esfera transracional. O fato é que a sua transcendência para fora de si corresponde ao mesmo tempo à sua transcendência para dentro de si, nas suas profundidades ontológicas. O caminho para a realização disso é o amor que representa o máximo grau do conhecimento integral. Amar significa conhecer a verdadeira realidade de outra alma, a sua infinita e inexaurível profundidade existencial. No amor, negando-se a si mesmo, o amante abandona-se completamente ao amado, transfere para ele – sem nunca deixar de ser ele mesmo – o centro de gravidade do próprio ser. Por sua vez, também o amado faz o mesmo transferindo para o amante a sua morada. O efeito dessa dupla transferência é racionalmente impossível de conceber: o eu se perde a si mesmo no tu e é justamente por esta razão que se encontra a si mesmo, enriquecido pelo dom de um tu (FRANK, 1977, p. 185). Por outro lado, se há reciprocidade nesse perder-se e encontrar-se, então o eu

de cada um dos dois é gerado para uma existência mais rica e sapiencial: o nós como encontro do eu com o tu, unidade do tudo, transforma-se numa existência modelada pelo exemplo do Arquétipo divino. E esse é o caminho que leva a Deus.

O caminho do conhecimento integral é, portanto, o ato de amor, compreendido como uma completa renúncia ao desejo de possuir, dominar e conhecer. No fundo, para o nosso filósofo, trata-se simplesmente de repropor o ideal paulino da sabedoria revelada aos ignorantes. Pode-se falar também da ideia da douta ignorância de Cusano. O conhecimento, de fato, não é outra coisa senão uma humilde busca do silêncio do coração, um estado de ânimo que purificado pelo amor passa a ser inteiramente espera. Segundo Frank, o conhecimento “é um dom que a pessoa recebe, fruto de um ato de comunhão da pessoa com a luz que provém do exterior” (FRANK, 1977, p. 141).

4. A tese do realismo do conhecimento

Para Florenskij, o ato do conhecimento não é apenas gnosiológico, mas ontológico, não só ideal mas algo real. Por isso, a beleza da sua exposição encontra-se na concepção elaborada a respeito do conhecimento como “saída real do sujeito que conhece de si mesmo, ou ainda, um real ingresso daquele que conhece no conhecimento, uma união real do sujeito que conhece com o que será conhecido” (FLORENSKIJ, 1914/1974, p. 114). Essa noção de conhecimento constitui a tese fundamental de toda a filosofia russa elaborada no oriente cristão e nos faz vislumbrar diferentes consequências, tanto para o nosso fazer ciência teológica, quanto para o encontro na clínica psicológica.

Florenskij permanece fiel ao desejo de elaborar e promover uma visão global do mundo mesmo quando, depois da revolução socialista de 1917, começa a ser penalizado por parte do novo regime pelo fato de ser sacerdote e, sobretudo, por ser uma testemunha extraordinária da realização do diálogo entre a fé e a ciência. De fato, depois do fechamento forçado da Academia teológica de Moscou, onde havia ensinado história da filosofia, e depois de uma breve experiência como docente junto ao Atelier de arte e técnica do Estado, ele se dedica aos experimentos e à pesquisa científica. A partir de 1921, dirige as pesquisas financiadas pela Administração central para a eletrificação da Rússia, e a partir de 1930, torna-se vice-diretor do Instituto eletrotécnico K. A. Krug e, no ano seguinte, membro da Direção central para o estudo do material eletroisolante, e – de modo extraordinário – em todos esses cargos mantém uma aproximação “mística” ao real, ao mundo e à vida. É uma perspectiva que, se pode intuir, está nele intimamente ligada com a fé em Deus e com a convicção – a mesma que fez exclamar o apóstolo Paulo: “nele (Deus) nós vivemos, nos movemos e somos” (At 17.28) – que

o mistério da presença de Deus no coração do real, ou seja, em tudo aquilo que existe, é um dado de fato que deveria ser levado a sério também pela ciência. E Florenskij mantém a mesma convicção quando, em 1933, foi preso, torturado, e levado para os campos de concentração. Segundo Valentini (2012), essa percepção da complexidade do real mostra como Florenskij, fiel guardião da tradição dos pais da Igreja, soube elaborar uma nova filosofia da pessoa com a negação de toda a forma de abstração e a favor da concreta revelação da pessoa. Essa revelação da pessoa na sua integridade se dá na busca interior: “Existe um grande coração querúbico na nossa alma, mas ele está escondido no mistério invisível aos olhos da carne. Deus colocou no homem o seu dom maior: a sua imagem” (FLORENSKIJ, 1999, p. 176-177).

Pode-se acrescentar que a concepção que tem o pensador russo sobre a gnosiologia pode ser definida, à luz do atual desenvolvimento do pensamento filosófico e da epistemologia da ciência, como um modelo de um pensamento complexo. E é por esse motivo que será necessário determos sobre o conceito de Florenskij a respeito da complexidade do real e acerca da teoria do “conhecimento global” correspondente a esse conceito que dá claros sinais de grande atualidade. Essa percepção do real, por sua vez, não tem nada de esotérico, mas deve ser compreendida à luz da teoria do símbolo que Florenskij (2007) elabora e considera fundamental para o seu pensamento. Essa diz que tudo o que aparece, isto é, o fenômeno, não é outra coisa senão a porta na direção de algo ainda maior, que está além, o *noumeno*. Algo que é realmente presente no fenômeno, fundando o seu ser (enquanto fenômeno) e dando-se a conhecer por meio dele. Tal teoria vê no real um conjunto de inumeráveis níveis ou estratos – semelhante a uma cebola feita de tantos “véus” – que são interdependentes e reciprocamente comunicantes e do qual se pode dizer que o nível mais na superfície tem o seu fundamento naquele escondido que está além deste e do qual aquele mais na superfície é o símbolo.

Conclusão

O realismo russo, do início do século XX, nasce como expressão da urgência de renovação – no espírito da metafísica religiosa – da filosofia e, em particular, da gnosiologia. É um período que representa, sem dúvida, extraordinários avanços dentro da história do pensamento russo. De um lado, temos uma época marcada pela imponente potencialidade intelectual e espiritual e pela insólita concentração dos maiores filósofos de toda a história da filosofia russa com uma produção filosófico-teológica abundante e significativa. De outro lado, constata-se a seriedade com a qual os seus protagonistas entram no debate dos mais urgentes problemas do pensamen-

to e da cultura moderna, um diálogo rico de ideias e intuições de relevante atualidade também para a contemporaneidade. Conforme aponta Safra, esses autores foram testemunhas do esfacelamento cultural e do sofrimento vivido por todo um povo pelas condições anti-humanas em que foram colocados, por isso, nestes textos “são discutidas questões presentes não só na Rússia do início do século XX, como também, em tom profético, os problemas de nosso tempo, em que a natureza humana se estilhaça” (SAFRA, 2004, p. 33). Os filósofos-teólogos russos Berdjajev, Bulgakov, Frank e Florenskij, tendo como ponto de partida os temas do conhecimento integral, da intersubjetividade e da pessoa humana no seu relacionamento com o mistério, elaboraram uma concepção de mundo que se abre à compreensão integral da cultura. Por essa razão, a seguir, agrupamos três núcleos conclusivos das nossas reflexões evidenciando as principais contribuições dos autores.

Uma primeira reflexão refere-se à relação entre a filosofia e a teologia, a razão e a fé. Uma relação que tanto para a filosofia quanto para a teologia apresenta-se como um desafio contínuo provocando reações que geralmente são contraditórias. Há, de um lado, quem descreve essa relação como difícil ou até mesmo impossível, sustentando que a filosofia, ao reivindicar a própria autonomia e autossuficiência a partir da “dúvida filosófica”, não pode comprometer-se com a fé e aceitar a verdade da última. A vocação da filosofia é aquela de seguir os traços de uma verdade que se pode somente buscar, não crer. De outro lado, há os que rebatem com muita insistência a importância de tal relação, falando de recíproca “dependência” entre teologia e filosofia. Quanto àqueles que sustentam a segunda posição como, por exemplo, M. Ruggeninni, é necessário dizer que se baseiam em uma concepção da revelação de Deus que está em tensão com a original experiência bíblico-cristã da revelação.⁹

A relação entre a filosofia e a teologia será sempre mais real e profícua se tanto uma como a outra tiverem a coragem de reconhecer a necessidade de livrar-se dos preconceitos recíprocos, seja de caráter epistemológico, seja de ideológico, os quais se acumularam com o tempo e provocaram o recíproco isolamento. Tal renovação poderia ser definida como um retorno às origens cuja importância, como emerge claro dos escritos dos filósofos da idade da prata, foi já salientada nos princípios do século XX.

Quanto à filosofia, é necessário que ela reconheça “a origem religiosa do próprio indagar” (RUGGENINI, 1997, p. 243), com a consciência de que à margem da experiência religiosa corre-se o risco de reduzir as próprias perguntas em função da elaboração de metodologias finalizadas ao cálculo

⁹ Ver o livro: M. Ruggenini, *Il Dio assente. La filosofia e l'esperienza del divino*. Milano: Bruno Mondadori, 1997.

daquilo que acontece no mundo. Desse modo, sufoca-se o sentimento de estupor pela diferença do mundo fazendo perder a profundidade das relações com as coisas. O segredo da experiência religiosa é o mistério da alteridade que, na sua concepção absoluta, é o mistério da existência, nas condições da finitude, do Outro; d'Aquele que não se deixa completamente abarcar e dar-se a conhecer, e que, no entanto, é mais próximo do ser humano do que ele mesmo. Em síntese, pode-se dizer: a filosofia é chamada a redescobrir com estupor que o mundo é o evento do divino, aliás, que o ser humano participa a tal evento por causa do seu próprio ser, e que o mistério da sua finitude está exatamente em poder estar disponível a uma sempre nova experiência do divino. Só por meio do reconhecimento consciente e sem temor da sua própria origem e na fidelidade a essa tradição que, portanto, a filosofia pode reencontrar a própria liberdade de experiência e de interrogação.

Com relação à renovação da teologia, parece sugestivo citar algumas passagens do artigo *Dogmatismo e dogmática*, de Florenskij (1906), dedicado exclusivamente a esse tema. O jovem estudante da Academia teológica de Moscou escreve:

O nosso sistema dogmático apresenta-se tão chato e tedioso que não encontramos nem mesmo tempo para polemizar com ele; aquele que o elogia reconhece que a dogmática é boa, mas não para ele mesmo, mas para outrem. Em uma palavra pode-se resumir dizendo que ele existe não para a vida e nem para as pessoas, ele é conservado mas não se sabe bem para quem (FLORENSKIJ, 1906/2014, p. 147).

A causa principal dessa situação está no fato de que Deus representa somente um objeto exterior do conhecimento. A vida – constata Florenskij – está separada da dogmática e há uma cisão entre a experiência e os conteúdos doutrinários: “Na dogmática entrou o dogmatismo, eis a razão da nossa frieza diante das suas maravilhosas formas mas que para nós estão privadas de vida” (FLORENSKIJ, 1906/2014, p. 150). O caminho de saída está na surpresa pelo real e no reconhecimento de que devemos ser adoradores de Deus, de um Deus que se revela como Pai. No entanto, para percorrer esse caminho ocorre voltar-se para Jesus que é o único que conhece o Pai e pode nos comunicar tal conhecimento. Assim, trata-se de reviver a experiência que Jesus fez de Deus, deixando-nos guiar como filhos no Filho, no seio do Pai. A substância de tal experiência está – segundo Florenskij – em viver a *kenosi* de si, ou seja, em amar o outro segundo o exemplo de Jesus, que morre por nós na cruz.

Uma segunda reflexão refere-se à intersubjetividade ou à reciprocidade como uma dimensão constitutiva do pensar filosófico, psicológico e teológico.

Como nos vem sugerido com muita lucidez por parte dos filósofos da idade da prata, o verdadeiro pensar nasce da vida compreendida não só como um evento do ser, mas antes de tudo como um evento do ser em companhia. Certo, essa é uma ideia que sempre esteve presente na história do pensamento humano. Mas nos referimos aqui em particular a Platão e ao seu conceito de filosofia, definida como “via maravilhosa”, que introduz na comunhão de vida com a verdade (340 a.C.), que se exercita somente por meio de um “longo estar junto em diálogo” (*sounousía*), aliás, ainda mais, por meio de uma verdadeira e própria “comunhão de vida” (*sužén*). E é graças a tal comunhão que o conhecimento das verdades mais profundas acontece “como uma luz que se acende pelo fulgurar de uma faísca”. Tal conhecimento “nasce na alma e por si mesma se alimenta” (341 a.C.). No fundo, trata-se de uma ideia que, por meio de diversas formas de narração nos são sugeridas também pelas Escrituras. Pode-se pensar, por exemplo, conforme aponta Coda (1997, p. 14-16) na narrativa lucana da experiência dos discípulos de Emaús (Lc 24.13-35): os dois, unindo-se um ao outro no caminho e, sobretudo na comum busca do sentido, das razões daquilo que tinha acontecido, se dão conta de encontrar-se na presença de um Terceiro, o Ressuscitado, que inflama o coração deles introduzindo-os na compreensão da realidade da qual fizeram a experiência. Ou ainda pensemos nas palavras de Jesus no Evangelho de Mateus: “onde dois ou três estiverem reunidos em meu nome, eu estarei no meio deles” (Mt 18.20). Ele, que é o Logos eterno do Pai, a Verdade encarnada, nos assegura que o encontro entre dois ou três no seu nome acontece sempre na sua presença. Estas e outras indicações nos confirmam que o estar juntos é o seio familiar para o conhecimento da Verdade.

Finalmente, uma terceira e última reflexão referente à relação entre o pensar e a cultura. O pensar, seja ele filosófico, psicológico ou teológico, não pode prescindir do fato que ele era, é e sempre será um veículo e um fermento de cultura, compreendido no sentido amplo e profundo da palavra: cultura literária, artística, mas também política, econômica e ecológica. Tal fato exige uma madura tomada de consciência por parte de quem se ocupa desses saberes, como encontramos em Berdjajev, Bulgakov, Frank, Florenskij e em muitos outros filósofos russos da idade da prata. As suas obras, de fato, foram escritas em grande parte com um profundo sentido de responsabilidade pelo futuro do próprio povo e da humanidade que estava ameaçada pela decadência cultural. Berdjajev – no início do século XX – escreveu:

A cultura contemporânea está atravessando um momento de profunda crise e na sua base está o desmoronamento do humanismo. (...) Os melhores homens estão angustiados pela sensação da banalidade e da monstruosidade da cultura,

que se transformou em uma civilização atea e está envenenada pela banalidade da vida. A cultura é sagrada pela sua origem e é simbólica por natureza. Mas a cultura do século XIX e XX distanciou-se das suas fontes sagradas e traiu a própria natureza simbólica. Nela predominou um desejo de vida devorador que termina por eliminar por completo o simbolismo sagrado da cultura antiga e, de fato, a cultura deixou de ser um fato orgânico e integral (BERDJAEV, 1916/1994, p. 415).

A decadência de todo tipo de cultura tem início quando ela não nasce mais do húmus da busca pelo sentido mais profundo da existência e da realidade. Quando o pensar – e por conseguinte o agir – do homem não reconhece mais a sua pessoal responsabilidade com relação à verdade. Nesse sentido, tem razão Florenskij (1924/2010, p. 54) quando escreve que “a cultura, seja nas suas linhas mestras fundamentais, seja nos seus mínimos particulares, é sempre determinada pela orientação da nossa consciência, isto é, pela estrela polar que decidimos seguir para escolher o nosso lugar no caminho da vida”.

O filósofo alemão K. Hemmerle (1996), refletindo sobre a relação entre o pensar e a cultura, diz que o pensamento filosófico e teológico deve estar ligado a uma nova práxis de vida. Uma práxis que – como era a intuição dos filósofos religiosos russos, atraídos pela ideia de unitotalidade – deveria nascer de uma nova e integral visão de mundo, expressão de uma reviravolta necessária em “uma época na qual, como nunca antes, as falácias do pensamento, a caducidade do ser, a problemática do sujeito e da substância, o desaparecimento de Deus, do mundo e do homem, os perigos que ameaçam a liberdade e o sentido tornaram-se pão cotidiano” (HEMMERLE, 1996, p. 67). O que tudo isso representa a nível pessoal? O significado para o ser humano contemporâneo é que ele deve aprender a viver “pensando ao tu e na relação com o nós”, portanto, “é o outro dentro de si, e tornando-nos assim homens que têm dentro de si o mundo com as suas necessidades e os seus interrogativos, com as diversas nações e as tensões do mundo”. O homem de hoje é chamado, antes de qualquer coisa, a participar ativamente ao nascimento de uma cultura da alteridade ou da unidade, fundamento de qualquer expressão cultural. Graças a tal cultura, torna-se possível na opinião do filósofo alemão:

(...) vivenciar a própria cultura pessoal de uma maneira tal que ela seja um dom para os outros e, ao mesmo tempo, seja doada pelos outros. Se vivo de um modo no qual aquilo que é para mim pessoal e irrenunciável torne-se dom para os outros e o que é característico e pessoal dos outros se tornem também dom para mim, então, poderei dizer que sou homem-mundo. Somente assim

podemos viver. E só vivendo assim o mundo do Leste e do Oeste, o mundo do Sul e do Norte, as confissões religiosas, os empresários e os trabalhadores, aqueles da esquerda e da direita, poderão tornar-se uma coisa só, já que nas marcas pessoais de cada um vive-se a totalidade como abertura absoluta (HEMMERLE, 1998, p. 101-102).

Referências

- BERDJAEV, N. A., **Samopoznanie** (Conhecimento de si, orig. 1949). Mosca: DEM, 1990.
- BERDJAEV, N. A., **Filosofija svobody** (Filosofia da liberdade). Mosca: Put', 1911.
- BERDJAEV, N. A., **Schiavitù e libertà dell'uomo** (E. Macchetti org. e trad.). Milano: Bompiani, 2010 (orig. 1939).
- BERDJAEV, N. A., **De la destination de l'homme**. Paris: Je sers, 1935 (orig. 1931).
- BERDJAEV, N. A., **Verità e rivelazione** (Trad. G. Faccioli). Torino: Rosenberg & Sellier, 1996 (orig. 1937).
- BERDJAEV, N. A., **Il senso della creazione. Saggio per una giustificazione dell'uomo** (A. Dell'Asta, trad. e orgs.). Milano: Jaca Book, 1994 (orig. 1916).
- BERDJAEV, N. A., **Esprit et réalité**. Parigi: Aubier, 1950 (orig. 1937).
- BOSCHIAN, L. S., **Ottocento russo: geni, diavoli e profeti**. Roma: Studium, 1994.
- BULGAKOV, S. N., **Problemi fondamentali della teoria del progresso** (orig. 1902). In: ID., *Il prezzo del progresso* (P. C. Bori, trad. e orgs.). Casale Monferrato: Marietti, 1984, p. 51-96.
- BULGAKOV, S. N., *Filosofija chozjajstva* (Filosofia da economia, orig. 1912). In: ID., **Socienija v dvuch tomach** (Opere in due volumi), vol. 1, Moskva 1993, p. 47-308.
- BULGAKOV, S. N., **Svet nevecernyj** (A luz sem ocaso, orig. 1917), Moskva 1994.
- CODA, P., **Teo-logia: La parola di Dio nelle parole dell'uomo**. Roma: Laterano, 1997.
- EVDOKIMOV, P., **Cristo nel pensiero russo** (B. Magi, trad. e orgs.). Roma: Città Nuova, 1972 (orig. 1970).
- FLORENSKIJ, P. A., **La colona e il fondamento della verità** (P. Modesto, trad.). Milano: Rusconi, 1974 (orig. 1914).
- FLORENSKIJ, P. A., *Dogmatismo e dogmática* (orig. 1906). In: **Il cuore cherubico: scritti teologici, omiletici e mistici** (N. Valentini e L. Zak, trad. e orgs.). Milano: San Paolo, 2014.
- FLORENSKIJ, P. A., **Il cuore cherubico: scritti teologici, omiletici e mistici** (N. Valentini e L. Zak, trad. e orgs.). Piemonte: Casale Monferrato, 1999.
- FLORENSKIJ, P. A., **A perspectiva inversa** (Trad. N. Jallageas e A. Bytsenko). São Paulo: Editora 34, 2012.
- FLORENSKIJ, P. A., **Cristianesimo e cultura** (orig. 1924). In: *Belleza e liturgia: scritti su cristianesimo e cultura* (N. Valentini e C. Zonghetti, orgs. e trad.). Milano: Mondadori, 2010, p. 49-68.

FLORENSKIJ, P. A., **Il simbolo e la forma: scritti di filosofia della scienza** (N. Valentini e C. Zonghetti, orgs. e trad.). Torino: Bollati Boringhieri, 2007.

FRANK, S. L., *Živoje znanie* (Conhecimento vivo). Berlino, Obelisk, 1923.

FRANK, S. L., *Russkoe mirovozzrenie* (orig. 1925). In: ID., **Duchovnye osnovy obscestva**, Moskva: Respublika, 1992, p. 472-500.

FRANK, S. L., **Real'nost i čelovek: Metafisika čelovečeskogo bytija** (A realidade e o homem). Parigi: YMCA-Press, 1956.

FRANK, S. L., **L'inattingibile: verso una filosofia della religione**. Milano: Jaca Book, 1977.

GOMIDE, B. B., (org.) **Antologia do pensamento crítico russo: 1802-1901**. São Paulo: Editora 34, 2013.

HEMMERLE, K., **Partire dall'unità. La Trinità come stile di vita e forma di pensiero**. Roma: Città Nuova, 1998.

HEMMERLE, K., **Tesi di ontologia trinitária. Per un rinnovamento del pensare Cristiano**. Roma: Città Nuova, 1996.

MALIA, M., **Alle origini del socialismo russo**. Bologna: Il Mulino, 1972.

RUGGENINI, M., **Il Dio assente: la filosofia e l'esperienza del divino**. Milano: Bruno Mondodri, 1997.

VALENTINI, N., **Volti dell'anima russa: identità culturale e spirituale del cristianesimo slavo-ortodosso**. Milano: Paoline, 2012.

ZEN'KOVSKIJ V. V. (org.). **Sbornik pamjati Semena Ljudvigovica Franka** (Raccolta in memoria di S. L. Frank), München, 1954.

ZERNOV, N., **La rinascita religiosa russa**. Milano: La Casa di Matrona, 1978.

Submetido em: 27-7-2015

Aceito em: 12-11-2015